

Die intertextuelle Dimension der Darstellung der Gegner Jesu im Matthäusevangelium

Mit besonderer Berücksichtigung des Propheten Jeremia

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Bern

von Daniel J. Meister

eingereicht 2013
veröffentlicht 2016

Originaldokument gespeichert auf dem Webserver der Universitätsbibliothek Bern



Dieses Werk ist unter einem
Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine
Bearbeitung 2.5 Schweiz Lizenzvertrag lizenziert. Um die Lizenz anzusehen, gehen
Sie bitte zu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> oder schicken Sie
einen Brief an Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco,
California 94105, USA.

Urheberrechtlicher Hinweis

Dieses Dokument steht unter einer Lizenz der Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/>

Sie dürfen:



dieses Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen.

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt).



Keine kommerzielle Nutzung. Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen.

Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.

Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte nach Schweizer Recht unberührt.

Eine ausführliche Fassung des Lizenzvertrags befindet sich unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/legalcode.de>

Inhalt

<i>Formalia</i>	viii
Abkürzungen.....	viii
Selbständigkeitserklärung	viii
Veröffentlichung	viii
Kapitel 1	
<i>Einleitung</i>	1
1.1 Das Matthäusevangelium als Konfliktgeschichte.....	1
1.2 Die Gegner Jesu und ihre Charakterisierung durch Matthäus.....	3
1.2.1 Die Gegner Jesu im Matthäusevangelium – um wen handelt es sich?	3
1.2.1.1 Die Pharisäer	4
1.2.1.2 Die Sadduzäer	5
1.2.1.3 Die Schriftgelehrten.....	5
1.2.1.4 Die Hohenpriester	6
1.2.1.5 Die Ältesten	7
1.2.1.6 Herodes und die Herodianer	8
1.2.1.7 Kombinierte Vorkommen	9
1.2.2 Die Bewertung der Gegner Jesu durch Matthäus.....	10
1.2.3 Die Stellung des Volkes im Konflikt Jesu mit seinen Gegnern.....	13
1.3 Matthäus und die «Schriften».....	16

1.4	Matthäus und seine Quellen.....	20
1.5	Methodik	24
1.5.1	Das Matthäusevangelium als historischer Kommunikationsvorgang	25
1.5.2	Die Intertextualitäts-Debatte.....	26
1.5.2.1	Herkunft und Geschichte des Begriffs «Intertextualität».....	26
1.5.2.2	Was ist «Intertextualität»?	27
1.5.2.3	Aufnahme der Intertextualität in die Exegese	29
1.5.3	Kriterien	31
1.5.3.1	Kriterien für die Identifikation von Zitaten und Anspielungen	32
1.5.3.2	Kriterien für die Interpretation von Zitaten und Anspielungen	36
1.5.4	Zitate und Anspielungen – Versuch einer Definition	37
1.5.5	Fazit.....	38
1.6	Fragestellung dieser Arbeit	39
Kapitel 2		
<i>Die Jeremiarezepktion im frühjüdischen Kontext nach 70 n. Chr.</i>		
2.1	Einleitung.....	41
2.1.1	Der Prophet und das Buch	41
2.1.2	Die Jeremiarezepktion: Ein Überblick	42
2.2	Syrische Baruchapokalypse (2Bar).....	45
2.2.1	Einleitung.....	45
2.2.2	Theologie von 2Bar	47
2.2.2.1	Jeremia.....	47
2.2.2.2	Die Zerstörung Jerusalems: Ablauf und Ursache	47

2.2.2.3	2Bar und die Römer	48
2.3	Paralipomena Jeremiou (4Bar)	49
2.3.1	Einleitung	49
2.3.2	Theologie von 4Bar	50
2.3.2.1	Jeremia	50
2.3.2.2	Die Zerstörung Jerusalems: Ablauf und Ursache	51
2.3.2.3	4Bar und die Römer	52
2.4	Josephus	53
2.4.1	Geschichtsdarstellung durch Josephus	54
2.4.2	Selbststilisierung des Josephus als Jeremia	58
2.5	Gegner	64
2.5.1	Gegner Jeremias im biblischen Jeremiabuch	64
2.5.2	Gegner in 2Bar	65
2.5.3	Gegner in 4Bar	66
2.5.4	Gegner Jeremias bei Josephus	66
2.6	Fazit	66
Kapitel 3		
	<i>Die Bedeutung Jeremias für die matthäische Konfliktgeschichte</i>	69
3.1	Das Versagen der jüdischen Autoritäten bei Gesetzesfragen und in der Lebensführung	70
3.1.1	Barmherzigkeit, nicht Opfer	70
3.1.1.1	Jesus isst mit Zöllnern und Sündern (Mt 9,9-13)	71
3.1.1.2	Jesus – der Herr über den Sabbat (Mt 12,1-8)	76
3.1.1.3	Hos 6,6 in der jüdisch-hellenistischen Umwelt	81
3.1.1.4	Zusammenfassung	84
3.1.2	Sündenvergebung und Heilung (Mt 9,2-8)	85

3.1.3	Das moralische Versagen der jüdischen Autoritäten	90
3.1.3.1	«Mit List» (δόλω, Mt 26,4)	90
3.1.3.2	«Dieser Verführer» (πλάνος, Mt 27,63)	91
3.1.3.3	«Sie gaben viel Geld» (ἀργύρια ἰκανὰ ἔδωκαν, Mt 28,12)	92
3.1.4	Die Überlieferungen der Ältesten versus Gottes Wort (Mt 15,1–9)	93
3.1.5	Heiden erkennen Jesus – die jüdischen Autoritäten nicht	103
3.1.6	Wissentliches Nichtbefolgen der Schrift und Unkenntnis der Schrift	104
3.1.7	Worte und Taten der Pharisäer stimmen nicht überein (Mt 23)	107
3.1.8	Zusammenfassung	108
3.2	Das Versagen der jüdischen Autoritäten gegenüber dem Volk	109
3.2.1	Die prophetische Hirtenkritik des Alten Testaments als Grundlage für die Kritik an den jüdischen Autoritäten	110
3.2.1.1	Jesus als neuer Hirt (Mt 2,6)	110
3.2.1.2	Das Volk als «verlorene Schafe» (Mt 9,36 und Mt 10,6/15,24)	122
	Exkurs: Das Verhältnis von Mt 10,5f zu Mt 28,18b–20	126
3.2.2	Die jüdischen Autoritäten fürchten sich vor dem Volk	129
3.2.3	Zusammenfassung	131
3.3	Das feindliche Verhalten der jüdischen Autoritäten gegen Jesus	131
3.3.1	Die Geburtserzählung	132
3.3.1.1	Allianz mit dem bösen König Herodes und bedroh- liche Preisgabe von Schriftkenntnis (Mt 2,3–6)	132
3.3.1.2	Der Knabenmord zu Bethlehem und Rahels Klage (Mt 2,16–18)	133
3.3.2	Vor der Passion	139

3.3.2.1	Streitgespräche	139
3.3.2.2	Zeichenforderungen	142
	Exkurs: Die Nennung Jeremias in Mt 16,14	143
3.3.3	Während der Passion	146
3.3.3.1	Die ungerechte Prozess (Mt 26,57–66)	147
3.3.3.2	Die Judasperikope (Mt 27,3–10)	149
3.3.3.3	Die Szene vor Pilatus (Mt 27,24f)	163
3.3.4	Nach der Passion	165
3.4	Das Versagen Jerusalems	166
3.4.1	Einzug und Tempelaktion (Mt 21,1–17)	168
3.4.2	Jerusalem als Stadt der Prophetenmörder (Mt 23,34–39)	179
3.4.3	Leidensankündigungen	181
Kapitel 4		
	<i>Auswertung und Zusammenfassung</i>	183
4.1	Jeremiarezeption nach 70 n. Chr.	183
4.2	Jeremia bei Matthäus	185
<i>Literaturverzeichnis</i>		
	A Quellen	189
	B Hilfsmittel	193
	C Kommentare	194
	D Monographien, Aufsätze, Artikel	196

Formalia

Abkürzungen

Abkürzungen werden verwendet nach SCHWERTNER, SIEGFRIED M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 2., überarb. und erw. Aufl., IATG², Berlin/New York 1992. Biblische und ausserkanonische Bücher sowie Abkürzungen, die nicht in IATG² enthalten sind, werden nach Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, hg. v. der Redaktion der RGG⁴, UTB 2868, Tübingen 2007 zitiert. In beiden Abkürzungskatalogen nicht enthalten sind folgende zwei Reihen:

Supplements to the Journal for the study of Judaism (= JSJ.S)
Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie (= NET).

Selbständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich diese Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäss aus Quellen entnommen wurden, habe ich als solche gekennzeichnet. Mir ist bekannt, dass andernfalls der Senat nach Massgabe der Universitätsgesetzgebung zum Entzug des aufgrund dieser Arbeit verliehenen Titels berechtigt ist.

Oberdiessbach, 31. Dezember 2013
Daniel J. Meister

Veröffentlichung

Für die Veröffentlichung wurde die eingereichte Arbeit leicht überarbeitet und einige Tipp- und sonstige Fehler wurden entfernt.

KAPITEL 1

Einleitung

1.1 *Das Matthäusevangelium als Konfliktgeschichte*

Das Matthäusevangelium ist wie die anderen neutestamentlichen Evangelien in erster Linie eine antike *vita* Jesu Christi.¹ Es ist eine *vita*, weil es die Geschichte Jesu von Anfang bis Ende, vom Stammbaum und Geburt bis zu Passion, Auferstehung und Missionsbefehl erzählt. Es ist eine *vita* Jesu *Christi*, weil es jenen Jesus von Nazareth als den wahren Messias versteht, der zwar am Kreuz starb, aber von Gott auferweckt und somit ins Recht gesetzt wurde. Diese Osterperspektive – sie ist letztlich Grund und Ursache für die Erinnerung und Verschriftlichung der Geschichte Jesu – durchdringt das Matthäusevangelium ganz.

Stärker als das Markus- und das Lukasevangelium ist diese *vita* Jesu als *Konfliktgeschichte* komponiert.² Die Thematik des Konflikts zwischen Jesus und seinen Gegnern zieht sich wie ein roter Faden durch die Erzählung: Kaum geboren muss Jesus mit seiner Familie vor dem herrschsüchtigen Herodes nach Ägypten fliehen (2,13–15). Nach Herodes' Tod traut sich Joseph aus Angst vor dessen Sohn nicht mehr, nach Judäa zu ziehen und lässt sich stattdessen in Nazareth, Galiläa nieder (2,22f). In der Folge erweisen sich die jüdischen Autoritäten bei jedem Auftreten als Gegner Jesu, die ihm missgünstig und kritisch gegenüberstehen (9,1–8.9–13.32–34). Schon bald streben sie danach, ihn zu töten (12,14) und

¹ Der Begriff *vita* (gr. βίος) meint eine antike Biographie nach griechisch-römischem Vorbild, wie es sie z. B. für Alexander oder Augustus gab. Die These, die Evangelien als βίοι zu verstehen, hat sich seit R. A. Burridge einflussreichen Studie «What are the Gospels?» (1992) etabliert. Burridge vermeidet den Begriff «Biographie», um moderne Assoziationen zu vermeiden (a. a. O., 241). Burridges These stellt sich im Wesentlichen gegen das ältere formgeschichtliche Modell, die Evangelien als Schriften *sui generis* zu verstehen. Für einen Überblick s. STANTON, ΒΙΒΛΙΟΣ, 1196–1201; STEGEMANN, Jesus, 385–391.

² Nur das Johannesevangelium ist von Anfang an ähnlich konfliktreich wie das Matthäusevangelium. Vgl. Joh 1,11.19–25; 2,13–25; 4,1.3; 5,43 u. ö.

ihre Auseinandersetzungen mit Jesus nehmen an Intensität zu (12,24–30.34.39; 15,1–9.14; 16,4.6; 21,15–17.45f; 22,15; 23,1–36). Der Konflikt kulminiert in der Passionsgeschichte, in der die jüdischen Autoritäten ihr Ziel (12,14) mit Judas' Hilfe erreichen (26,14–16.59–66; 27,1f) und Jesus schliesslich durch die Römer gekreuzigt wird (27,26.35). Die jüdischen Autoritäten bleiben Jesus während (27,41–43) und auch nach seinem Tod feindlich gesinnt (27,62–66; 28,12–14), obwohl sie um die besonderen Ereignisse rund um den Tod wissen (28,11). Sie treten bei Matthäus geradezu als monolithischer Block auf, welcher Jesus gegenüber von Anfang bis Ende feindlich eingestellt ist.³

Vielen dieser einzelnen Konflikte liegen Fragen der rechten Tora-Auslegung und der rechten Lebensführung zugrunde. Diese Fragen sind aber nicht nur theoretischer Natur, es geht dabei um den Einfluss auf das Volk. Man kann deshalb die – oben nur grob umrissene – Konfliktgeschichte zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten als *Konflikt um den legitimen Führungsanspruch über Israel* bezeichnen. Von diesem Konflikt ist die ganze matthäische Jesusgeschichte bestimmt und von ihm her werden Jesus und die verschiedenen Gruppen der jüdischen Autoritäten profiliert.⁴

Fragt man nach Gründen für diese dem Matthäusevangelium eigene Darstellung der Jesusgeschichte, kommt man an Überlegungen zur historischen Situation des Evangeliums nicht vorbei. Wenn der Befund dieses Konflikts im Matthäusevangelium etwas über seine Entstehungssituation aussagt,⁵ dann liegt der Schluss nahe, dass das Matthäusevangelium in einem Umfeld von harten Auseinandersetzungen mit der Synagoge und den jüdischen (v. a. pharisäischen) Autoritäten geschrieben wurde. Die Frage, ob die matthäische Gemeinde⁶ zur Zeit der Abfassung des Evangeliums noch ganz in diesen Konflikt verwickelt war,⁷ oder ob sie darauf zurückblickt,⁸ kann in dieser Untersuchung nicht geklärt wer-

3 VAN TILBORG, *Leaders*, 1–6; KINGSBURY, *Conflict*, 58; REPSCHINSKI, *Stories*, 322–327; GIELEN, *Konflikt*, 15. Vgl. dazu Kap. 1. 2. 1.

4 STEGEMANN, *Jesus*, 281.

5 Davon wird meistens ausgegangen, vgl. z. B. LUZ, *Mt I*, 84–100.

6 Diese Bezeichnung der matthäischen Gemeinde im Singular soll die Möglichkeit von mehreren «Matthäusemgemeinden» nicht ausschliessen, vgl. DAVIES/ALLISON, *Mt III*, 695: «[Matthew's] immediate setting we assume to have been a community or group of house churches». Vgl. auch Anm. 70, S. 16.

7 So OVERMAN, *Gospel*, 35–38.68–71.79–90.115f; SALDARINI, *Community*, 44–67.234–248, bes. 52.67; GIELEN, *Konflikt*, 413f; KONRADT, *Israel*, 379(–391). Implizit REPSCHINSKI, *Stories*, 346f.

8 So LUZ, *Mt I*, 96 Anm. 248; DERS., *Antijudaismus*, 319.323; PARK, *Mission Discourse*, 132.

den. Sie möchte aber ein Diskussionsbeitrag dafür sein. In der Frage, ob die matthäische Gemeinde eher jüden- oder heidenchristlich geprägt war, deutet die Darstellung der harten Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten und die besonderen Bezugnahmen auf die heiligen Schriften Israels (vgl. Kap. 1.3) darauf hin, dass die Gemeinde mit grösster Wahrscheinlichkeit eine *judenchristliche* Gemeinde war. Die auffällige Art, wie der Evangelist Matthäus versucht, den Messiasanspruch Jesu in den Schriften Israels zu zeigen, lässt sich nur mit dieser Annahme erklären.⁹

1.2 Die Gegner Jesu und ihre Charakterisierung durch Matthäus

Wie eben festgehalten bilden im Matthäusevangelium die jüdischen Autoritäten das feindliche Gegenüber Jesu. Gegen sie muss Jesus sich behaupten, sie sind die Zielscheibe seiner Vorwürfe, durch ihre Hände stirbt er letztlich. Es sind also keine Einzelpersonen, keine namentlich bekannten, charismatischen Persönlichkeiten, mit denen er sich über die richtige Auslegung der Tora streitet, obwohl dies durchaus denkbar gewesen wäre; es sind die institutionalisierten Eliten der damaligen jüdischen Gesellschaft. Mit ihnen streitet sich Jesus, mit den Mächtigen und je auf ihre Weise einflussreichen Gruppierungen der damaligen Zeit. Diese Tatsache ist zwar keineswegs auf Matthäus beschränkt, sondern lässt sich auch in den anderen Evangelien zeigen. Doch bei Matthäus spitzt sich dies auf vielfache Weise zu, da er durch deutliche redaktionelle Eingriffe die Gegner stark generalisiert und den Konflikt an vielen Stellen intensiviert.

1.2.1 Die Gegner Jesu im Matthäusevangelium – um wen handelt es sich?

Die Gegner Jesu im Matthäusevangelium sind die beiden grossen jüdischen Parteien zur Zeit Jesu, die Pharisäer und die Sadduzäer, wobei die Intensität des Konflikts mit den Pharisäern um einiges höher ist als mit den Sadduzäern.¹⁰ Ebenfalls zu den Gegnern gehören andere Berufs-

⁹ Z. B. HAYS, Gospel, 167.

¹⁰ Nicht dazu gehören die Essener. Sie kommen bei Matthäus und im restlichen Neuen Testament nicht vor. Für antike Quellen zu den Ἐσσηνοί s. v. a. Josephus, Bell. 2,119–161; Ant. 13,171–173; 15,371f; 18,18–22; Philon, Prob. 75–91; Plinius, Hist. Nat., 5,17. Zu den Essenern findet sich auch keine (explizite) Erwähnung im Talmud. Die Schriftrollen aus Qumran (dem vermuteten Ort der Essener [zur Ein-

stände und Gruppierungen, die sich zum Teil mit den Pharisäern und Sadduzäern überschneiden: die Hohenpriester, Schriftgelehrten, Ältesten und Herodianer. Im Sinne einer kurzen Verständigung soll hier anhand der antiken Quellen ein kurzer Überblick über die wichtigsten Merkmale und Geschichte dieser Gruppierungen geboten werden.¹¹

1.2.1.1 *Die Pharisäer*

Flavius Josephus stellt – seinen griechischen Lesern geschuldet – die drei grossen jüdischen Parteien als philosophische Schulrichtungen dar.¹² Dabei kommt ihm zufolge den Pharisäern als *πρώτη αἵρεσις* (Bell. 2,162, Vita 10) eine Sonderstellung zu. Dieses Urteil stützte sich mindestens zum Teil darauf, dass Josephus nach eigenen Angaben alle Parteien durchlaufen hat und sich schliesslich zu den Pharisäern zählte. Doch die Voranstellung der Pharisäer, deren historische Wurzeln in der Zeit der Makkabäer liegen, ist auch sonst historisch belegt: Sie waren mit über 6000 Mitgliedern die mit Abstand grösste Gruppierung im ersten Jahrhundert n. Chr. und somit sehr einflussreich im Volk. Ihre Frömmigkeit war gewissermassen die Standardfrömmigkeit, an der sich andere Gruppierungen massen. Deshalb war auch ihr politischer Einfluss beträchtlich. Die Pharisäer pflegten im Alltag enge Gemeinschaft untereinander, in ihrer Partei waren verschiedene soziale Stände vertreten und es war möglich – wie das Beispiel Josephus zeigt – den Pharisäern beizutreten. Die Lehre der Pharisäer war geprägt vom aufrichtigen Willen, das Gesetz genau zu befolgen, auch und gerade im Alltag. Als Grundlage dienten ihnen neben der schriftlichen die mündliche Tora, d. h. die Überlieferungen der Väter. Sie glaubten an die (teilweise) Vorherbestimmung durch das Schicksal und an ein Leben nach dem Tod. Diese Beschreibungen von Josephus werden durch die Evangelien weitestgehend bestätigt. Folgerichtig sind daher die Pharisäer in Disputen über die Reinheitstora, den Sabbat oder sonstige Gesetzesfragen die Hauptgegner Jesu. Im Matthäusevangelium kommen sie insgesamt 29-mal vor.¹³

führung in diese z. T. sehr kontroverse Diskussion, s. VANDERKAM, Einführung]) decken sich nicht mit dem pazifistischen Idealbild eines Josephus und Philon (vgl. SAFRAI, Volk, 108). Neben der Literatur unter der nachfolgenden Anm. s. ADAM, Berichte; STEGEMANN, Essener, 194–313.

¹¹ Für eine weiterführende Einführung s. neben den einschlägigen Lexikonartikeln z. B. HUMMEL, Auseinandersetzung, 12–22; BAUMBACH, Jesus; LOHSE, Umwelt, 51–85; MAIER, Testamenten, 249–289; STEMBERGER, Pharisäer; WRIGHT, New Testament, 167–214; GIELEN, Konflikt, 36–46.54–61; SALDARINI, Pharisees; HENGEL/SCHWEMER, Jesus, 122–168.

¹² Vgl. v. a. Bell. 2,119; Ant. 13,171; 18,11; Vita 12. Speziell zu den Pharisäern s. Bell. 1,110; 2,162f.166; Ant. 13,172.288f.297f; 17,41–43; 18,12–15; Vita 191.

1.2.1.2 Die Sadduzäer

Die Sadduzäer waren eine kleine, aristokratische Partei, die ihr Wirkungsfeld eng im und um den Tempel in Jerusalem hatte. Josephus beschreibt sie jeweils unmittelbar nach den Pharisäern als zweite der drei Parteien.¹⁴ Ihr Name leitet sich wahrscheinlich vom Priesternamen זָדוֹק ‹Zadok› ab, aber auch eine Ableitung von צַדִּיק ‹gerecht› wäre denkbar. Ihre Entstehung ist unklar, dürfte aber wie jene der Pharisäer in der Zeit der Makkabäeraufstände liegen. Sicher ist dagegen, dass ihr Ende mit der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. besiegelt wurde. Sie waren als kleine Gruppe nicht so stark im Volk verankert und waren als Aristokraten eher den reicheren Schichten zugewandt. Ihre Lehre beschreibt Josephus als mehr oder weniger gegensätzlich zu den Pharisäern: Sie glaubten nicht an die Vorsehung, sondern ganz an den freien Willen. Ausserdem lehnten sie die Vorstellung von einem Weiterleben nach dem Tod gänzlich ab. Auch in diesen Punkten stimmen die Evangelien mit Josephus überein. Matthäus lässt allerdings gegenüber Markus und Lukas die Sadduzäer viel häufiger auftreten.¹⁵ Besonders auffällig ist das dem Matthäus eigene, fünfmalige Nebeneinanderstellen der Sadduzäer neben die Pharisäer (Mt 3,7 und Mt 16). Dies ist wegen der theologischen und soziologischen Differenzen der beiden Parteien sehr überraschend. Doch es wäre voreilig anzunehmen, dass Matthäus, der wohl nach 70 n. Chr. schrieb, die Sadduzäer gar nicht mehr kannte und sie daher entweder aus Unkenntnis oder aus Beliebigkeit an diesen zwei Stellen so eng neben die Pharisäer stellte. Mt 22,23–40 zeigt nämlich, dass Matthäus durchaus wusste, dass und wie sich die beiden Gruppen unterschieden.

1.2.1.3 Die Schriftgelehrten

Schriftgelehrte¹⁶ waren mehr eine Berufsgruppe denn eine eigene Partei wie die Pharisäer oder die Sadduzäer. Als des Schreibens Mächtige gehörten sie zur Elite der damaligen jüdischen Gesellschaft und wirkten z. B. als Gesetzeslehrer, Schreiber oder Schatzmeister. Von daher gab es auch Schriftgelehrte, die zugleich anderen Parteien oder Gruppierungen angehörten (vgl. z. B. Mk 2,16; Apg 23,9). Die Schriftgelehrten sind im

13 Mt 3,7; 5,20; 9,11.14.34; 12,2.14.24.38; 15,1.12; 16,1.6.11.12; 19,3; 21,45; 22,15.34.41; 23,2.13.15.23.25.26.27.29; 27,62. GIELEN (Konflikt, 8.11f) zählt 31 Vorkommen, weil sie 22,16.35 mitzählt, wo jeweils durch $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\varsigma$ auf die Pharisäer in 22,15.34 zurückverwiesen wird. Dies ist aber verwirrend. LUZ (Mt I, 74) zählt 30 Vorkommen.

14 Siehe v. a. Bell. 2,164–166; Ant. 13,173.297f; 18,16f.

15 Siebenmal bei Matthäus: 3,7; 16,1.6.11.12; 22,23.34, nur je einmal bei Markus und Lukas: Mk 12,18, Lk 20,27.

16 Für einen kurzen geschichtlichen Abriss s. LUZ, Mt III, 353–356.

Matthäusevangelium nach den Pharisäern die am zweihäufigsten genannte Gruppe der jüdischen Autoritäten. Sie kommen insgesamt 22-mal vor.¹⁷ Von diesen sind an drei Stellen nicht die Gegner Jesu gemeint (8,19, 13,52 und 23,34) und nur an vier Stellen erscheinen sie alleine (7,29; 8,19; 9,3; 17,10). An allen anderen Stellen werden sie im Plural mit den Pharisäern,¹⁸ mit den Ältesten (26,57), mit den Hohenpriestern¹⁹ oder mit den Ältesten und den Hohenpriestern zusammen²⁰ genannt. Matthäus kritisiert die Schriftgelehrten allerdings nicht als solche, – vielleicht sah er sich und seine Gemeinde selber als γραμματεῖς –,²¹ sondern nur, wenn sie im Dienste der Pharisäer standen. Dafür sprechen einerseits die schon genannten neutralen bis positiven Nennungen in 13,52 und 23,34, andererseits, dass Matthäus die Schriftgelehrten gegenüber Markus stark zurückdrängt: In Mt 9,11, 12,24, 21,45f nennt er die Pharisäer anstelle der Schriftgelehrten, in Mt 22,35 wird aus einem Schriftgelehrten ein Gesetzeslehrer (νομικός), an sechs weiteren Stellen streicht Matthäus die Schriftgelehrten ganz.²² Weiter fallen die Schriftgelehrten in Mt 15,12 gegenüber 15,1 weg und werden in Kap. 23 mit den Pharisäern parallelisiert. Deshalb ist davon auszugehen, dass Matthäus die Schriftgelehrten tatsächlich als pharisäisch oder zumindest als sehr stark von ihnen beeinflusst erachtete. Als *solche* Schriftgelehrte werden sie für Matthäus zu Gegnern Jesu.²³

1.2.1.4 Die Hohenpriester

Die Hohenpriester waren wie die Schriftgelehrten eine Berufsgruppe, wenn auch eine deutlich kleinere und sehr elitäre, da normalerweise die Familienzugehörigkeit die Voraussetzung für ein hohes Priesteramt war. Vor Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) führte sich die Hohenpriesterdynastie auf Zadok, den Hohenpriester Davids, zurück und das Amt des Hohenpriesters wurde vom Vater auf den Sohn vererbt. Dies änderte sich mit Antiochos, der das Amt zweimal an den Meistbietenden verkaufte, so dass mit Menelaos erstmals ein Nicht-Zadokide Hohenpriester wurde (2Makk 4,7–10.23–25). Nach dem erfolgreichen Makkabä-

¹⁷ Mt 2,4 (nur hier mit dem Zusatz τοῦ λαοῦ); 5,20; 7,29; 8,19; 9,3; 12,38; 13,52; 15,1; 16,21; 17,10; 20,18; 21,15; 23,2.13.15.23.25.27.29.34; 26,57; 27,41. LUZ (Mt I, 60) zählt 23 Vorkommen.

¹⁸ 10-mal: 5,20; 12,38; 23,2.13.15.23.25.27.29 (in 15,1 Φαρισαῖοι zuerst genannt).

¹⁹ 3-mal: 2,4; 20,18; 21,15.

²⁰ 16,21, vgl. 26,57 und besonders 27,41, wo alle gemeinsam Jesus verspotten.

²¹ Vgl. HUMMEL, Auseinandersetzung, 17f.

²² Mt 17,14; 21,23; 22,41; 26,3.47; 27,1. Der νομικός in Mt 22,35 ist zudem (vgl. 22,34) pharisäischer Herkunft.

²³ Mit HUMMEL, Auseinandersetzung, 17.

eraufstand hatten die Hasmonäer das Amt inne, bis mit dem Herrschaftsantritt Herodes d.G. um 37 v.Chr. nochmals eine neue Ära begann. Er bekämpfte die Hasmonäer und vergab in seiner Regierungszeit das Amt des Hohenpriesters ganz nach eigenem Gutdünken und politischem Nutzen.²⁴ Von daher war das Amt des Hohenpriesters eng mit Herodes verknüpft. Und es erst durch diese Politik der vielen Wechsel, welche nach Herodes von den Prokuratoren fortgeführt wurde,²⁵ wurde es möglich, von den Hohenpriestern im Plural zu reden. Allerdings gehörten zu den ἀρχιερεῖς nicht nur der jeweils aktuelle und die ehemaligen Hohenpriester,²⁶ sondern zusätzlich auch die hohen Beamten der Tempelverwaltung. Ihr Wirkungsfeld war aufs Engste mit dem Tempel in Jerusalem verknüpft. Daher verschwinden sie nach 70 n. Chr. ganz von der Bildfläche. Bei Matthäus kommen die Hohenpriester 25-mal vor;²⁷ vornehmlich in der Passionsgeschichte. Das erste Vorkommen in Mt 2,4 bestätigt dies indirekt, da diese Szene sich ebenfalls in Jerusalem abspielt und dadurch den Bogen zur Passion schlägt. Bei Matthäus erscheinen die Hohenpriester oft mit den Ältesten.²⁸ Zusammen mit den Schriftgelehrten stellten sie die Mitglieder im Synhedrium.

1.2.1.5 Die Ältesten

Die Ältesten (אֲנִיּוֹת) als Institution gab es zu allen Zeiten der jüdischen Gemeinschaft, sie kommen in allen Schichten der biblischen Überlieferung vor. Zwar veränderte sich die Stellung der Ältesten im Laufe der Zeit, doch blieb gleich, dass es sich bei den Ältesten um eine Laiengruppe handelte, also weder um Priester noch um Schriftgelehrte. Als solche Laien waren die πρεσβύτεροι auch im ersten Jahrhundert n. Chr. im Synhedrium vertreten. Im Matthäusevangelium kommen die Ältesten zwölfmal vor,²⁹ davon vier mal mit dem Zusatz τοῦ λαοῦ. Dieser Zusatz zeigt, dass auch Matthäus die Ältesten als Exponenten des Volkes verstanden hat. Dass sie ausschliesslich in der Passionsgeschichte vorkom-

²⁴ Siehe die Berichte bei Josephus, Ant. 15,22.39f.322; 17,78.164.

²⁵ Mit dem wichtigen Unterschied allerdings, dass die Römer den Juden ein hohes Mass an Selbstverwaltung zugestanden, ein Umstand, welcher dem Hohen Rat wieder eine machtvolle Position verschaffte, vgl. Josephus, Ant. 20,251.

²⁶ Für die Zeit von Herodes d. G. bis zum Fall des Tempels durch Titus zählt Josephus 28 Hohenpriester (Ant. 20,250).

²⁷ 2,4; 16,21; 20,18; 21,15.23.45; 26,3(2×).14.47.51.57.58.59.62.63.65; 27,1.3.6.12.20.41.62; 28,11.

²⁸ 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20, in 16,21 sind noch die Schriftgelehrten dabei.

²⁹ 15,2; 16,21; 21,23; 26,3.47.57; 27,1.3.12.20.41; 28,12. Der erste Beleg hebt sich allerdings von den anderen ab, da mit ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων nicht die Lehre der anderen Ältesten gemeint ist, sondern jene ihrer Vorfahren.

men, zeigt weiter, dass sie in Jerusalem ihr Wirkungsfeld hatten und zusammen mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten zum Synhedrium gehörten. Beim Versuch, die Ältesten noch enger zu fassen, fällt in Auge, dass ihre Laienherkunft sich mit den Pharisäern überschneidet, sich aber ihr Wirkungsfeld nicht mit demjenigen der Pharisäer deckt. Könnten die Ältesten im Matthäusevangelium trotzdem eine Chiffre für die Pharisäer in Jerusalem sein? Zwei Beobachtungen zielen in diese Richtung: Zum einen ist in Mt 21,23 von Hohenpriestern und *Ältesten des Volkes* die Rede, während in Mt 21,45 aber die Hohenpriester und *Pharisäer* genannt sind, ohne dass in der Zwischenzeit ein Orts- oder Adressatenwechsel stattgefunden hätte.³⁰ Zum anderen fordern in Mt 27,62–64 ganz unverhofft die *Pharisäer* Pilatus auf,³¹ er solle das Grab bewachen lassen. So könnte es sein, dass – zumindest teilweise – dieselben Menschen gemeint waren, Matthäus sie aber je nach Ort verschieden bezeichnete.³²

1.2.1.6 Herodes und die Herodianer

Der aus Idumäa stammende Herodes kam 37 v. Chr. mit Billigung des römischen Kaisers Antonius in Judäa als Klientelkönig an die Macht und verdrängte dadurch den Hasmonäer Antigonos. Er festigte seine Herrschaft durch Entmachtung des Synhedriums, wofür er grosse Teile der sadduzäischen Elite hinrichten liess und fortan die Hohenpriester nach eigenem Willen ein- und wieder absetzte. Im Bestreben, an der Macht zu bleiben, lebte er in ständiger Angst vor dem mit ihm durch Heirat verbundenen hasmonäischen Königshaus. Deshalb schreckte er auch vor mehrfachem Mord in der eigenen Familie (Ehefrauen und Söhne) nicht zurück. Neben dieser – vielfach belegten³³ – Grausamkeit war Herodes als grosser, sich stark am Hellenismus ausrichtender Bauherr tätig. Der Neubau des Tempels in Jerusalem und die Festung Masada sind nur zwei Beispiele von vielen. Er regierte bis zu seinem Tod 4 v. Chr. und ging wegen seiner langen Regierungszeit, der nach ihm unerreichten Grösse des regierten Reiches und wegen seiner Bautätigkeit als «Herodes der Grosse» in die spätere Geschichtsschreibung ein.

³⁰ Dazwischen liegen – als Antwort auf die Frage nach der Vollmacht Jesu – die Parabeln von den zwei ungleichen Söhnen und den bösen Weinbergpächtern (Mt 21,33–44).

³¹ Zusammen mit den Hohenpriestern, vgl. Mt 21,45.

³² So schon ZAHN, Mt, 624 Anm. 24, vgl. KONRADT, Israel, 137 Anm. 217. BECKER (Kathedra, 22) schliesst aus Mt 21,45f, dass die Hohenpriester und die Pharisäer zusammen das Synhedrium ausmachten.

³³ Als Beispiel sei an den von Macrobius überlieferten und angeblich von Augustus stammenden Satz erinnert «Melius est Herodis porcum esse quam filium» (Saturnalia II,4,11).

Im Neuen Testament kommt Herodes d. G. als aktiv handelnde Person nur in der Geburtserzählung des Matthäusevangeliums vor.³⁴ In dieser wird sein Königtum mit dem Königtum Jesu kontrastiert und er übernimmt die Rolle des wutblinden Pharao, der aus Angst vor Machtverlust alle Knaben ermorden lässt. Als solcher ist er der erste Gegner Jesu im Matthäusevangelium, und, wie noch zu zeigen sein wird, sogar *der* Gegner, da seine bösen Eigenschaften im Laufe der Erzählung auf die jüdischen Autoritäten übergehen, die mit ihm im Verbund stehen.³⁵

Die Herodianer (nur in Mt 22,16, zusammen mit den Pharisäern), werden von Matthäus gegenüber seiner Markusvorlage zurückgedrängt und spielen keine wichtige Rolle.³⁶ Einfachste Annahme ist, dass es sich bei den Herodianern Gefolgsleute von Herodes Antipas handelt und als solche um Zugehörige zur herodianischen Dynastie, die auf Herodes d. G. zurückgeht.³⁷

1.2.1.7 Kombinierte Vorkommen

Von den verschiedenen jüdischen Gruppierungen, die im Matthäusevangelium als Gegner Jesu auftreten, kommen – von Ausnahmen abgesehen³⁸ – nur die Pharisäer³⁹ und die Schriftgelehrten⁴⁰ häufig alleine vor. Sonst stellt Matthäus die Gegner Jesu immer in Gruppen zusammen. Diese Gruppen sind einerseits nachvollziehbar wie die Zusammenstellung der Schriftgelehrten mit den Pharisäern,⁴¹ da man annehmen muss, dass sich diese beiden zu einem beträchtlichen Teil überschneiden. Auch die Nebeneinanderstellungen Hohenpriester/Älteste,⁴² Hohenpriester/Schriftgelehrte,⁴³ Schriftgelehrte/Älteste⁴⁴ oder gar

34 Mt 2,1.3.7.12.13.15.16.19.22, vgl. Lk 1,5; Apg 23,35. In Mt 14,1.3.6 (vgl. Mk 6,14–22; 8,15; Lk 3,1.19; 8,3; 9,7.9; 13,31; 23,7–15; Apg 4,27; 13,1) ist Herodes Antipas, der Sohn Herodes' d. G. und Tetrach von Galiläa und Peräa gemeint. In Apg 12 wiederum ist von dessen Sohn Herodes Agrippa I. die Rede.

35 Aufgrund der beschriebenen grossen Bosheit des Herodes kann man ferner mutmassen, ob er bei den ἄρχοντες in Mt 20,25 nicht mitzudenken ist.

36 Matthäus streicht die Ἡρωδιανοί in 12,14 und in 16,16 ersetzt er sie mit den Sadduzäern (vgl. Mk 3,6; 8,15 [ζύμη Ἡρώδου]).

37 Aufgrund der spärlichen Quellenlage gibt es viele Meinungen: vgl. daher WEISS, Φαρισαῖος, 40f; GNILKA, Mk I, 129f; OVERMAN, Mt, 179–180.

38 Diese alleinige Vorkommen lassen sich aus dem Kontext erklären: Hohenpriester (pl.) alleine: 26,14; 27,6 (Grund: Ort des Tempels). Sadduzäer alleine: 22,23 (Grund: theologischer Standpunkt). Schriftgelehrte (von 15,2 abgesehen) und Älteste erscheinen nie alleine.

39 Mt 9,11.14.34; 12,2.14.24; (15,12); 19,3; 22,15.34.41; 23,36.

40 Mt 7,29; 8,19 (sg.); 9,3; (13,52); 17,10; 23,34.

41 Mt 5,20; 12,38; 23,2.13.15.23.25.27.29 (in 15,1 umgekehrte Reihenfolge).

42 Mt 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20; 28,11f.

Älteste/Hohenpriester/Schriftgelehrte⁴⁵ sind verständlich, wenn man bedenkt, dass alle ihre Nennungen nur im Zusammenhang der Passion Jesu stehen und es gerade diese drei Gruppen waren, aus denen sich das Synhedrium zusammensetzte. Erstaunen muss allerdings auch hier schon, dass sich diese Gruppen untereinander nie widersprechen, sondern offenbar bezüglich Jesus einer Meinung sind. Weil sich Matthäus in Bezug auf die besprochenen Gruppen an die historischen Begebenheiten hält, fallen folgende Paarungen umso stärker ins Auge: Hohenpriester neben Pharisäern⁴⁶ und sogar Pharisäer neben Sadduzäern.⁴⁷ Insbesondere die letzte Paarung ist historisch kaum denkbar und ist nachweislich der matthäischen Redaktion geschuldet. Was wollte Matthäus mit dieser sehr unkonventionellen Paarung aussagen, wenn man zudem bedenkt, dass er die beiden Gruppen durchaus zu unterscheiden wusste? Der Schlüssel dürfte im für Matthäus übergeordneten argumentativen Ziel seiner Darstellung der Gegner Jesu liegen: Wie die anderen, das Synhedrium ausmachende Parteien, stimmen sogar so ungleiche Parteien wie die Pharisäer und die Sadduzäer überein in ihrer Haltung gegenüber Jesus, dem Propheten aus Nazareth. Sie finden sich alle in der *gemeinsamen* Ablehnung dessen.⁴⁸

1.2.2 Die Bewertung der Gegner Jesu durch Matthäus

Die beschriebene gemeinsame Abwehrhaltung gegen Jesus eint also die jüdischen Autoritäten und lässt sie zu einem monolithischen Block der Erzählung werden, welcher am Anfang definiert wird und sich im Verlaufe der Erzählung nicht mehr verändert.⁴⁹ Dies wird durch Matthäus insofern gefördert, als er sämtliche positiven Exponenten von jüdischen

43 Mt 2,4; 20,18; 21,15.

44 Mt 26,57.

45 Mt 16,21; (vgl. 26,57 und besonders 27,41, wo alle gemeinsam Jesus am Kreuz verspotten).

46 Mt 21,45; 27,62.

47 Mt 3,7; 16,1.6.11.12.

48 DAVIES/ALLISON (Mt I, 32) interpretieren daher die Wendung ἡ διδαχὴ τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων (Mt 16,12) als «simply [...] all that leads away from Jesus». Auch GIELEN (Konflikt, 12f) traut Matthäus die Fähigkeit der Unterscheidung der beiden Gruppen zu.

49 KINGSBURY (Conflict, 58), spricht deshalb zurecht von den Autoritäten als *einem* narrativen Charakter: «Because the rhetorical effect of the way in which these several groups are presented is such as to make of them a monolithic front opposed to Jesus, they can, narrative-critically, be treated as a single character». Vgl. REPSCHINSKI, Stories, 322–327; GIELEN, Konflikt, 15.

Autoritäten in seinen Quellen eliminiert: Den einsichtigen Schriftgelehrten (Mk 12,32–34) lässt er weg; dass Joseph von Arimathäa ein Mitglied des Hohen Rats war (Mk 15,43), verschweigt er.⁵⁰ Der monolithische Block hat also keine Risse. Was die negative Definition der jüdischen Autoritäten konkret bedeutet und wie sie im Matthäusevangelium zu Tage tritt, soll im Folgenden kurz umschrieben werden.⁵¹

Die jüdischen Autoritäten werden durchweg als «böse» dargestellt. Bosheit ist geradezu die Grundqualität der Autoritäten, die sich im Verlauf der Erzählung auf vielfältige Weise zeigt. Am deutlichsten gesagt wird dies in Mt 12,34: *πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες?*⁵² fragt Jesus die Pharisäer⁵³ und bezeichnet sie als «Schlangenbrut». Diese Bezeichnung bedeutet zwar auch, dass die Autoritäten gefährlich (12,14!) sind, doch liegt ihr tieferer Grund in der ihnen zur Last gelegten Bosheit. Von daher ist in Mt 3,7, wo die Pharisäer und Sadduzäer vom Täufer ebenso bezeichnet werden, diese Bosheit schon impliziert, und *dafür* sind sie des Gerichts würdig (3,10). Die Liste der Berührungspunkte der Autoritäten mit dem Bösen lässt sich noch verlängern: In Mt 9,4 denken sie bei sich «Böses», werden aber von Jesus durchschaut (vgl. 22,18), in Mt 12,39 verstärkt Matthäus die aus Q 11,29 übernommene Bezeichnung *γενεὰ πονηρά*⁵⁴ durch den Zusatz *καὶ μοιχαλὶς* (vgl. Mt 16,4; Mk 8,38). Ihre Art, Zweifel an der wachsenden Einsicht der Volksmengen zu streuen (9,34; 12,24), stellt sie nicht nur auf eine Stufe mit dem «Bösen», der wie die Vögel das gesäte Wort aus den Menschen raubt (13,4.19), sondern sie gleichen auch dem Bösen par excellence, dem Teufel, der in Mt 4,1–11 Jesus «versucht», eine Tätigkeit, welche die jüdischen Autoritäten mehrfach wiederholen (16,1; 19,3; 22,18.35). Gegenüber Gott wird ihre Boshaftigkeit zudem sichtbar in ihrer Heuchelei, welche sich in ihrer falschen Art, Almosen zu geben oder zu beten, zeigt (6,2–6), indem sie Gott nur mit den

⁵⁰ Insofern wäre es auch völlig undenkbar, dass Matthäus wie Johannes eine Nikodemus-Erzählung (Joh 3,1–21) einfügen würde.

⁵¹ Für das Folgende vgl. KINGSBURY, Conflict.

⁵² Die Wendung *πονηροὶ ὄντες* kommt zwar auch in Mt 7,11 vor, doch wird damit nicht in gleicher Art eine anthropologische Seinsaussage über die Menschen gemacht, sondern sie ist «ein rhetorisches Mittel, das die Glaubensgewissheit verstärken will» (LUZ, Mt I, 501). Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt I, 683; NOLLAND, Mt, 327; KONRADT, Israel, 147 Anm. 265. Ausserdem erscheint die Bosheit der Menschen in 7,11 nur im Vergleich zu Gott und ist im gleichen Atemzug von der Möglichkeit die Rede, Gutes zu tun.

⁵³ Mt 12,34 ist im Zusammenhang von 12,22–45 zu lesen, wo konsequent die Autoritäten als Adressaten der Schelte Jesu fungieren.

⁵⁴ *Γενεά* ist hier im Kontext auf die Schriftgelehrten und Pharisäer (12,38) zu beschränken.

Lippen verehren (15,7–9), indem ihre Worte nicht mit ihren Taten übereinstimmen (23,3) und sie nur nach aussen als gerecht erscheinen, innen aber nicht nur voll Heuchelei, sondern auch voll der Gesetzlosigkeit sind (23,28). Gesetzlosigkeit aber ist gemäss Matthäus ein schweres Vergehen (*ἀνομία*, 5,17–20). Ihre Taten und Haltungen zeugen daher von der fehlenden Liebe zum Nächsten (22,36–40) und auch zum Volk, welchem sie nicht gerecht werden (9,36). Deswegen sind sie auch falsche Lehrer, sie verstehen die Bedeutung der Schrift nicht (9,13; 12,7) und verhalten sich ihr nicht angemessen (2,4–6; 17,12f; 21,31f). Ihre Lehre ist ohne Autorität und wie Sauerteig, vor dem es sich zu hüten gilt (7,29; 16,6–12). Als «blinde Blindenführer» (15,14) vermögen sie das Volk nicht richtig anzuführen.

Alle diese Verhaltensweisen fasst J.D. Kingsbury auf treffende Art in Adjektiven zusammen. Die Autoritäten sind ihm zufolge *gegenüber Jesus* «malicious» (Zeichenforderungen, Versuchungen), «legalistic» (kleinliche Gesetzesbefolgung), «slanderous» (Beelzebul-Vorwurf), «conspiratorial» (Tötungspläne), «fearful» (Vorsichtsmassnahmen bei der Festnahme), «deceptive» (Steuerfrage), «cunning» (Vereinnahmung von Judas, dem Volk, Pilatus), «unjust» (im Prozess gegen Jesus), «blasphemous» (Aberkennung des Anspruchs Jesu, Sohn Gottes zu sein), «apprehensive of the future» (Sorge, dass nicht einmal der Tod Jesu seinen «Betrug» aus der Welt schaffen würde) und «corrupt» und «mendacious» (Bestechung der Soldaten, Gerüchte streuen).⁵⁵ *Gegenüber den Jüngern* verhalten sich die Autoritäten «accusatory» (Vorwurf, den Sabbat und andere Gebote zu verletzen), «guileful» und «callous» (Judas als Mittel zum Zweck benutzen und ihn dann fallen lassen), «calumnious» (Beschuldigung, die Leiche Jesu gestohlen zu haben), «hostile» (Verfolgungen, Tötungen in der Zukunft⁵⁶).⁵⁷ Zuletzt zeigen sich die Autoritäten in ihrer Bosheit *gegenüber dem Volk* als «faithless» (gegenüber dem in sie gesetzten Vertrauen), «remiss» (wegen ihrer nicht ernst genommenen Hirtenfunktion), «pitiless» (wegen Aufbürdens untragbarer Lasten), «pretentious» (angeberisches Verhalten vor dem Volk), «fearful» (Verhaftung Jesu ohne Einbezug des Volkes) und «manipulative» (Überreden des Volkes, für Barabbas zu schreien).⁵⁸

55 KINGSBURY, Conflict, 62f. Auf Deutsch in gleicher Reihenfolge: «bösaartig», «gesetzlich», «verleumderisch», «verschwörerisch», «ängstlich», «irreführend», «gerissen», «ungerecht», «blasphemisch», «besorgt um die Zukunft», «korrupt» und «verlogen» (Übers. D.M.).

56 Mt 5,11f; 10,17,23; 23,32–36.

57 KINGSBURY, Conflict, 63. Auf Deutsch in gleicher Reihenfolge: «anklagend», «arglistig» und «hartherzig», «diffamierend», «feindlich» (Übers. D.M.).

58 KINGSBURY, Conflict, 63f. Auf Deutsch in gleicher Reihenfolge: «untreu»,

Wann beginnt die Bosheit der jüdischen Autoritäten im Matthäusevangelium? Mit Blick auf das bis jetzt noch nicht behandelte erste Auftreten der Autoritäten in der Geburtserzählung Mt 2,1–12 kann diese Frage beantwortet werden. Dort wird neben dem subtil erzählten Konflikt zwischen dem «König Herodes» und dem «neugeborenen König» geschildert, wie sich die Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes für Herodes' finstere Zwecke einspannen lassen und ihm bereitwillig ihr Wissen über den Geburtsort des Messias preisgeben (2,4–6). Ausserdem wird in der Geburtserzählung deutlich, dass die Boshaftigkeit der jüdischen Autoritäten sich in Herodes spiegelt. Denn Herodes zeigt sich wie später die jüdischen Autoritäten als «spiritually blind» (2,3), «fearful» (2,3), «conspirational» (2,7), «guileful» und «mendacious» (2,8), «murderous» (2,13), «wrathful» (2,16) und «apprehensive of the future» (2,16).⁵⁹

Insofern «beginnt» die Bosheit der jüdischen Autoritäten gleich bei ihrem ersten Auftritt und sie findet in Herodes ihr Gegenstück im Evangelium. Die jüdischen Autoritäten stehen mit ihm, dem falschen jüdischen König, der viele böse Eigenschaften an den Tag legt, auf einer Linie. Insofern nimmt die Geburtserzählung die moralische Bewertung der Gegner Jesu in Mt 12,34 vorweg.

1.2.3 Die Stellung des Volkes im Konflikt Jesu mit seinen Gegnern

In der bisher beschriebenen Konfliktgeschichte des Matthäusevangeliums und der Darstellung der Gegner Jesu wurde die Stellung des Volkes, bzw. der Volksmengen in diesem Konflikt noch nicht berührt. Diese Frage muss aber hier, wenn auch nur kurz, thematisiert werden. Gehört das Volk auf die Seite der jüdischen Autoritäten und gilt die z. T. sehr scharfe Polemik (vgl. nur 3,7; 12,34; 15,14; 23,13ff) auch ihnen? Dies würde bedeuten, dass Matthäus mit dem jüdischen Volk abgeschlossen hätte und dieses als durch die «Heiden» oder die Kirche ersetzt angesehen hat. Oder steht es auf der Seite der Jünger, welche trotz vielfältigen Unverständnisses Jesu nachfolgen? Ein kurzer Durchgang durch die wichtigsten Stellen zeigt, dass das Volk sicher nicht zu den jüdischen Autoritäten zu zählen ist, dass es aber auch nicht einfach ohne Weiteres zum

«nachlässig», «unbarmherzig», «ruhmsüchtig», «ängstlich» und «manipulativ» (Übers. D.M.).

⁵⁹ Auch diese Liste stammt aus KINGSBURY, Conflict 65. Auf Deutsch in gleicher Reihenfolge: «geistlich blind», «ängstlich», «verschwörerisch», «arglistig» und «verlogen», «mörderisch», «zornig» und «besorgt um die Zukunft» (Übers. D.M.).

erweiterten Jüngerkreis gezählt werden darf. Die Antwort muss daher differenziert sein.

Das Volk, das in Kontakt mit Jesus tritt, bzw. Zielgrösse seiner Sendung ist, wird im Matthäusevangelium 46-mal mit ὄχλος/ὄχλοι,⁶⁰ 9-mal als λαός⁶¹ und dreimal mit ἔθνος⁶² bezeichnet. Im synoptischen Vergleich fällt bei der Prüfung dieser Stellen auf, dass Matthäus darauf bedacht ist, zwischen den jüdischen Autoritäten und den Volksmengen zu trennen. So ist in Mt 3,7 die Schelte des Täufers nicht an die ὄχλοι (Q 3,7), sondern an die redaktionell eingefügten Pharisäer und Sadduzäer gerichtet. Noch deutlicher wird diese Trennung in beiden Versionen der Beelzebul-Perikope: Während in Mt 9,32–34 die ὄχλοι staunen (9,33), polemisieren *die Pharisäer* gegen Jesus (9,34), nicht mehr wie noch in Q 11,14f *einige vom Volk* (τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν). In Mt 12,22–24 keimt ob der Heilung des Besessenen bei den ὄχλοι die Einsicht auf, ob dieser nicht der Sohn Davids sei (12,23), während wiederum die Pharisäer – diesmal explizit als Reaktion auf die Einsicht der Volksmengen – auf den Beelzebul verweisen (12,24). In Mt 12,38 wird die Zeichenforderung in direkter Rede von «einigen Schriftgelehrten und Pharisäern» vorgebracht und die nachfolgende Schelte in 12,39 wird als unmittelbare Explikation dieses Vorwurfs an die Autoritäten verstanden.⁶³ In Mt 15,1–20 bewirkt Matthäus durch die Bearbeitung seiner Markusvorlage, dass das Jesaja-Zitat nun nicht mehr die Autoritäten *und* das Volk trifft (wie noch in Mk 7,1–7) sondern *nur* noch die Pharisäer und Schriftgelehrten (15,1).⁶⁴ Das bleibt auch in der Passionsgeschichte so, auch da ist keine zweckgebundene Gemeinschaft mit den Autoritäten gegen Jesus auszumachen: Die ὄχλοι werden höchstens von ihnen angeführt (26,47.55).⁶⁵ Sie sind nur noch Grund, dass die

⁶⁰ Mt 4,25 – 5,1; 7,28; 8,1.18; 9,8.33.36; 11,7; 12,15.23.46; 13,2.34.36; 14,5.13–15.19.22–23; 15,10.30–33.35–36.39; 17,14; 19,2; 20,29.31; 21,8–9.11.26.46; 22,33; 23,1; 27,15.20.24. Nicht im Sinne von Volk/Volksmengen wird ὄχλος in 9,23.25 verwendet.

⁶¹ Mt 1,21; 2,6; 4,16.23; 13,15; 15,8; 26,5; 27,25.64, davon viermal in einem Schriftzitat. Nicht dazu gehören die Vorkommen von λαός in der Wendung γραμματεῖς/πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ (2,4; 21,23; 26,3; 26,47; 27,1).

⁶² Mt 4,15; 12,18.21, allerdings jeweils in Schriftzitat. In 6,32; 10,5.18; 20,19.25; 24,7 wird ἔθνος dagegen klar als Bezeichnung für Heiden verwendet, in der Wendung πάντα τὰ ἔθνη (24,9.14; 25,32; 28,19) sind dagegen alle Völker (d. h. Juden wie Heiden) im Blick. In 21,43 ist mit grosser Wahrscheinlichkeit eher an die Bedeutung von ἔθνος als «Klasse, Schicht» gedacht, vgl. LIDDELL/SCOTT, Lexicon, 480.

⁶³ Vgl. GIELEN, Konflikt, 142f; KONRADT, Israel, 238f.

⁶⁴ Die Pharisäer werden zudem durch den Einschub 15,12–14 zusätzlich diskreditiert.

⁶⁵ Allerdings geht es hier nicht um eine Volksmenge im Sinne der übrigen Stellen, sondern eher um den verlängerten Arm der jüdischen Autoritäten.

Autoritäten nicht schon früher gegen Jesus vorgehen (Mt 26,4f, vgl. 21,26.46)⁶⁶ und sie werden in einer Prozesspause dazu überredet, den Tod Jesu zu fordern (27,20).

Trotz dieser deutlichen Trennung zwischen Volksmengen und Autoritäten und der vielfach positiven Reaktionen der Volksmengen auf Jesus (z. B. 7,28; 12,34) sind die Volksmengen deswegen aber noch keine Jünger. Denn Matthäus grenzt die Volksmengen ebenso deutlich von den Jüngern ab, wie die Volksmengen von den Autoritäten. So ist der Ausspruch Jesu «Siehe, meine Mutter und meine Brüder» in Mt 12,49 nur an die Jünger gerichtet. Damit werden die Adressaten deutlich enger gefasst als bei Markus, wo die Angesprochenen «die im Kreis sitzenden» sind (Mk 3,34). Den Jüngern ist zudem nach Mt 13,10–17.36 höhere Einsicht in die Lehre Jesu gegeben als dem Volk. Diese matthäische Unterscheidung belegen auch die auffällige separate Nennung von Volk und Jünger in Mt 23,1, sowie die Notiz in 27,64, dass die Hohenpriester und Pharisäer den Einfluss der Jünger auf das Volk auch nach der Auferstehung befürchten.

In Bezug auf die Volksmengen ist noch auf eine weitere wichtige matthäische Unterscheidung hinzuweisen – wenn auch nur in äusserster Kürze. Nämlich auf den Umstand, dass Matthäus auch die Volksmengen selber differenziert. So ist gibt es bei ihm einen galiläischen, Jesus wohlgesinnten ὄχλος, während es in der Passionsgeschichte einen Jerusalemer ὄχλος gibt, der Jesus feindlich eingestellt ist. Zu Letzterem gehört der ὄχλος der Gethsemane-Perikope (Mt 26,47.55),⁶⁷ zu Ersterem z. B. jene ὄχλοι, welche in Mt 12,23 erste Einsicht über die Identität Jesu zeigen.⁶⁸

⁶⁶ Die Nebeneinanderstellung der für die Schriftgelehrten (vgl. Mk 14,1; Lk 22,2) eingefügten πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ in Mt 26,4 und deren Absicht, Jesus am Volk (λαός, 26,5) vorbei zu töten, ist ein geradezu ironisches Beispiel dafür, dass für Matthäus die Ältesten jegliche Legitimation im Volk verloren haben.

⁶⁷ Im Weiteren gehört zum Jerusalemer ὄχλος die Menge, die vor Pilatus den Tod Jesu fordert (27,20–25), wahrscheinlich ist auch in 27,39 an dieselbe Gruppe zu denken. In 27,25 wird diese – im Gegensatz zu 27,20 und 27,24, wo von den ὄχλοι, bzw. dem ὄχλος die Rede ist – auffälligerweise mit λαός bezeichnet. Doch anstatt dieser Wortwahl all zu viel theologische Bedeutung zuzumessen, als hätte damit Matthäus das heilsgeschichtliche Schicksal Israels negativ besiegelt (so aber STRECKER, Weg, 115–117; FRANKEMÖLLE, Jahwebund, 210 [widerrufen in Mt II, 484f]; KINGSBURY, Conflict, 71f; u. a.), dürfte damit dieselbe Menschenmenge gemeint sein wie in 27,20.24. Die alternative Wortwahl dürfte darin begründet sein, dass in 27,25 auch die Autoritäten inbegriffen sind. Λαός in 27,25 steht insofern in einer Linie zu 26,5. Vgl. RUNESSON, Rethinking, 119f Anm. 83; SALDARINI, Community, 32–33; DAVIES/ALLISON, Mt III, 592; KONRADT, Israel, 168–180.

⁶⁸ Im Weiteren ist es das galiläische Volk, das Jesus nachfolgt (4,25; 8,1; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29; 21,9), von seiner Lehre entzückt ist (7,28f, vgl. 21,23; 26,55), ihn aufsucht, um Heilung zu erfahren (4,23f; 8,16; 9,35; 12,15; 14,14; 15,30; 19,2), ihn für einen

Diese matthäische Differenzierung der ὄχλοι wird in der Einzugsszene Mt 21,1–11 eingeführt: Durch den gegenüber Markus eingefügten Dialog der Pilger mit der Stadtbevölkerung (21,10f) schafft Matthäus eine Unterscheidung derer, die mit Jesus ziehen, und jenen, die trotz der Hosanna-Rufe nicht wissen, wer da kommt.

Insgesamt wird durch diese genaue und konstante Unterscheidung der Autoritäten, Jüngern und Volksmengen und ihrer je eigenen Profilierung deutlich, dass Matthäus mit seiner Polemik *ausschliesslich* auf die jüdischen Autoritäten und auf die Jerusalemer Bevölkerung, *nicht* aber auf das ganze Volk Israel zielt.

1.3 Matthäus und die «Schriften»

Zum besonderen Charakter des Matthäusevangeliums gehört seine ausgeprägte und häufige Bezugnahme auf die «Schriften».⁶⁹ Wie die anderen neutestamentlichen Autoren meint Matthäus⁷⁰ damit diejenigen Schriften, welche später in der christlichen Tradition als «Altes» oder «Erstes Testament» bezeichnet wurden. Beide Bezeichnungen sind allerdings problematisch, weil sie missverstanden werden könnten.⁷¹ Die Bezeichnung «Hebräische Bibel» umgeht diese Schwierigkeiten zwar, ist aber insofern ungenau, als viele frühe Christen ihr «Altes Testament» nicht auf Hebräisch, sondern nur auf Griechisch kannten. In historischer Hinsicht sind sie alle falsch, da es zur Zeit der Abfassung des Matthäusevangeliums noch keinen abgeschlossenen Kanon gab; also weder ein «Altes» noch ein «Neues Testament»,⁷² so wurden auch Schriften rezi-

Propheten hält (16,14; 21,11.46) und Gott lobt für seine Taten (9,8.33; 15,31).

⁶⁹ Ἡ γραφή/αἱ γραφαί sind die Standardbegriffe, mit denen neutestamentliche Autoren die jüdischen Schriften bezeichnen. (Mt: 4 [nur im pl.], Mk: 3, Lk/Apg: 4/7, Joh: 12, Briefe: 20).

⁷⁰ Die Bezeichnung «Matthäus» soll die Möglichkeit, dass ein Autorenkreis hinter dem Evangelium steht, nicht ausschliessen, sie wird hier einzig der Einfachheit halber so gewählt.

⁷¹ Der – nicht biblische – Ausdruck «Altes Testament» war ursprünglich ein antijüdischer Kampfbegriff. Deshalb wird bisweilen «Erstes Testament» verwendet, was aber wiederum im Sinne einer Rangordnung missverstanden werden könnte. Eingedenk dieser terminologischen Vorbehalte können aber beide Bezeichnungen weiterhin verwendet werden. Zur Diskussion siehe SCHNEEMELCHER, *Bibel*, 25–28; HAYS/GREEN, *Use*, 223f; WASCHKE, *Testament*, 371; ZENGER, *Einleitung*, 14–16; POKORNÝ/HECKEL, *Einleitung*, 40–43.

⁷² Der Begriff «Neues Testament» meint ein zweites Korpus von Schriften neben dem jüdischen und erschien erstmals um 200 n. Chr. bei Tertullian, wobei er durch den Begriff des «neuen Bundes» (z. B. 1Kor 11,25; Gal 4,24) schon vorberei-

piert, die später in *keinen* der erwähnten Kanons Eingang gefunden haben. Diese Tatsache gilt es sich bei der Beschäftigung mit neutestamentlichen Schriften immer wieder vor Augen zu halten.⁷³ Um diesen historischen Entwicklungen Rechnung zu tragen, wird in dieser Arbeit deshalb immer von den «Schriften» oder von der «Schrift» gesprochen, wenn damit die Situation des Matthäus gemeint ist.

Die neutestamentlichen Autoren waren von der grossen und andauernden Bedeutung der «Schrift» überzeugt, was dazu führte, dass sie das Christuserignis als «Erfüllung» derselben deuteten.⁷⁴ Dies trifft in besonderer Masse für Matthäus zu, der das Moment der Erfüllung der Schrift wie kein anderer Evangelist betont, indem er die so genannten «Erfüllungszitate»⁷⁵ einfügt.⁷⁶ Diesen Erfüllungszitaten wurde in der Forschung enorme Aufmerksamkeit geschenkt.⁷⁷ Doch sie stellen nur den augenfälligsten Teil der matthäischen Schriftrezeption dar und es wäre

tet war, s. SCHINDLER, Kanon, 768; SCHNEEMELCHER, Bibel, 27f. Erste Anzeichen für eine Vorform eines neutestamentlichen Kanons sind in 2Petr 3,15f (vgl. 1Tim 5,18) greifbar, wo von einer Sammlung von Paulusbriefen die Rede ist (ca. 90–130 n. Chr., vgl. FELDMEIER, Petrusbriefe, 1179; GUTHRIE, Introduction, 843–845; POKORNÝ/HECKEL, Einleitung, 702–704; GIELEN, Petrusbrief, 515–517).

⁷³ Vgl. MEEKS, Hermeneutics, 182: «That the Christian movement existed once without the canon which later became constitutive of it is a fact whose hermeneutical significance has not, even now, fully impressed itself on our theology».

⁷⁴ Das Motiv der Erfüllung der Schrift(en) durch Jesus kommt denn auch oft vor im Neuen Testament: Mk 14,49; (15,28), vgl. 7,6f; Lk 4,21; 18,31; 22,37; 24,44; Joh 12,38–40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36, vgl. 2,17; Apg 1,16; 3,18; 13,27.29.33, vgl. Röm 9,28; 10,4. Vgl. GUTHRIE, Introduction, 1034: «Because of the conviction that there was a continuity between the Old and New, the early Christians sought out the incidents which emphasized fulfilment». Siehe auch EVANS, Old Testament.

⁷⁵ Diese werden auch «Reflexionszitate» genannt, um sie von sog. «Kontextzitate» zu unterscheiden. Der Begriff «Erfüllungszitate» nimmt aber das Verb *πληρόω* aus den Einleitungsformeln auf und kommt somit inhaltlich dem theologischen Anliegen des Matthäus näher (vgl. ROTHFUCHS, Erfüllungszitate, 20f; VAN CANGH, Bible, 493. Ferner KNOWLES, Scripture, 72f).

⁷⁶ Zu den zehn Erfüllungszitaten gehören 1,22f; 2,15; 2,17f; 2,23; 4,14–16; 8,17; 12,17–21; 13,35; 21,4f; 27,9f. Diese zeichnen sich aus: 1., durch die einheitliche Einleitungsformel *ἵνα/τότε πληρωθῆ/ ὅπως ἐπληρώθη + (ὑπὸ κυρίου) διὰ (Ἡσαΐου/Ἰερεμίου) τοῦ προφήτου + λέγοντος*, 2. als Worte des Erzählers, und 3., durch ein darauf folgendes wörtliches Zitat. Ähnliche Formulierungen in 2,5f; 3,3; 13,14f; 26,31.54.56 weichen von mindestens einem dieser Punkte ab. Die Textvariante in 27,35 (= Joh 19,24) ist deutlich jünger.

⁷⁷ Monographien: ROTHFUCHS, Erfüllungszitate; SOARES PRABHU, Formula Quotations; MILER, Citations; STENDAHL, School; BEATON, Christ (zu Mt 12,17–21). Aufsätze (in Auswahl): O'ROURKE, Fulfillment; PESCH, Gottessohn; VAN SEGBROECK, Citations; FRANCE, Formula-Quotations; MENKEN, Interpretation; VAN CANGH, Bible.

verkürzt, die besondere Bedeutung der Schrift für Matthäus nur an ihnen festmachen zu wollen.⁷⁸ Das NT Graece von Nestle/Aland zählt in der 27. Aufl. (1993) für Matthäus 60 Zitate und 515 Anspielungen auf das Alte Testament, die 28. Aufl. (2012) zählt 56 Zitate und 548 Anspielungen.⁷⁹ Bei Lukas, Markus und Johannes sind es deutlich weniger.⁸⁰ Neben diesen blossen – und für sich genommen noch nicht hinreichenden – Statistiken gibt es im Matthäusevangelium aber auch inhaltliche Anhaltspunkte für die besondere theologische Relevanz der Schriften. Geradezu programmatisch dafür ist Jesu Aussage in Mt 5,17f:

«Meint nicht, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, ich bin nicht gekommen, um aufzulösen, sondern um zu erfüllen (*οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι*). Amen, denn ich sage euch: Bis der Himmel und die Erde vergehen, vergeht nicht ein Jota oder ein Strichlein vom Gesetz, bis alles geschehen ist.»

Wenn diese Aussage in irgend einer Weise für das ganze matthäische Schriftverständnis ausgewertet werden kann, dann kann die fortdauernde theologische Bedeutung der Schriften für Matthäus (und für die matthäische Gemeinde) nicht hoch genug eingeschätzt werden. Für diese Hochschätzung der Schrift gibt es im Text auch ausserhalb der Bergpredigt viele Beispiele. So nehmen die ersten beiden Worte des Evangeliums, *βίβλος γενέσεως*, die Worte aus Gen 2,4; 5,1 auf. Und im letzten Vers (28,20, vgl. 1,21; 18,20) wird das alttestamentliche Motiv des Mitseins Gottes (z. B. Gen 26,3.24; 28,15; Jes 7,14; 8,8) christologisch entfaltet. Die Verwendung der Schrift ist dabei prioritär darauf ausgerichtet, das Leben und Wirken Jesu als im Einklang mit der Schrift und als deren Vollendung darzustellen.

«Matthew's emphasis on prediction and fulfilment has an evidently apologetic thrust: this rhetorical tactic seeks to validate claims about the identity of Jesus by grounding them in Israel's authoritative texts.»⁸¹

⁷⁸ Zu Recht betont SENIOR (Lure, 89–115), dass für eine umfassende Würdigung der matthäischen Schriftrezeption nicht nur die Erfüllungszitate beachtet werden dürfen. Ähnlich STANTON, *Matthew*, 205–207; DERS., *Gospel*, 346.

⁷⁹ Gezählt am Kanon der LXX, vgl. NESTLE/ALAND²⁷, 772–806; NESTLE/ALAND²⁸, 836–878. Mt 2,23 ist zwar von Matthäus ausweislich der Erfüllungsformel ebenfalls als Zitat gemeint, aber nicht eindeutig zuweisbar und daher nicht mitgezählt. Eine Statistik herzustellen ist schwierig, da es bei der Zuweisung von Zitaten auf eine matthäische Textstelle viel Ermessensspielraum gibt. Die angegebenen Zahlen (v. a. der Anspielungen) sind daher mit Vorsicht zu geniessen. Vgl. SENIOR (Lure, 89), der 61 Zitate und 294 Anspielungen zählt.

⁸⁰ Anzahl Zitate nach NESTLE/ALAND²⁸: Mk: 26, Lk: 26, Joh: 14.

⁸¹ HAYS, *Gospel*, 167, vgl. a. a. O., 168: «Israel's sacred history is presented by Matthew as an elaborate figurative tapestry designed to point forward to Jesus and

Dies wird am Anfang des Matthäusevangeliums deutlich, wo Jesus (der Messias) als Sohn Davids und Sohn Abrahams bezeichnet wird, und damit in die grosse Heilsgeschichte Israels hineingestellt wird. Als Messias wird er sein Volk retten von seinen Sünden (1,18.21). Für diese (und noch viele weitere) Charakterisierungen Jesu schöpft Matthäus aus dem reichen Schatz der Schriften Israels, immer mit dem Ziel, die göttliche Sendung und Identität Jesu herauszustreichen.

Diese besondere Profilierung Jesu durch die Schriften ist schon oft untersucht worden und steht in dieser Untersuchung nicht im Zentrum. Denn es gibt einige Hinweise darauf, dass Matthäus nicht nur Jesus, sondern auch dessen Konflikte mit den jüdischen Autoritäten (vgl. Kap. 1.1) als von der Schrift her vorgezeichnet versteht. Das bedeutet: Nicht nur Jesus, sondern auch dessen Gegner stellen für Matthäus eine «Erfüllung» der Schrift dar. So benutzt Matthäus oft Material aus der Schrift, um die Gegner Jesu zu charakterisieren: In Mt 15,7–9 lässt Matthäus Jesus in einem Streitgespräch LXX Jes 29,13 zitieren, wobei $\acute{\omicron}$ $\lambda\alpha\acute{\omicron}\varsigma$ $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ im Kontext auf die Pharisäer und Schriftgelehrten zu beziehen ist. In Mt 27,43 verspotten die versammelten Ältesten, Hohenpriester und Schriftgelehrten (vgl. 16,21) Jesus am Kreuz mit den Worten aus Ps 22(21),9. Dabei ist es sehr bedeutsam, dass dieser Psalm auch im nahen Kontext (27,29.35.39.46) verwendet wird. Die beiden Erfüllungszitate Mt 2,17f (die Klage Rahels aus Jer 31,15 wird auf den Kindermord des Herodes bezogen) und Mt 27,9f (die 30 Silberstücke aus Sach 11,13 – obwohl als Jeremia-Zitat angekündigt – werden auf die Hohenpriester angewandt) unterstreichen die zentrale Rolle der Schrift. Mt 2,17f und Mt 27,9f zeigen zudem, dass Jeremia für Matthäus ein besonders wichtiger Prophet war: Matthäus ist der einzige Evangelist (der einzige Autor des Neuen Testaments überhaupt), der Jeremia namentlich erwähnt (gleich dreimal: 2,17; 16,14; 27,9), dabei ist die redaktionelle Einfügung des Prophetennamens in Mt 16,14 besonders auffällig.

Nur schon diese kurzen Andeutungen zeigen, dass im Matthäusevangelium nicht nur das Leben Jesu als Erfüllung der Schriften dargestellt wird, sondern die Gesamtkonfiguration der Geschichte Jesu inklusive der feindlichen Reaktionen der jüdischen Autoritäten eine Erfüllung der Schriften darstellen. *Alles* ist von den Schriften vorhergesagt: Jesus Leben, Sterben und Auferweckung sowie die feindlich Haltung der jüdischen Autoritäten, welche Jesu Führungsanspruch nicht akzeptieren wollten und ihn stattdessen als ein zu beseitigendes Hindernis betrachteten. Dem Propheten Jeremia kommt dabei eine besonders wichtige Rolle zu.

his activity».

1.4 Matthäus und seine Quellen

Das Matthäusevangelium besteht zu 47,8% (8751 Wörter) aus Material, welches auch im Markusevangelium steht. Insgesamt kommen damit 79,0% des Markusstoffs bei Matthäus vor,⁸² an einigen Stellen sogar fast wortwörtlich (z. B. Mt 15,32–39; 16,24–28). In den Kapiteln 3–4 und 12–28 stimmt zudem die Anordnung des Stoffes mit jener des Markusevangeliums überein.⁸³ Nur in Kap. 5–11 ordnet Matthäus seine Darstellung unabhängiger an. In das gemeinsame Material sind bei Matthäus noch viele weitere Verse eingefügt, welche sowohl in der Abfolge wie auch im Wortlaut mit Material aus dem Lukasevangelium übereinstimmen. Diese 234 Verse – hauptsächlich Aussprüche Jesu – machen 21,6% des Matthäusevangeliums aus.⁸⁴ Als Erklärung für diesen Befund, der durch eine Zusammenschau der Evangelien zustande kommt, hat sich in der neutestamentlichen Wissenschaft die so genannte *Zweiquellentheorie*⁸⁵ weitgehend durchgesetzt. Sie erklärt die grosse Nähe zwischen Matthäus und Markus damit, dass Matthäus für seine Jesuserzählung das Markusevangelium als Vorlage benutzte. Die nichtmarkinischen Übereinstimmungen mit Lukas werden auf eine weitere Quelle («Logienquelle» oder nur «Q»⁸⁶ genannt) zurückgeführt, welche Matthäus (und Lukas) zur Verfügung stand. Trotz des nach wie vor hypothetischen Charakters der

82 Angaben nach MORGENTHALER, Synopse, (89).327. Nur sieben kurze Markusperikopen fehlen bei Matthäus: 1,23–28; 1,35–38; 4,26–29; 7,33–36; 8,22–26; 9,38–40; 12,(40.)41–44; Vgl. wichtige partielle Auslassungen in gemeinsamen Texten: 2,27; 3,20f; 5,3f; 7,2–5; 9,14–16.20–26; 9,49f; 12,32–34; 14,51f; 15,44.

83 Einzige Ausnahmen sind der Anschluss von Mk 3,7–10 an 1,39 in Mt 4,23–25 und der Zusammenzug von Mk 11,12–14 und 11,20–24 in Mt 21,18–22.

84 MORGENTHALER, Synopse, 83.89. Das matthäische Sondergut macht 30,6% aus.

85 Erstmals im Jahre 1838 von WEISSE (Geschichte I, 1–138) aufgestellt. Aus dem synoptischen Vergleich schliesst er, «dass jene Beiden [Matthäus und Lukas, D.M.] ausser Marcus noch eine andere gemeinschaftliche Quelle benutzt haben müssen» (a. a. O., 73). Diese «gemeinschaftliche Quelle» hat dann 1907 HARNACK (Beiträge II, 88–102) erstmals zusammengestellt. Für umfangreiche Darstellungen s. GUNDRY, Introduction, 136–208.1029–1045; STUHLMACHER, Theologie I, 39–45; LUZ, Matthäusevangelium, 53–76; EBNER, Frage, 75–80 und POKORNÝ/HECKEL, Einleitung, 321–363; TUCKETT, Q, 1–39, SCHNELLE, Einleitung, 185–217 und die jeweils verzeichnete Literatur.

86 Die Verwendung der Sigle «Q» als Bezeichnung der Logienquelle geht auf WEISS (Verteidigung, 557) im Jahre 1890 zurück, vgl. die umfangreiche Diskussion dieser Frage bei NEIRYNCK, Symbol Q, 684–689 und DERS., Once More, 689f.

Quelle «Q» – daran erinnert M. Hengel eindringlich⁸⁷ – wird die Existenz einer solchen Quelle in der Forschung heute mehrheitlich anerkannt.

Nach wie vor sehr kontrovers diskutiert wird allerdings die Frage nach der Beschaffenheit von Q: Hat Q nur *mündlich*⁸⁸ existiert, oder gab es sie *schriftlich*?⁸⁹ Für eine mündliche Existenz spricht, dass bis heute keine Q-Manuskript gefunden wurde. Die Differenzen der Q-Passagen in Matthäus und Lukas werden dann als Folge der Mündlichkeit betrachtet. Für eine schriftliche Existenz sprechen die weitgehenden Übereinstimmungen von Wortlaut und Abfolge der matthäischen und lukanischen Doppelüberlieferungen. Die Unterschiede des Q-Stoffes bei Matthäus und Lukas werden hier durch die Verwendung von je verschiedenen Q-Rezensionen begründet. Eine Entscheidung dieser Frage ist in dieser Arbeit nicht möglich. Ausserdem würde ein rigides Entweder-Oder in dieser Frage nicht weiterhelfen, weil «Schriftlichkeit wesentlich im Dienst der Mündlichkeit stand und darum die Weise der Abfassung von Texten beeinflusste».⁹⁰

Die Zweiquellentheorie hat trotz ihrer starken Verbreitung auch ihre Schwächen. Dazu gehören die so genannten «Minor Agreements», gemeint sind kleine Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas im Markusstoff gegen Markus.⁹¹ Diese werden entweder als voneinander unabhängige, aber zufällig übereinstimmende Bearbeitungen durch Matthäus und Lukas angesehen⁹² oder als Folge der Verwendung eines Markusevangeliums, welches einen anderen Text als das kanonische bot.⁹³ Während die breite Streuung der Minor Agreements eine unab-

87 «Über keine neutestamentliche Hypothese ist so viel vermutet und so wenig wirklich überzeugend begründet worden wie über «Q.»» (HENGEL, Evangelien, 279 Anm. 823).

88 JEREMIAS, Hypothese, 92; BAUM, Faktor, vi.386; DUNN, Jesus, 147–149.231–254; DERS., Q¹ (grösstenteils mündlich); ähnlich HORSLEY, Renewal, 294f (Q ist mündlich zusammengestellt und später verschriftlicht worden); DIBELIUS (Formgeschichte, 236) nennt Q lieber eine «Schicht» als eine «Schrift».

89 Dies ist die Mehrheitsmeinung, s. exemplarisch: FLEDDERMANN, Q, 41–68; HEIL, Einleitung, 15–28; KLOPPENBORG, Formation, 41–88; DERS., Q, 55–111.

90 SCHRÖTER, Erinnerung, 50, der Mündlichkeit und Schriftlichkeit nicht gegeneinander ausspielen möchte. Vgl. dazu auch DUNN, Oral Memory, 317–325.

91 Es gibt rund 770 solche gemeinsamen Änderungen, Auslassungen und Zusätze. Vgl. die Listen bei NEIRYNCK, Agreements 1974, 55–195; DERS., Agreements 1991a, 11–91; ENNULAT, Agreements, 472–594 (er zählt rund 1000 Übereinstimmungen, a. a. O., 417). Zur Schwierigkeit der Zählung vgl. BORING, Problem, 592f.

92 NEIRYNCK, Agreements 1991b, 25–63.

93 FUCHS (Spuren, 7–32) postuliert als Erklärung für die Minor Agreements, dass Matthäus und Lukas einen «Deuteromarkus», eine grundsätzliche Revision des Markusevangeliums «im Sinn einer Zweitaufgabe» (a. a. O., 18), benutzt haben. Andere (ENNULAT, Agreements, 418; LUZ, Mt I, 50 u. ö.; BORING, Problem, 617) gehen von einer *Markusrezension* aus.

hängige Redaktion durch Matthäus und Lukas unwahrscheinlich macht, würde die Annahme von verschiedenen Versionen des Markusevangeliums einen Grossteil des durch die Minor Agreements gestellten Problems lösen. Allerdings ist es sehr schwierig, für verschiedene Markusversionen einen historischen Ort zu finden. Einfacher anzunehmen ist deshalb, bei Q und beim Markusevangelium mit einer mündlichen Tradition zu rechnen, welche die schriftliche begleitet hat. Die Frage der mündlichen Tradition ist in neuester Zeit wieder stärker in den Fokus der Forschung gerückt.⁹⁴ Viele Minor Agreements könnten ausserdem auf Doppelüberlieferungen zurückzuführen sein, d. h. Matthäus folgt zwar der Reihenfolge des Markus, aber der Form von Q.

Die berechtigte Kritik an der klassischen Zweiquellentheorie durch das Problem der Minor Agreements machte Verfeinerungen an der Grundidee nötig, nicht aber ihre Abschaffung. Denn durch entsprechende Anpassungen löst sie das synoptische Problem weiterhin besser als andere Erklärungen.⁹⁵ In dieser Arbeit wird deshalb von der weitgehenden Richtigkeit der Zweiquellentheorie ausgegangen. Sie wird im Sinne von J. Schröter als ein «heuristisches Instrumentarium, das nicht als starre Benutzungshypothese gehandhabt werden sollte», verstanden.⁹⁶ Jeder Lösungsvorschlag des synoptischen Problems sollte sich zudem daran messen, ob er historisch plausibel ist, d. h. ob damit eine angemessene Autoren- und Gemeindesituation vorstellbar ist.

Die Verwendung von Markus und Q durch Matthäus sollte man sich also nicht mechanisch vorstellen, weil verschiedene Erklärungen für Abweichungen in Frage kommen. Ein synoptischer Vergleich ist aber gerade deshalb *unverzichtbar* für die Erfassung der Neu- bzw. Andersakzentuierungen des Materials durch Matthäus. Durch den synoptischen Vergleich wird nämlich deutlich, dass Matthäus eine neue Jesusgeschichte mit neuen Schwerpunkten geschaffen hat.⁹⁷ Eine solch geartete

⁹⁴ Z. B. BAILEY, Tradition, 34–54; BYRSKOG, Jesus, 331–349; DERS., Story 107–144; WRIGHT, Jesus, 133–137; DUNN, Jesus, 192–254; HENGEL, Evangelien, 274–353; BAUCKHAM, Jesus, 240–289; BAUM, Faktor, 382. Vgl. auch die unter Anm. 88, S. 21 Genannten. Kritisch: STEGEMANN, Jesus, 136–140.

⁹⁵ Dazu gehören die Urevangeliumshypothese (hebräisches Urevangelium als Vorlage für die Anderen), die Griesbach/Farmer-Hypothese (Matthäuspriorität) und die Farrer/Goulder-Hypothese (Lukas benutzte Markus und Matthäus). Eine Weiterentwicklung der Zwei- zu einer Art «Dreiquellentheorie» (Matthäus kannte neben Markus und Q auch Lukas, bzw. Lukas kannte Matthäus) vertreten MORGENTHALER, Synopse, 300–312, bzw. HENGEL, Evangelien, 274–353; GUNDRY, Mt, 5.

⁹⁶ SCHRÖTER, Bemerkungen, 92.

⁹⁷ Vgl. dazu KONRADT (Matthäus, 211–234), der die matthäische Redaktion

diachrone Betrachtung des Matthäusevangeliums setzt aber eine synchrone Betrachtung voraus, in welcher das Matthäusevangelium als *Erzählung*⁹⁸ gelesen wird. Dabei wird das Matthäusevangelium als Ganzes gelesen und die Aufmerksamkeit nicht nur auf die matthäischen Änderungen gegenüber Markus gerichtet, sondern auf den ganzen Text des Matthäus.⁹⁹ Dies wird auch der Gattungsbestimmung des Matthäusevangeliums als βίος (vgl. Kap. 1. 1) besser gerecht.

Neben dem Markusevangelium und Q standen Matthäus noch weitere Quellen zur Verfügung. Dazu gehören einerseits (mündliche oder schriftliche) Quellen für das matthäische Sondergut (z. B. Mt 1–2; 25,1–13,31–46; 28,16–20), und andererseits alttestamentliche Schriftrollen. Letzteres legen die vielen wörtlichen Zitate und sonstigen Anspielungen auf alttestamentliche Schriften nahe (vgl. dazu Kap. 1. 3). Allerdings ist umstritten, *welche* Schriften dazu gehörten: U. Luz meint, dass Matthäus nur eine Jesaja-Rolle zur Verfügung stand und die alttestamentlichen Zitate entweder aus dem Kopf oder aus «christlichen Quellen» schöpfte.¹⁰⁰ M. Menken geht davon aus, dass Matthäus ein revidierter Septuaginta-Text von Jesaja, Jeremia, dem Zwölfprophetenbuch und den Psalmen zur Verfügung stand, während er einen unrevidierten Text für das Deuteronomium hatte.¹⁰¹ Gemäss M. Boismard folgt Matthäus bei Zitaten aus dem Buch Daniel dem Text Theodotons, bei sonstigen alttestamentlichen Büchern allerdings der Septuaginta, allerdings korrigiere er diese Zitate bei Abweichungen vom hebräischen Text.¹⁰² R. Gundry wiederum meint, dass Matthäus nur dort nach dem Text der Septuaginta zitiert, wo er die Zitate von Markus übernommen hat, überall sonst seien Einflüsse von hebräischen, aramäischen, syrischen und griechischen Übersetzungen spürbar.¹⁰³ Diese Meinungen zeigen exemplarisch, dass in dieser

im Grunde darin begründet sieht, dass Matthäus die markinische Jesusgeschichte «an für ihn zentralen Stellen theologisch als *inakzeptabel* betrachtet» (a. a. O., 234, Hervorhebung D. M.) und die markinische Jesusgeschichte mit seiner eigenen zurückzudrängen versucht.

⁹⁸ Vgl. exemplarisch: LUZ, Jesusgeschichte, 11–17; POPLUTZ, Welt, 33–56.

⁹⁹ Vgl. STANTON, Gospel, 41f und HUIZENGA, Isaac, 73: «One may read for authorial intention, but only after taking note of *all* that the author actually put on the papyrus, as it were» (Hervorhebung D. M.).

¹⁰⁰ LUZ, Mt I, 191.

¹⁰¹ MENKEN, Bible, 282. Aus diesen Schriftrollen schöpfte er auch den Text für die Erfüllungszitate (a. a. O., 10).

¹⁰² BOISMARD, Testament, 253f.

¹⁰³ GUNDRY, Use, 174–178: «It is perfectly possible that the first evangelist was his own targumist, ranging with easy familiarity from one textual tradition to another» (178). Das hat für ihn auch Konsequenzen für das synoptische Problem, speziell bei der Datierungsfrage (178–185).

Frage kein Forschungskonsens besteht. Allerdings scheint m.E. allein die schiere Menge von Zitaten und Anspielungen im Matthäusevangelium und zudem der enorme Betonung des Stellenwertes der Schriften darauf hinzuweisen, dass Matthäus Zugang zu Schriften mindestens im Umfang von M. Menkens Vorschlag gehabt hat. Welche Textform diese Schriftrollen boten, ist wegen der Offenheit des Bibeltextes im ersten Jahrhundert n. Chr. nicht einfach zu bestimmen, es gab verschiedene griechische und hebräische Textformen, die nebeneinander existierten.¹⁰⁴ Es kann deshalb sein, dass eine LXX-Variante älter ist als MT. Eine pauschale Beantwortung dieser Frage ist nicht möglich, stattdessen bedarf es einer genauen Analyse der einzelnen Texte und der jeweiligen Schriftverwendung.

Um einen konkreten Schriftbezug feststellen zu können (in welcher Form auch immer), ist ein Instrumentarium nötig, welches dies zulässt. Das nächste Unterkapitel soll diese Fragen der Methodik klären.

1.5 *Methodik*

Wie oben kurz skizziert ist das Matthäusevangelium stärker als die anderen synoptischen Evangelien als Konfliktgeschichte aufgebaut und bezieht sich stärker auf die jüdischen Schriften (s. Kap. 1.1 und Kap. 1.3). Diese (älteren) Forschungsergebnisse werden in dieser Arbeit vorausgesetzt. Ziel dieser Arbeit ist es nun zu zeigen, *wie* Matthäus die Schrift einsetzt und sie zur Charakterisierung der Gegner Jesu verwendet. Um dieses Ziel zu erreichen und die hier vertretenen Ausgangspunkte zu reflektieren, bedarf es zuerst einer Klärung der methodischen Grundlagen. Dazu gehören Überlegungen zum vermuteten Kommunikationszusammenhang des Matthäusevangeliums sowie die Erarbeitung von Kriterien zur Erkennung und Interpretation von Schriftbezügen.

¹⁰⁴ Vgl. dazu HAGNER, Old Testament, 82–90; WILCOX, Text form, 193–195.

1.5.1 Das Matthäusevangelium als historischer Kommunikationsvorgang

«Die Überlieferung der Worte und Taten Jesu und der Botschaft von Tod und Auferstehung ist Rezeption und Überarbeitung von Texten: Das Sinnergebnis des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu von Nazareth wurde reflektierend und aktualisierend weitergegeben.»¹⁰⁵

Was W. Egger für alle neutestamentlichen Schriften schreibt, gilt besonders für die Evangelien und damit auch für das Matthäusevangelium. Matthäus hat seine Jesuserzählung auf der Grundlage des Markusevangeliums, Q und sonstigen Traditionen geschaffen, sie aber in mancherlei Hinsicht profiliert (vgl. Kap. 1. 4). Dabei war der Jude Matthäus selbstverständlich ein «Kind seiner Zeit», d. h. er drückte sich in seinem Lebenshorizont mit seiner begrenzten Zeichenmenge, mit den ihm zur Verfügung stehenden Sprachmitteln und innerhalb seiner Weltanschauung aus. Wie in Kap. 1. 4 gezeigt, sind dabei die heiligen Schriften des Judentums für Matthäus ein nicht hoch genug einzuschätzendes Element. Weiter spielt die Vorstellung, die er sich von seinen Leser/innen macht (diese «impliziten» Leser/innen sind nicht identisch mit den tatsächlichen Leser/innen) eine bedeutende Rolle. Wie viel Kenntnis der Jesustradition, der heiligen Schriften und sonstiger Texte aus der Umwelt setzt er voraus? Umgekehrt gefragt: Was bedeutet es, wenn er gewisse Dinge erklärt?

Anders als bei einem mündlichen Kommunikationsvorgang, in dem bei Unklarheiten der Adressat direkt beim Sprecher nachfragen kann, ist schriftliche Kommunikation wie das Matthäusevangelium eine *Einbahn*-kommunikation. Wenn ein Text einmal geschrieben ist, hat der Autor keinen Einfluss mehr darauf, auch nicht auf allfällige Missverständnisse. Als moderne Leser/innen des Matthäusevangeliums aus dem 21. Jahrhundert ist es deshalb unabdingbar, sich bewusst zu werden, dass wir *nicht* zu den von Matthäus intendierten Leser/innen gehören. Nur so ist eine historisch sachgemässe Lektüre möglich. Damit ist nichts gegen neue Bedeutungen gesagt, welche das Matthäusevangelium erhalten kann, wenn es in einem neuen Kontext gelesen wird. Jedoch haben sich diese immer wieder neu an der historischen Dimension zu messen. U. Luz spricht in diesem Zusammenhang vom durch historische Arbeit gewonnenen «Richtungssinn», welcher die «Produktion von neuem Sinn» leiten muss.¹⁰⁶ Als moderne Leser/innen des Matthäusevangeliums müs-

¹⁰⁵ EGGER, Methodenlehre, 41. Für das Folgende vgl. a. a. O., 34–40.

¹⁰⁶ LUZ, Mt II, 475f. Ähnlich schon DUNN (Word, 21): «His [the author's, D.M.] meaning is *the* meaning. And if other meanings are to be read from the text,

sen wir uns deshalb auf die Suche machen nach der Zeichenmenge, der Weltanschauung und den Sprachformen des ersten Jahrhunderts n. Chr. Je besser uns die Welt der intendierten Leser/innen bekannt ist, desto besser können wir den historischen Kommunikationsvorgang des Matthäusevangeliums verstehen. Deshalb ist für diese Arbeit über die Schriftrezeption des Matthäus ein systematischer Blick über die Grenzen des heutigen (jüdischen oder christlichen) Kanons unverzichtbar.

Diese Untersuchung der matthäischen Schriftrezeption in Bezug auf die Gegner Jesu setzt sich mit dem Konzept der «Intertextualität» auseinander. Dieses Konzept stammt aus der Literaturwissenschaft und Textlinguistik und beschäftigt sich – nur darin sind sich alle Definitionen einig – mit der Frage nach der Beziehung *zwischen* Texten.

1.5.2 Die Intertextualitäts-Debatte

1.5.2.1 *Herkunft und Geschichte des Begriffs «Intertextualität»*

Der Begriff «Intertextualität» tauchte zum ersten Mal bei Julia Kristeva (*1941) auf, einer bulgarischen Linguistin und Semiologin, die in Paris forscht und lehrt. Gegen Ende der 60er-Jahre des letzten Jahrhunderts formulierte sie in einem Aufsatz:

«[T]out texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte: A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'*intertextualité*».¹⁰⁷

Der Begriff «Intertextualität» entstand in einer Auseinandersetzung mit Michail Bachtin und dessen Begriff der «Dialogizität».¹⁰⁸ M. Bachtin hat diesen für ihn subversiven Begriff im Blick auf seine Studien über Dostoevskij, Gogol und Rabelais geschaffen und wandte sich damit gegen die «Monologizität» der Gesellschaft, Sprache und Kunst seiner Zeit, welche autoritär und hierarchisch aufgebaut waren. An den von ihm bearbeiteten Werken schätzte er, dass die Stimme des Autors nicht über

they must always be measured against his meaning» (Hervorhebung im Original).

¹⁰⁷ KRISTEVA, Mot, 146 (Hervorhebung im Original). Der Aufsatz wurde 1966 geschrieben und erschien unter dem Titel «Bakhtine, le mot, le dialogue, et le roman» in *Critique* 23 (1967), 438–465. Hier zitiert nach der Version im Sammelband *Σημειωτική* von 1969. Deutsch bei KIMMICH/RENNER/STIEGLER, *Texte*, 334–348.

¹⁰⁸ Michail Bachtin (1895–1975) war ein russischer Literaturwissenschaftler, dessen Schriften in den 20er-Jahren geschrieben, aber erst nach seiner politischen Rehabilitierung der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und übersetzt wurden. Für das Folgende vgl. LODGE, *Criticism*, 124f; PFISTER, *Konzepte*, 1–6; TEGTMEYER, *Begriff*, 51f. Vgl. die Aufsätze in HERRMANN/HÜBENTHAL, *Intertextualität*, ebenso PLONER, *Schriften*; HÜBENTHAL, *Transformation*, 28–33.

jene der Protagonisten dominiert, sondern dass die Stimmen gleichberechtigt nebeneinander stehen. Nach M. Bachtin wird dadurch der Dialog zwischen den Stimmen gefördert und die Leser/innen zur Mündigkeit erzogen. Durch diese Dialogizität können die Stimmen nicht mehr alleine stehen, sondern nur noch im Zusammenhang des ganzen Textes. Keine Äußerung, nicht einmal ein Wort kann mehr für sich alleine betrachtet werden, weil es unzertrennbar von seinem Kontext (Sprecher, Adressat) steht. Insofern ist nach M. Bachtin jeder Text in sich schon ein Dialog. Damit wird deutlich, dass der Begriff der Dialogizität M. Bachtins primär «*intratextuell*, nicht *intertextuell*»¹⁰⁹ ist.

J. Kristeva nahm M. Bachtins Begriff der Dialogizität auf und weitete ihn zur Intertextualität aus. Dies bedingte eine starke Erweiterung von M. Bachtins Theorie: War bei ihm die Dialogizität noch ein Merkmal *einzelner, bestimmter* Texte, so ist die Intertextualität Kristevas ein Merkmal *aller* Texte. Allerdings wohnt auch in Kristevas Konzept der Intertextualität dieselbe Subversivität und «ideologiekritische Sprengkraft»¹¹⁰ inne wie in Bachtins Dialogizität. J. Kristeva wandte sich mit ihrem Konzept der Intertextualität nämlich gegen das damals in Paris vorherrschende Denken des Strukturalismus.¹¹¹

1.5.2.2 Was ist «Intertextualität»?

Dass «Intertextualität» nach der Definition J. Kristevas¹¹² ein *Merkmal* eines *jeden* Textes ist, bedeutet zweierlei: Einerseits ist damit gesagt, dass die Intertextualität keine Methode, sondern eine Eigenschaft ist. Andererseits ist eine Ausweitung des Textbegriffs nötig, wenn *jedem* Text In-

¹⁰⁹ PFISTER, Konzepte, 4f (Hervorhebung im Original).

¹¹⁰ PFISTER, Konzepte, 6.

¹¹¹ Die im Strukturalismus vertretene Methode «assumes that meaning is made possible by the existence of underlying systems of conventions which enable elements to function individually as signs» (YOUNG, Text, 3, vgl. STIEGLER, Strukturalismus, 187–189; ALKIER, Intertextualität, 6f). Es geht also darum, den Sinn eines Textes *im Text selbst* und «in den Beziehungen zwischen den Elementen des Textes» (EGGER, Methodenlehre, 33) zu finden. KRISTEVA (Mot, 144) sieht Bachtin in ihrem «Kampf» gegen den Strukturalismus als Vorläufer: «Bakhtine est l'un des premiers à remplacer le découpage statique des textes par un modèle où la structure littéraire n'est pas, mais où elle s'élabore par rapport à une *autre* structure» (Hervorhebungen im Original).

¹¹² Für das Folgende s. die Darstellungen der Intertextualität bei MAI, Intertextuality, 38–41; PFISTER, Konzepte, 5–11; TEGTMEYER, Begriff, 51–56; ALKIER, Intertextualität, 3–10; SCHNEIDER, Texte, 363–365; CLAYTON/ROTHSTEIN, Figures, 17–21; HOLTHUIS, Intertextualität, 12–16; SCHMITZ, Literaturtheorie, 91–94; LACHMANN, Gedächtnis, 51–64; GIÈRE, Glimpse, 2–8; BEAL, Intertextuality, 128–130; DÜRR, Schule, 15–22; GRIFFIG, Intertextualität, 15–57; HUIZENGA, Isaac, 45–51.

tertextualität unterstellt wird. J. Kristeva tut genau dies, indem sie unter «Text» die Gesamtheit aller Sinnsysteme und kulturellen Codes versteht. Somit wird die ganze Kultur zum Text. Daraus folgt, dass es einen Text nur noch als Intertext gibt, als Symbolstruktur, die nicht aus sich selbst verständlich ist, sondern nur noch im Universum der Texte, der Kultur.¹¹³ Die Kultur steht den Texten folglich nicht mehr gegenüber, sondern wird selber wie die Literatur textuell. Vor diesem Hintergrund ist es nur konsequent, wenn für J. Kristeva der Autor eines Textes völlig in den Hintergrund tritt, und der Text *selber* produktiv wird: «Le texte est donc une *productivité*».¹¹⁴

Nachdem J. Kristeva die Intertextualität in die literaturwissenschaftliche Debatte eingeführt hatte, wurde sie zu einem «Modebegriff», der auf äusserst vielfältige Weise aufgegriffen und weiterverwendet wurde.¹¹⁵ Dies und vor allem die Aufnahme des Begriffs im Sinne von Einfluss und Quellenkritik führte dazu, dass J. Kristeva den Begriff «Intertextualität» nur wenige Jahre später durch den Begriff «Transposition»¹¹⁶ ersetzte.

J. Kristevas Konzept der Intertextualität wurde vielfältig aufgenommen und verwendet, erhielt aber auch Kritik. Bemängelt wurde vor allem, dass sich ihr Intertextualitätsverständnis nicht methodisieren lasse. Denn durch ihren total entgrenzten Textbegriff könne nicht mehr zwischen Text und Intertext unterschieden werden. Deshalb sei es auch

¹¹³ Zur Verdeutlichung dieser Konsequenz: BLOOM (Map, 3): «[T]here are *no* texts, but only relationships *between* texts» (Hervorhebung im Original) und ALKIER (Bibel, 1), der davon ausgeht, dass Texte keinen Sinn *haben*, diesen bei der Lektüre aber *ermöglichen*. Vgl. auch PFISTER, Konzepte, 12; VORSTER, Intertextuality, 26. Das hier Gemeinte nennt ECO (Lector, 15–30) «Enzyklopädie» und ALKIER (Hinrichtungen, 118; Text, 2–6 [wie C. S. Peirce]) «Diskursuniversum».

¹¹⁴ KRISTEVA, Texte, 113 (Hervorhebung im Original). Dieser Gedanke wurde durch BARTHES (Mort, 61–67) im Schlagwort «Tod des Autors» berühmt (Deutsch bei JANNIDIS, Texte, 181–193). Für Gründe des Aufkommens der Abwendung vom Autor vgl. CLAYTON/ROTHSTEIN, Figures, 12–17. Die starke Orientierung am Leser betonen auch VAN WOLDE, Intertextuality, 46–48; VORSTER, Intertextuality, 22.26.

¹¹⁵ HEINEMANN (Eingrenzung, 21) kommt auf insgesamt 48 Verwendungsweisen von Intertextualität. VAN WOLDE (Intertextuality, 43) bezeichnet den Begriff (im negativen Sinn) als «trendy». Vgl. TEGTMEYER, Begriff, 49: «Von kaum einem anderen Begriff innerhalb des literatur- und sprachwissenschaftlichen Diskurses lässt sich sagen, dass seine Bedeutung derartig umkämpft und umstritten ist». Ähnlich PLETT, Intertextualities, 4 «vogue word» und HOLTHUIS, Intertextualität, 1–3.

¹¹⁶ KRISTEVA, Révolution, 59f: «Le terme d'*inter-textualité* désigne cette transposition d'un (ou de plusieurs) système(s) de signes en un autre; mais puisque ce terme a été souvent entendu dans les sens banal de «critique des sources» d'un texte, nous lui préférons celui de *transposition*» (Hervorhebungen im Original).

nicht mehr möglich, konkrete Aussagen über Textbeziehungen zu machen. Etwas salopp formuliert: Wenn alles mit allem zusammenhängt, hängt alles auch mit nichts zusammen.¹¹⁷ Dies hat dazu geführt, dass in der Literaturwissenschaft auch bei Verwendung des Intertextualitätsbegriffs versucht wurde, den Textbegriff einzugrenzen und Intertextualität als Beziehung von *einzelnen, konkreten* Texten zu verstehen¹¹⁸. Im Zuge dieser Eingrenzung des Textbegriffs wurde zudem über die Operationalisierbarkeit von Intertextualität nachgedacht und versucht, postulierte Beziehungen zwischen Texten zu belegen (vgl. dazu Kap. 1.5.3). Obwohl viele Vertreter/innen eines eingeschränkten Intertextualitätsbegriffs vornehmlich rezeptionsorientiert arbeite(te)n, ist damit aber die Möglichkeit einer *intentio auctoris* wieder von Interesse. Jüngere intertextuelle Ansätze nach J. Kristeva wenden sich daher von der bei ihr vorherrschenden Leserfixierung ab¹¹⁹ und gewichten die Stellung des Autors wieder stärker.¹²⁰

1.5.2.3 Aufnahme der Intertextualität in die Exegese

Diese kurzen Ausführungen zeigen, dass seit der Einführung der Intertextualität durch J. Kristeva in die Literaturwissenschaft kein Konsens darüber besteht, was damit genau gemeint ist. Umso mehr ist es nötig, den Begriff für die Verwendung in der Bibelwissenschaft zu klären.

Doch noch vor der Frage, *wie* die Intertextualität in die Bibelwissenschaft aufgenommen werden könnte, muss geklärt werden, was denn an

¹¹⁷ Nach Kristeva *muss* z.B. zwischen dem Bericht über Roger Federers 6. Wimbledon-Sieg und der Bedienungsanleitung einer Waschmaschine eine intertextuelle Relation bestehen. Dieses (konstruierte!) Beispiel zeigt auf, dass mit Kristevas Verständnis von Intertextualität der Beliebigekeit Tür und Tor geöffnet ist. Vgl. HOLTHUIS, Intertextualität, 22f; TEGTMEYER, Begriff, 56f; HELBIG, Intertextualität, 58.

¹¹⁸ Z.B. HEINEMANN, Eingrenzung, 32f, DÜRR, Schule, 22–26. Für einen Überblick s. PFISTER, Konzepte, 11–20. Damit wird eine Rückkehr zum Textbegriff des Strukturalismus vollzogen.

¹¹⁹ Eine zu starke Leserorientierung führt letzten Endes dazu, dass ein Text nur ein Text ist, wenn er gelesen wird, womit der Text aufgehoben wird. Vgl. HEINEMANN, Eingrenzung, 33f; JANNIDIS/LAUER/MARTINEZ/WINKO, Autor, 24.

¹²⁰ Für einen Überblick der «Wiedergeburt des Autors» s. WOLF (Leben, 390–405), der sich zwar gegen Barthes stellt, aber für ein Nebeneinander des Lesers und des Autors plädiert; JANNIDIS/LAUER/MARTINEZ/WINKO, Rede, 3–35; FRIEDMAN, Weavings, 146–180. Letztere versucht zudem, die Positionen Kristevas und Barthes' sozialgeschichtlich einzuordnen. Vgl. auch CROWE (Son, 25f), der unintendierte Anspielungen auf die Schrift als auktorial verstehen kann, und sich ebenfalls für eine stärker autorzentrierte Lesart des Matthäusevangeliums ausspricht.

der Idee, dass es Beziehungen zwischen Texten gibt – speziell zwischen Bibeltexten – neu ist. Schon lange ist es nämlich der Bibelwissenschaft bekannt, dass innerhalb und zwischen beiden Teilen der Bibel, wie auch zwischen der Bibel und ausserbiblischen Schriften, vielfältige Beziehungen bestehen. Diese wurden und werden intensiv erforscht. Diese bewährte Forschung nun einfach unter einem neuen Namen fortzuführen, wäre bloss ein Abfüllen von altem Wein in neue Schläuche¹²¹ und insofern wenig sinnvoll. Wenn schon ein neuer Begriff eingeführt wird, müsste deutlich werden, wie er sich von der in der Bibelwissenschaft praktizierten Quellenkritik unterscheidet. Nach W. Stegemann verhalten sich «Schere und Klebstoff des Quellenkritikers zur Intertextualitätsdebatte wie die alte mechanische Schreibmaschine zum Computer».¹²² Ihm zufolge liegt der Hauptunterschied darin, dass die intertextuelle Herangehensweise nicht nur nach dem *Dass* der Rezeption von anderen Texten fragt, sondern vor allem nach dem *Wie*. R. Hays geht (mit Blick auf Matthäus) noch einen Schritt weiter: Das Ziel intertextueller Herangehensweise liegt für ihn nicht nur im *Wie*, sondern in den neuen *Wirkungen*, die sich aus der Verwendung der Schrift ergeben:

«[A]n intertextual methodology asks the very different question of *how* Matthew is creatively reconfiguring the Old Testament language, and what *effects* the reconfiguration achieve.»¹²³

Ob damit der Intertextualitätsdebatte wirklich Rechnung getragen wird, ist immer wieder bezweifelt worden.¹²⁴ So fordert M. Schneider mit Blick auf oben zitierte Aussage W. Stegemanns, dass mit der Einführung der Intertextualität in die Bibelwissenschaft nicht nur an «eine Verfeinerung der Methodenschritte zur Untersuchung verschiedener Textbeziehungen»¹²⁵ gedacht werden soll, sondern es stattdessen gelte, «die Herausforderung, die das Intertextualitätsparadigma der Exegese stellt, theologisch zu reflektieren».¹²⁶ Die Anfrage ist berechtigt: Kann man die

¹²¹ Vgl. ALKIER, Intertextualität, 2.3. Siehe auch BOYARIN, *Wine*, 539–556, der unter dem gleichen Stichwort Intertextualität und Midrasch vergleicht und in Letzterem eine Realisierung des Kristevaschen Konzepts der Intertextualität sieht (a. a. O., 550), welche als solche den Rabbis ein Werkzeug in die Hände gab, die heilige Schrift in ihre eigenen Zeiten hinein sprechen zu lassen (a. a. O., 555).

¹²² STEGEMANN, *Amerika*, 104.

¹²³ HAYS, *Gospel*, 186 Anm. 32 (Hervorhebungen D. M.).

¹²⁴ HATINA, *Intertextuality*, 30 Anm. 6: «The diversity of intertextuality among literary theorists is all too often omitted by historically oriented biblical scholars». Vgl. auch SCHMITZ (*Literaturtheorie*, 93) der bei einigen Studien, welche Intertextualität im Titel führen, einen «Etikettenschwindel» sieht.

¹²⁵ SCHNEIDER, *Texte*, 376.

¹²⁶ SCHNEIDER, *Texte*, 366, vgl. 376.

Intertextualität ohne ihren ideologischen Überbau einfach so in die Exegese integrieren, sie sozusagen «historisch zurechtstutzen» und dann in der Bibelwissenschaft verwenden? Während einige dies vehement verneinen,¹²⁷ gibt es nicht nur in der Exegese, sondern auch in der Literaturwissenschaft Forscher/innen, die versuchen, die Intertextualität stärker zu methodisieren.¹²⁸

1.5.3 Kriterien

Im Sinne dieser zweiten Möglichkeit versucht auch diese Arbeit, die Intertextualität als methodischen Ansatz für die Untersuchung matthäischer Schriftrezeption im Blick auf die Gegner Jesu zu verwenden. Dabei soll aber das erwähnte *caveat* ernst genommen werden und nicht bloss Quellenkritik unter neuem Deckmantel geboten werden. Dies geschieht allerdings gleichzeitig auch im Sinne «rechter» historischer Kritik: Wenn das Matthäusevangelium als historischer Kommunikationsvorgang gelesen wird, braucht es Autor *und* Leser; eine Beschränkung der Untersuchung der Schriftbezüge nur in den Kategorien von Einfluss und Abhängigkeit wäre deshalb nicht komplett. Zudem soll nicht bloss auf den – im ersten Jahrhundert n. Chr. noch nicht einmal ganz festgelegten – Kanon Gewicht gelegt werden, sondern auch die sonstigen jüdisch-hellenistische Schriften in den Blick genommen werden.¹²⁹ Ausserdem erlaubt ein begrenzter Intertextualitätsbegriff eine bessere Unterscheidung zwischen der Beschreibung von zwischentextlichen Bezügen und deren Kommentierung und Wertung.¹³⁰

¹²⁷ HATINA, Intertextuality, 36: «[T]hose who limit intertextuality to the confines of historical criticism are accused of false progress». Nach ihm fällt auch der Ansatz von R. Hays unter dieses Verdikt. Ähnlich MAI (Intertextuality, 45), der die theoretischen Folgen von Vorschlägen (wie z. B. Kriterien), welche die Intertextualität operationalisierbar machen, «deplorable» findet. Vgl. PLETT, Intertextualities, 4f. In einem etwas anderen Sinn spricht RESE (Intertextualität, 431–439) vom «Un-sinn dieser neuen Methode» (439). Er kritisiert, dass dabei für neutestamentliche Autoren z. T. eine falsche Schrifthermeneutik vorausgesetzt würde und dass diachrone Fragen zu stark vernachlässigt werden (438f).

¹²⁸ Für die Bibelwissenschaft, s. HAYS, Echoes; HÜBENTHAL, Transformation, 40–48 Für die Literaturwissenschaft s. die Beiträge in BROICH/PFISTER, Intertextualität.

¹²⁹ Dies unterstreicht BEAL, Intertextuality, 129.

¹³⁰ Bei Beachtung dieser Punkte ist m. E. die Forderung von Schneider erfüllt, dass das Intertextualitätsparadigma vor seiner Übernahme in die Bibelwissenschaft kritisch gewürdigt werden müsse.

Für ein historisches und methodisch verantwortetes Arbeiten mit «intertextuellen» Bezügen rund um das Matthäusevangelium braucht es folglich in zweierlei Hinsicht Kriterien: Es braucht einerseits Kriterien zur *Erkennung und Identifikation* von Zitaten, Anspielungen (und allfälligen sonstigen Bezügen) und andererseits Kriterien für die *Interpretation* dieser Zitate.

1.5.3.1 Kriterien für die Identifikation von Zitaten und Anspielungen

Wenn man mit R. Kloepfer einen Intertext als «eine *spezifische* und engere Form des syntaktischen Bezugs im Ko- und Kontext»¹³¹ versteht, dann ist es nötig, dieses Spezifische genau herausarbeiten zu können. Um dieses Ziel zu erreichen sind konkrete Kriterien für ihre Beurteilung unabdingbar. Die Debatte um die Intertextualität und ihre Methodisierung hat verschiedene Entwürfe von Kriterien hervorgebracht, welche eine Abstufung von Intertextualität erlauben. Diese Kriterien sollen mögliche Zitate und Anspielungen belegen.

M. Pfister hat zur Skalierung von Intertextualität zwei Kategorien von Kriterien vorgeschlagen:¹³²

a) Qualitative Parameter: 1. *Referenzialität*: Wie stark wird die Präsenz eines anderen Textes thematisiert? 2. *Kommunikativität*: Wie bewusst sind sich Autor und Rezipient des intertextuellen Bezugs? Wie deutlich ist die Markierung? 3. *Autoreflexivität*: Wird die intertextuelle Bezogenheit des Textes im Text selber reflektiert, bzw. thematisiert? 4. *Strukturalität*: Hat ein Prätext, abgesehen von gelegentlichen Zitaten, den vorliegenden Text durch seine Struktur beeinflusst? 5. *Selektivität*: Wie prägnant ist das übernommene Material? Ist es ein wörtliches Zitat oder nur eine Anspielung? 6. *Dialogizität*: Gibt es zwischen Text und Bezugstext Spannungen? Wird der Prätext z. B. überboten oder wird nur übersetzt? b) Quantitative Parameter: 7. *Dichte und Häufigkeit* der intertextuellen Bezüge. 8. *Zahl und Streubreite* der ins Spiel gebrachten Prätexte.

Ebenso hat R. Hays für die Paulusexegese Kriterien für die Erkennung und Kategorisierung von intertextuellen Schriftbezügen vorgeschlagen.¹³³

¹³¹ KLOEPFER, Grundlagen, 93 (Hervorhebung D.M.). Kloepfer versteht unter «Ko-Text» die den konkreten Text unmittelbar umgebenden Schriften und unter «Kontext» das ganze Oeuvre des Autors bis hin zur Tradition, in der er schreibt (ebd.).

¹³² PFISTER, Konzepte, 25–30. Referiert bei MAYORDOMO-MARÍN, Anfang, 159f und LUZ, Intertexts, 123f. Für ähnliche Kriterien s. LINDNER, Integrationsformen, 116–135. Pfister sieht seine Kriterien als «Vermittlungsmodell» (a. a. O., 25) zwischen einem globalen Verständnis von Intertextualität nach Kristeva und einem nur auf bewusste, intendierte und markierte Bezüge eingeeengten Verständnis.

¹³³ HAYS, Echoes, 29–32, wiederholt und vertieft in HAYS, Message, 34–45.

Er unterscheidet sieben Kriterien, die eine solche Abstufung ermöglichen: 1. *Verfügbarkeit* («availability»): Verfügten Autor und historische Leser/innen über die vermutete(n) Quelle(n)? 2. *Umfang* («volume»): Wie viele Wörter werden in welcher Reihenfolge zitiert? Gibt es ähnliche syntaktische Muster? Wie prominent ist der zitierte Text in der Schrift? 3. *Wiederholung* oder *Ballungen* («recurrence or clustering»): Wo und wie oft innerhalb des Werkes wird die Quelle sonst noch zitiert? 4. *Thematische Kohärenz* («thematic coherence»): Wie gut passt die angenommene Schriftanspielung in den neuen Kontext? Stimmt ihr Bedeutungseffekt mit anderen Zitaten derselben Schrift überein? Kann man diesen in sonstigen frühchristlichen Interpretationen nachweisen? 5. *Historische Plausibilität* («historical plausibility»): Konnte der Autor diese Bezüge gewollt und seine Leser/innen sie verstanden haben? 6. *Auslegungsgeschichte* («history of interpretation»): Ist der angenommene Bezug auf die Schrift schon einmal festgestellt worden? 7. *Zufriedenstellung* («satisfaction»): Ergibt die vorgeschlagene Lektüre des Textes überhaupt einen Sinn? Erhellte sie den Kontext und den Text als Ganzes?

R. Hays sieht in diesen Kriterien keine Instrumente, mit denen man Intertextualität exakt messen könnte.¹³⁴ Dafür wurde er von M. Rese kritisiert, der konkrete Ergebnisse fordert und Exegese mit Naturwissenschaften parallelisiert.¹³⁵ Dies ist m. E. aber für die Exegese überhaupt und insbesondere für den Intertextualitätsansatz sehr problematisch. S. Porter akzeptiert nur die ersten drei von R. Hays' sieben Kriterien, weil nur sie (allerdings mangelhaft) Werkzeuge bieten, Zitate und Anspielungen zu identifizieren.¹³⁶ Doch geht es R. Hays gerade nicht darum, nur darum, Zitate und Anspielungen nur zu erkennen, sondern sie auch zu interpretieren (vgl. unten Kap. 1.5.3.2). Die Kriterien von R. Hays sind auch der Ausgangspunkt für den Versuch L. Huizengas, den matthäischen Jesus als «neuen Isaak» darzustellen.¹³⁷ Allerdings formuliert er die Kriterien im Blick auf eine wichtige Beobachtung hin um, nämlich dass Matthäus sich bei Anspielungen auf Gen 22 nicht nur auf den biblischen Isaak bezog, sondern möglicherweise auf eine sonstige (vielleicht von MT/LXX beeinflusste) Akeda-Tradition, die in seiner Umwelt vorhanden war. Er formuliert deshalb die Kriterien von Hays um. «Availability» wird dabei zum entscheidenden Kriterium, weil nicht nur Buchrollen, sondern darauf aufbauende, aber andere Traditionen nachgewiesen werden müssen, bei «volume» wird die Prominenz eines Textes auch in der Tra-

¹³⁴ HAYS (Echoes, 29) spricht von Faustregeln («rules of thumb»), welche nur «shades of certainty» (32) ermöglichen. Neue Sinnpotenziale sind nach ihm auch ausserhalb dieser Kriterien möglich (32f). Auch PFISTER (Konzepte, 26.30) verneint, dass man mit seinen Kriterien Intertextualität exakt bestimmen kann.

¹³⁵ RESE, Intertextualität, 433 Anm. 5.

¹³⁶ PORTER, Use, 82–84.

¹³⁷ HUIZENGA, Isaac, 58–65.

dition gesucht, «recurrence or clustering» wird auf nachbiblische Tradition ausgebaut, «thematic coherence» wird auf nichtbiblische Literatur ausgedehnt, «historical plausibility» wird wichtiger, weil solche Traditionen «verortet» werden müssen, «history of interpretation» bleibt wichtig, aber darf nicht entscheidend sein, «satisfaction» bleibt genau so bedeutend, weil es nach dem Gesamtbild fragt.¹³⁸ Huizengas Einwand ist wichtig und wird in die Kriterien einfließen müssen, weil er nicht nur im Blick auf die Isaak-Rezeption, sondern für alle Schriftanspielungen bedeutsam ist.

Einen weiteren Beitrag auf der Suche nach Kriterien leisten G.K. Beale und D.A. Carson in der Einführung des von ihnen herausgegebenen «Commentary on the New Testament Use of the Old Testament».¹³⁹

1. In welchem neutestamentlichen Kontext steht das Zitat oder die Anspielung aus dem Alten Testament? 2. Aus welchem alttestamentlichen Kontext wurde das Zitat oder die Anspielung genommen? 3. Wie wird das Zitat oder die zitierte Quelle in der jüdischen Literatur der Zeit des zweiten Tempels oder (noch breiter) im frühen Judentum verwendet? 4. Welche textlichen Faktoren müssen beachtet werden? Stammt das vorliegende alttestamentliche Zitat aus MT, LXX oder aus den Targumim? Gibt es Varianten? 5. Wie wird die Schrift im konkreten Fall verwendet, welche Art der Verbindung will der Autor der jeweiligen neutestamentlichen Schrift machen? Ist es nur eine Aufnahme von alttestamentlicher Sprache, eine Analogie oder eine (typologischen) Erfüllung einer Prophetie? Verwenden die Autoren des Neuen Testaments dieselben Auslegungsmethoden wie zeitgenössische nichtchristliche Juden? 6. Was ist die theologische Absicht der Verwendung dieses Schriftzitats oder dieser Schriftanspielung?

Aus der Aufstellung dieser drei Kriterienkataloge wird deutlich, dass jener von M. Pfister allgemein gehalten ist, während jene von R. Hays und G.K. Beale/D.A. Carson speziell für die Bibelwissenschaft geschaffen wurden. Die Kriterienkataloge sind nicht deckungsgleich, denn sie werden unterschiedlich benannt und die Übergänge in Pfisters Kriterien sind z. T. fließend. Trotzdem gibt es viele Überschneidungen.¹⁴⁰ Die zusätzlichen Kriterien von Hays und Beale/Carson ergeben sich aus der Tatsache, dass ihre untersuchten Schriften (das Corpus Paulinum, bzw.

¹³⁸ HUIZENGA, Isaac, 63–65. Insgesamt hat Huizenga damit eine sehr schöne und äusserst brauchbare Methodik geliefert, leider fällt deren Durchführung etwas davon ab.

¹³⁹ A. a. O., xxiv–xxvi. Dieser Kriterienkatalog ist von älteren Arbeiten zur Intertextualität geprägt (z. B. WEREN, Psalm 2, 190), wurde aber stark ausgebaut.

¹⁴⁰ So finden Pfisters Kriterien Anklang bei den Anderen: Kriterium (1) bei Hays (2) und (4) und Beale/Carson (5), Kriterium (2) bei Hays (1) und (5), Kriterium (4) bei Hays (2) und Beale/Carson (5), Kriterium (5) bei Hays (2) und (4) und Beale/Carson (5), Kriterium (6) bei Hays (4) und Beale/Carson (1) und (2), Kriterium (7) bei Hays (2), Kriterium (8) bei Hays (3) und Beale/Carson (3).

das ganze Neue Testament) fast ausschliesslich zu einer sehr eingeschränkten Anzahl von Schriften intertextuelle Beziehungen aufweist: nämlich zu jenem Korpus von Schriften, welches zum christlichen «Alten Testament» geworden ist. Die Kriterien sind also den Texten angepasst. Diese Textangemessenheit der Kriterien ist auch in der vorliegenden Untersuchung der matthäischen Schriftrezeption anzustreben.

M. Pfister und R. Hays (und z. T. auch G. K. Beale/D. A. Carson) geben für die vorliegende Untersuchung viele nützliche Anregungen in Bezug auf die Identifikation von Zitaten und Anspielungen bei Matthäus:¹⁴¹ Auf der Suche nach Intertexten sollen deshalb die Texte drei Prüfungen unterzogen werden: Die erste ist die *Prüfung des Textumfangs* des vermuteten intertextuellen Bezugs: Wie viele Wörter werden in welcher Reihenfolge zitiert? Wird eine syntaktische Struktur übernommen? Ist es historisch plausibel, dass Matthäus und seine impliziten Leser/innen diese verwendeten Quellen kannten, vielleicht sogar über eine Abschrift verfügten? Das Kriterium ist hier die «availability». Wurde der zitierte Text in den Synagogenlesungen vorgelesen? Die Untersuchung der Textform gehört hier zwar unverzichtbar dazu, spielt aber eine untergeordnete Rolle, weil der Text in erheblichem Masse «fliessend» war (vgl. Kap. 1. 4). Ein weiterer Schritt ist die *Prüfung des Kontextes*: In welchem Kontext steht das Zitat? Aus welchem Kontext stammt es ursprünglich? Gibt es da einen Zusammenhang? Wenn ja, welcher Art? Wie prominent ist der zitierte Text im ursprünglichen Kontext? In der Schrift als Ganzes? Wenn möglich: Was ergibt sich aus dem synoptischen Vergleich? Ein weiterer Schritt ist die *Prüfung der Markierung*: Wird der intertextuelle Bezug thematisiert? Ist sich Matthäus des Schriftbezuges bewusst? Erfüllungsformeln, Nennung von Prophetennamen und Leserweisungen wie in Mt 24,15 sind hier von höchster Bedeutung. Diese drei Prüfungen sollen zur Identifikation von Zitaten und Anspielungen zur Anwendung kommen – allerdings nicht schematisch, sondern dem jeweiligen Text angemessen.

Damit werden aber weder die drei vorgeschlagenen Kriterienkataloge von M. Pfister, R. Hays und G. K. Beale/D. A. Carson ganz gewürdigt, noch wird dem hier vertretenen Ansatz, das Matthäusevangelium als historischen Kommunikationsvorgang zu verstehen, nachgekommen.

¹⁴¹ Zwar hat Hays seine Kriterien für die Paulusexegese vorgeschlagen, doch sie sind wegen des ähnlichen Hintergrundes auch für Matthäus sehr passend: Beide waren Juden, beiden war das Gesetz sehr wichtig.

1.5.3.2 Kriterien für die Interpretation von Zitaten und Anspielungen

Mit der Identifikation von intertextuellen Schriftbezügen ist noch nicht die ganze Tiefe der Intertextualität des Matthäusevangeliums erreicht, welche über Quellenkritik hinausgeht. Dafür fehlt die Interpretation und die Bewertung dieser Schriftbezüge: «To identify allusions is only the beginning of an interpretive process».¹⁴² In einem zweiten Schritt geht es darum, die «rhetorical and semantic effects»¹⁴³ aufzuspüren, welche durch die gefundenen intertextuellen Anspielungen provoziert werden. Zweifelsohne ist diese Aufgabe auf weite Strecken hypothetischer Art. Umso mehr sind auch dafür Kriterien nötig, Interpretationen mindestens plausibel zu machen.

Die drei oben ausgeführten Kriterienkataloge geben dafür wertvolle Hinweise. Sie lassen sich im Hinblick auf die vorliegende Untersuchung wiederum in drei Gruppen gliedern. Zunächst die *Prüfung der Verbreitung* von intertextuellen Bezügen: Wird das Zitat oder die zitierte Schrift neben dem vorliegenden Bezug im Evangelium sonst noch verwendet? Allenfalls in unmittelbarer Nähe, so dass man von Clusters sprechen könnte? Ist der Schriftbezug schon im Markusevangelium oder in Q vorhanden? Wenn ja, hat er eine Umdeutung erfahren? Wenn nein, weshalb hat Matthäus ihn eingefügt? Diese noch auf das Evangelium beschränkte Suche muss in einem weiteren Schritt ausgebaut werden zu einer *Prüfung der jüdisch-hellenistischen Umwelt*: Wie wird das vorliegende Zitat, bzw. die ganze Quelle in Qumran, bei Josephus, bei Philon von Alexandria oder in sonstigen Schriften rezipiert? Sind ähnliche Auslegungstechniken festzustellen oder hebt sich Matthäus in irgendeiner Weise ab? Gibt es gar zeitgenössische Auslegungen von Schriftpassagen, die sich von MT und LXX unterscheiden, bzw. bezieht sich Matthäus vielleicht gar nicht auf den Bibeltext, sondern auf eine damit zusammenhängende Tradition? Schriftzitate bei Matthäus lassen sich viel besser einordnen und interpretieren, wenn man weiss, wie diese Texte in seinem Umfeld, bzw. in seiner Umwelt interpretiert wurden. «Availability» spielt also auch bei der Prüfung der jüdisch-hellenistischen Umwelt eine Rolle. Der letzte Schritt ist die *Prüfung der Absicht und des Sinns*: Verfolgt Matthäus mit dem vorliegenden Schriftbezug eine theologische Absicht? Wenn ja, welche? Passt sie mit anderen theologischen Linien des Matthäusevangeliums zusammen? Bringt die Annahme eines Intertextes einen semantischen Mehrwert für den matthäischen Kontext, bzw. was ergibt sich

¹⁴² HAYS, *Echoes*, 17. Vgl. ALKIER, *Intertextualität*, 16: «Mit der Identifizierung von Intertextualitätssignalen ist noch nicht ihre *Funktion* für die Sinnkonstitution mitgegeben». (Hervorhebung im Original).

¹⁴³ HAYS, *Echoes*, 19.

daraus, wenn der ursprüngliche Kontext eines Schriftzitats mitgehört wird? Oder verwendet Matthäus die Schrift nur atomistisch? Diese Fragen müssen bei jedem Text einzeln geprüft werden und können nicht pauschal entschieden werden. Eng verknüpft mit diesen Fragen nach der Absicht ist jene nach dem Sinn, R. Hays' letztes Kriterium: Ergibt die postulierte Auslegung überhaupt einen Sinn? Wirft sie wirklich neues Licht auf Text und Kontext? So schwierig diese Frage auch ist, es wäre falsch, würde man sie aus diesem Grund beiseite lassen.¹⁴⁴

1.5.4 Zitate und Anspielungen – Versuch einer Definition

In einer Untersuchung über Bezüge des Neuen Testaments zu den Schriften Israels oder zu anderen Schriften muss versucht werden, die Art eines Schriftbezuges möglichst genau zu fassen. In der Forschung wird zu diesem Zweck meist zwischen ‚Zitat‘ und ‚Anspielung‘ unterschieden. Trotz einiger Unschärfen wird auch in dieser Arbeit von dieser Unterscheidung ausgegangen.

Mit *Zitaten* sind wörtliche Gemeinsamkeiten zwischen zwei Texten gemeint, d. h. mehrere aufeinanderfolgende oder in unmittelbarer Nähe stehende Übereinstimmungen einer matthäischen Textstelle mit einem bekannten Text. Diese Übereinstimmungen können expliziter Art, also von Matthäus ausgewiesen (z. B. in Erfüllungszitaten), oder impliziter Art sein, d. h. nicht mit einer Formel angekündigt (z. B. Mt 5,21). Zitate sind immer vom Autor intendiert.

Mit *Anspielungen* ist in einem groben Sinn alles Andere gemeint: ein gleiches Wort, das durch den matthäischen Kontext auf einen bestimmten alttestamentlichen oder sonstigen Schriftkorpus, bzw. -kontext verweist, Typologien, ähnliche Strukturen, Bilder, thematische Überschneidungen mit alttestamentlichen oder sonstigen Schriften. Eine Anspielung lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf einen anderen (bekannten) Text. Eine Markierung der Anspielung ist möglich, aber nicht zwingend. Anspielungen zu erkennen, erfordert daher nicht nur die Kenntnis des Prätextes, sondern auch die Fähigkeit, eine möglicherweise nicht markierte Anspielung als solche zu vermuten. Der Leser muss daher über eine hohe Kompetenz verfügen. Anspielungen können, müssen aber nicht vom Autor intendiert werden, allerdings ist eine Differenzie-

¹⁴⁴ Es gilt immer zu bedenken, dass trotz aller Kriterien die Kunst des Auslegens eine Kunst bleibt, die nicht mechanisierbar ist (SCHLEIERMACHER, Hermeneutik, 80f).

zung dieser zweiten Kategorie in bewusste und unbewusste Anspielungen schwierig, da im Einzelfall kaum zu entscheiden.¹⁴⁵

Um die Art von Schriftanspielungen weiter zu differenzieren, werden *Echos* vorgeschlagen. Echos sind eigentlich eine Untergruppe der Anspielungen und unterscheiden sich im Intensitätsgrad des textlichen Bezugs. Echos sind ganz feine Anspielungen, es sind Anklänge anderer Texte im vorliegenden.¹⁴⁶ Von auktorialer Intension ist bei Echos kaum die Rede. Doch die Unterscheidung von Schriftbezügen, die keine Zitate sind, in stärkere (= Anspielungen) und weniger starke (= Echos) ist methodisch sehr schwierig zu fassen und einzuhalten. Sie macht die Lage unübersichtlich.

Daher werden in dieser Untersuchung der Einfachheit halber nur Zitate und Anspielungen unterschieden, so wie dies von Nestle/Aland seit mehreren Auflagen des *Novum Testamentum Graece Tradition* ist. Allerdings bleibt auch dieser einfachen Unterscheidung zwischen Zitat und Anspielung eine gewisse Unschärfe, da es bei einigen Beispielen Gründe gäbe, sie so oder anders zu kategorisieren. Doch letztlich ist nicht die Zuweisung zu einer der beiden Kategorien entscheidend, sondern die Frage, welchen neuen Sinngehalt des vorliegenden Matthäustextes durch den Bezug auf die Schriften – wie immer er auch klassifiziert wird – generiert wird.

1.5.5 Fazit

Der Verfasser(kreis) des Matthäusevangeliums bezog sich in seiner Neufassung der Jesusgeschichte in besonderer Weise auf die jüdischen Schriften. Dies geschah nicht losgelöst von Raum und Zeit, sondern in einem jüdisch-christlichen Umfeld des ersten Jahrhunderts n. Chr. Das Matthäusevangelium ist demnach als historischer Kommunikationsvorgang lesbar. Die (beinahe) unzähligen Schriftbezüge können historisch zwar unter dem Begriff der *Intertextualität* erforscht werden, allerdings

¹⁴⁵ Eine bewusste Anspielung wäre von Matthäus gewollt, eine unbewusste hingegen hätte sich einfach ergeben, da Matthäus' Denken so stark schriftgeprägt gewesen sei. Letztlich ist eine solche Zuordnung für den Einzelfall unmöglich und positiv nur dann zu entscheiden, wenn ein Gesamtbild nachgewiesen werden kann. Daher spielt diese Unterscheidung für diese Untersuchung eine untergeordnete Rolle. Zur Diskussion vgl. CROWE, Son, 25f; HÜBENTHAL, Transformation, 54f.

¹⁴⁶ So unterscheidet z. B. Hays (*Echoes*, 31) zwischen Anspielungen und Echos folgendermassen: «*[A]llusion* ist used of obvious intertextual references, *echo* of subtler ones» (Hervorhebung im Original). Vgl. auch HÜBENTHAL, Transformation, 55–58.

nur unter der Bedingung, dass dieser dabei nicht einfach als neuer Name für Quellenkritik benutzt wird. Dafür ist es aber einerseits nötig, den Blick über die Grenzen des jüdischen und christlichen Kanons zu erweitern, die Leserperspektive einzubeziehen und intertextuelle Bezüge und deren Interpretation voneinander zu unterscheiden; andererseits braucht es eine Kriteriologie, welche genau diese Unterscheidung möglich macht – wenn auch nicht mit messerscharfer Genauigkeit, so doch in historisch verantworteter Weise.

1.6 Fragestellung dieser Arbeit

In den vorangehenden Einleitungskapiteln wurde dargestellt, dass es möglich ist, das Matthäusevangelium als lange Konfliktgeschichte zu lesen, in welcher den jüdischen Autoritäten die Rolle der Gegnerschaft Jesu zukommt (Kap. 1.1). Diese wird von Matthäus redaktionell als narrativ flacher Charakter gezeichnet, denn sie stehen Jesus von Anfang bis zum Schluss als durch und durch böse Menschen gegenüber. Es gibt bei ihnen anders als beim Volk in dieser Beziehung keine Differenzierungen (Kap. 1.2). Besonders auffällig im Matthäusevangelium ist weiter die starke Verwendung der «Schriften». Kein anderer Evangelist stellt die Schriften Israels so stark in den Dienst seiner eigenen Jesuserzählung wie er (Kap. 1.3). Dies wurde in Bezug auf Jesus selber auch schon oft untersucht und dabei wurde gezeigt, dass Jesus eine Erfüllung der Schrift darstellt. Doch darüber hinaus lässt sich fragen, ob angesichts der großen Menge von Zitaten und Anspielungen auf die Schriften Israels nicht auch die Gegner Jesu, die jüdischen Autoritäten für Matthäus von der Schrift her gedeutet und beleuchtet werden.

Mit der dargelegten, auf die Bibelwissenschaft zugeschnittenen Vorgehensweise der intertextuellen Lektüre des Matthäusevangelium soll dieser Frage nachgegangen werden. Inwiefern ist auch das Verhalten der Gegner Jesu in der Schrift vorgegeben? «Erfüllen» auch sie die Schrift? Welche Rollen werden ihnen durch das bewusste Mithören und Miteinbeziehen der Schrift gegeben? Wo wird mit Hilfe der Schrift mehr Textsinn generiert, als auf der matthäischen Oberfläche sichtbar ist?

In dieser Arbeit werden diese Fragen speziell durch die Beschäftigung mit dem Propheten Jeremia hin bearbeitet. Dies nicht ohne Grund: Jeremia kommt bei Matthäus dreimal namentlich vor, dabei beziehen sich zwei Nennungen explizit auf die Gegner Jesu (Mt 2,17f; 27,9f). Zudem ist zu beobachten, dass die Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. zu einer erhöhten Beschäftigung mit Jeremia angeregt und auch zur Produk-

tion von Jeremialiteratur geführt hat. Jeremia, der Zeuge der ersten Tempelzerstörung, hatte in diesem Sinne offenbar auch zu der erneuten Zerstörung etwas zu sagen. Die syrische Baruchapokalypse (2Bar), die Paralipomena Jeremiou (4Bar) und Josephus zeigen erhöhte Beschäftigung mit Jeremia im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts n. Chr. Dem geht das zweite Kapitel nach. Im dritten Kapitel geht es dann um die Textanalyse der matthäischen Texte, die ebenfalls in dieser Zeit entstanden sind und auch eine erhöhte Jeremia-Sensibilität an den Tag legen. Im abschliessenden Kapitel sollen dann die Ergebnisse zusammengefasst und aufeinander bezogen werden.

KAPITEL 2

Die Jeremiarezeption im frühjüdischen Kontext nach 70 n. Chr.

2.1 *Einleitung*

2.1.1 Der Prophet und das Buch

Der Prophet Jeremia lebte zur Zeit der Könige Joschija, Jojakim, Jojachin und Zidkija und erlebte die politischen Wirren des Südreichs im ausgehenden 7. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Jerusalem. Er stammte aus einer Priesterfamilie aus Anatot und war von Gott schon von Mutterleib an zum Propheten auserwählt; er war sowohl für Juden wie für Heiden bestimmt (Jer 1,5f). Sein Auftrag war es, den sittlichen Zerfall und die misslichen religiösen Zustände in Israel anzuprangern. Er er versuchte – erfolglos – seine Landsleuten davon abzuhalten, sich selbstherrlich vom babylonischen Joch zu lösen und die daraus resultierende Katastrophe des Untergangs des Südreichs und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels zu verhindern. Jeremias Botschaft war eine Botschaft der Zerstörung und des Kummers, an welcher er körperlich und seelisch in grossem Ausmass litt.¹ Von der Verschleppung nach Babylon 597 und 587/586 v. Chr. wurde er verschont. Er blieb stattdessen bei seinem Volk und versuchte Trost zu spenden. Gegen seinen Willen wurde er allerdings von den Zurückgebliebenen nach der Ermordung Gedalias gezwungen, nach Ägypten zu fliehen (Jer 40,7 – 41,15). Dort starb er schliesslich. Da beim Propheten Jeremia Leben und Botschaft über weite Strecken direkt zusammenhängen, erfährt man von keinem anderen Propheten mehr über sein eigenes Leben und seine Beweggründe.

¹ Vgl. die «Konfessionen» Jeremias, in denen er leidenschaftlich und voller Mitgefühl für sein Volk klagt (Jer 11,18–23; 12,1–6; 15,10–21; 16,1–9; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18; 23,9–19).

Das Jeremiabuch ist das längste Buch des Alten Testaments und bietet in seiner hebräischen Form folgenden Inhalt: Worte gegen Juda und Jerusalem (Kap. 1–26), Prosatexte über den Propheten und seine Taten (Kap. 26–45), Drohreden gegen die Völker (Kap. 46–51) und einen geschichtlichen Anhang (Kap. 52). Dazwischen eingeschoben sind eine Trostschrift und Heilsworte (Kap. 30–33). Die griechische Fassung des Jeremiabuches ist rund ein Achtel kürzer als die hebräische und ordnet die Drohreden gegen die Völker nach Kap. 25 ein. Das Jeremiabuch geht in seiner Grundform auf den Propheten selber zurück (Jer 36,2) und erlebte dann weitere Hinzufügungen (Jer 36,32). Aufgrund des komplexen Befundes ist allerdings ein Konsens in der Frage, welche Teile wann hinzugefügt worden sind, weit entfernt. Die neuere Forschung hält sich mit Entstehungshypothesen zurück und betont stattdessen die Kohärenz.² Rezipiert wurde das Jeremiabuch hauptsächlich in seiner hebräischen Form.³ Dieser muss daher überlieferungsgeschichtlich den Vorrang gegeben werden gegenüber der griechischen Fassung.⁴

2.1.2 Die Jeremiarezeption: Ein Überblick

Die Rezeption Jeremias wird zuerst im *Sirachbuch* (Beginn 2. Jh. v. Chr.) greifbar. Im sogenannten «Lob der Väter» (Sir 44,1 – 50,21) wird in Sir 49,4–7 der Untergang Jerusalems den Königen Judas angelastet – als Strafe dafür, dass sie Jeremia misshandelt haben. Die Abhängigkeit vom Jeremiabuch belegt die Aufnahme von Jer 1,10 in Sir 49,7b.⁵ Dass Jeremia, der als Prophet des Unheils wahrgenommen wurde,⁶ überhaupt an dieser Stelle im Sirachbuch einen Platz gefunden hat, zeigt seine besondere Wichtigkeit für die Geschichte Israels. Als Prophet des Unheils hat er auch in Pseudo-Philos *Antiquitates Biblicae* (ca. 1 – 70 n. Chr.) nachgewirkt. In der Nacherzählung des ersten Samuelbuches begegnet Saul sei-

² Vgl. exemplarisch FISCHER (Jer I, 92), der im Blick auf Versuche, von Jer 36 her einen Urjeremia zu konstruieren, meint: «Unter den gegenwärtigen Bedingungen dürfte es unmöglich sein, so die literarische Genese von Jer nachzukonstruieren». Fischer ist aufgrund der «weitgehende[n] und auf mehreren Ebenen Kohärenz signalisierende[n] Sachlage bei Jer» daher zurückhaltend bei literarkritischen Erklärungen (DERS., a. a. O., 93). Vgl. HOLLADAY, Jer I, 1–10; MCKANE, Jer I, lxxxviii–xcii. Anders WANKE, Jer I, 11–17.

³ Dies scheint auch für Josephus zu stimmen, obwohl er in seiner Darstellung Jeremias in Ant. 10,74–185 die geschichtlichen Ereignisse, die in Jeremia an unterschiedlichen Orten stehen, in eine lineare historische Abfolge bringt.

⁴ Vgl. FISCHER, Jer I, 39–46.

⁵ Siehe dazu WOLFF, Jeremia, 6–8.

⁶ Vgl. dazu die rabbinischen Quellen in WOLFF, Jeremia, 10.

ner Berufung durch Samuel nämlich mit dem Hinweis auf seine Jugend (LAB 56,6). Diese in 1Sam 10,1 fehlende Aufnahme von Jer 1,6 hat im Zusammenhang bei Pseudo-Philo die Funktion, dass Saul «bereits bei seiner Berufung als ein König des Unheils charakterisiert» wird.⁷

Während Jeremia durch das Jeremiabuch selbst und die Rezeption in Sir und LAB als Unheilspromphet wahrgenommen worden ist, so zeigt ihn schon die innerbiblische Rezeption als eng mit dem Untergang Jerusalems verbunden. Dies wird daran erkennbar, dass in 2Chr 35,25 die Klagelieder des Jeremia für den toten König Josia mit den biblischen Klagelieder identifiziert werden. Diese lassen zwar keine Trauer über Josia erkennen und zudem korrigiert 3Esr 1,30f diese Zuordnung.⁸ Trotzdem gibt 2Chr 35,25 den Ausschlag, dass die biblischen Klageliedern dem Jeremia als Verfasser zugeordnet wurden. So wird in der Überschrift der Klagelieder in der LXX denn auch explizit Jeremia als Verfasser der Schrift genannt⁹ und die Schrift wird von dieser Zuschreibung her folgerichtig bei den jeremianischen Schriften eingereiht (zwischen Bar und EpJer), und nicht wie im hebräischen Kanon nach Kohelet.¹⁰

Wie eng Jeremia mit dem Unheil verbunden ist, das über Jerusalem kam und von ihm vorausgesagt wurde, ist noch in weiteren Schriften ersichtlich. So berichtet der Historiker Eupolemos (ca. 160 v. Chr.), dass Jeremia den Israeliten das bevorstehende Exil angedroht habe, als sie dem Baal opferten. Nebukadnezar habe Israel anschliessend auf diese Weissagung hin angegriffen. Diese und andere Details der kurzen Erwähnung des Propheten Jeremia belegen, dass Eupolemos die Geschichte des Jeremia mit Ereignissen ausschmückt, die weit über den historischen Jeremia hinaus gehen.¹¹

Im *Zweiten Makkabäerbuch* (ca. 130 v. Chr.) kommt Jeremia nicht in der Rolle eines Unheilsprompheten, sondern in jener eines Fürbitters für Jerusalem vor. Jeremia ist in 2Makk zudem der einzige namentlich genannte Prophet. In 2Makk 15,13–16 erscheint er zusammen mit dem Hohenpriester Onias in einem «gläubwürdigen» (15,11) Traum dem Judas Makkabäus. Onias stellt ihn als Fürbitter vor.¹² Auffällig ist aber auch hier

⁷ WOLFF, Jeremia, 9f, Zitat S. 10.

⁸ Dort werden nicht die biblischen Klagelieder, sondern das Buch der Könige Judas als Ort erwähnt, wo die Klagelieder über Josia aufgeschrieben seien. Allerdings ist 3Esr jünger (2. Jh. v. Chr.) als 2Chr (4. Jh. v. Chr.) und daher in dieser Frage weniger zu gewichten.

⁹ LXX Klgl 1,1b: ἐκάθισεν Ιερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ εἶπεν.

¹⁰ Vgl. zum Ganzen WOLFF, Jeremia, 2–4.

¹¹ Fragm. 4 (erhalten bei Eus. Praep Ev IX, 39,2–5). Zur Datierung vgl. WALTER, Eupolemos, 95f.

die besondere Nähe des Propheten zur Stadt Jerusalem, welche mit *ἀγία πόλις* näher umschrieben wird. Jeremia steckt Judas ein Schwert zu, welches «als Ergebnis der Fürbitte Jeremias anzusehen»¹³ ist. Die Fürbitte Jeremias ist denn auch als eigentlicher Grund für Judas' Sieg gegen Nikanor anzusehen. Ebenfalls im Zweiten Makkabäerbuch wird zu Jeremia vermerkt, dass er derjenige gewesen sein soll, der befohlen habe, vom Feuer des Altars im Tempel etwas in die Verbannung mitzunehmen und sich da nicht von den Götzen verführen zu lassen (2Makk 2,1ff). Zudem sei es ebenfalls Jeremia gewesen, der das Zelt, die Lade und den Rauchopferaltar in einer Höhle jenes Berges, von welchem aus Mose das Land erblicken durfte, in Sicherheit gebracht habe (2Makk 2,4–8). Diese stark legendarische Jeremiatradition hat zwar keinen Bezug zum historischen Propheten, zeigt aber nochmals die Nähe Jeremias zu Jerusalem, hier vermittelt durch seine Sorge um den Tempel und den Kult.¹⁴

Das Verbergen der Lade durch Jeremia wird noch in einer weiteren Tradition sichtbar. In den *Vitae Prophetarum* (ca. 50 n. Chr.), einer jüdischen Schrift, die christlich überarbeitet wurde, wird im Abschnitt über Jeremia berichtet, wie er die Lade mit den Gesetzestafeln vor der Tempelzerstörung in Sicherheit brachte und in einem Felsen versteckte, den er selber versiegelte (9–13). Die Lade und die Tafeln können erst in der Vollendung von Aaron und Mose wieder verwendet werden. Daneben wird auch vom Aufenthalt und der Steinigung Jeremias in Ägypten erzählt, wo er das von den Schlangen verursachte Leid linderte. Dieser Dienst reichte sogar weit über seinen Tod hinaus, so dass Alexander d. G. die Gebeine Jeremias von Taphe nach Alexandria überführen liess (3–6). Diese stark christlich ausgeschmückten Legenden über den Propheten Jeremia weisen zwar immer noch einen Bezug Jeremias zum Tempel auf, zeigen ihn aber auch als Fürbitter für sein Volk, das allerdings hauptsächlich in Ägypten ist, während die Exilierten in Babylon keine Rolle spielen.¹⁵

In dieser sehr kursiven Besprechung der literarischen Wirkungsgeschichte des Propheten Jeremia zwischen seinem historischen Auftreten

¹² Ὁ φιλάδελφος οὗτός ἐστιν ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἰερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης (2Makk 15,14).

¹³ WOLFF, Jeremia, 19.

¹⁴ Für eine ausführliche Besprechung von 2Makk 1,10 – 2,12, s. WOLFF, Jeremia, 20–26.

¹⁵ Zum ganzen vgl. WOLFF, Jeremia, 36–44. Zwei weitere Schriften, die zwar ebenfalls zum jeremianischen Schrifttum gehören, werden hier wegen ihrer Abfassung deutlich nach der matthäischen Zeit nicht besprochen. Es sind diese das syrische Jeremia-Apokryphon und die syrische Schatzhöhle. Vgl. dazu WOLFF, Jeremia, 53–61.

im 7./6. Jh. v. Chr. und dem Bar Kochba-Aufstand im 2. Jh. n. Chr. fehlten noch die syrische Baruchapokalypse (2Bar), die Paralipomena Jeremiou (4Bar) und die Behandlung Jeremias durch den jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus. Allen diesen drei Textkorpora ist gemeinsam, dass ihre Abfassung in die Zeit nach der Zerstörung des herodianischen Tempels 70 n. Chr. fällt und daher in die gleiche Zeit wie die Abfassung des Matthäusevangeliums. Letzteres erwähnt als einzige Schrift des Neuen Testaments den Propheten Jeremia und steht deshalb ebenfalls im Dunstkreis der jeremianischen Wirkungsgeschichte. Es wird zu zeigen sein, dass und wie Jeremia im Matthäusevangelium als Deutungsmuster für die Aufarbeitung des Traumas der Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer aufgenommen wurde. Da diese drei Schriftkorpora sich explizit und implizit stark mit der zweiten Tempelzerstörung beschäftigen, sollen diese im Folgenden untersucht werden.

2.2 Syrische Baruchapokalypse (2Bar)

2.2.1 Einleitung

Anders als die von 2Bar abhängige Schrift 4Bar (= Paralipomena Jeremiou, s. dazu unten Kap. 2.3) ist die syrische Baruchapokalypse (2Bar) nicht christlich bearbeitet worden und gilt daher als ausschliesslich jüdische Schrift. Sie ist nur dank einem aus dem 6./7. Jh. n. Chr. stammenden Manuskript auf Syrisch erhalten geblieben, geht aber mit grosser Wahrscheinlichkeit auf eine hebräische Vorlage zurück.¹⁶ 2Bar ist eine theologische Reflexion und der Versuch, wichtige theologische Fragen, die durch die Zerstörung Jerusalems aufgeworfen wurden, zu beantworten.

Die Schrift lässt sich in sieben Abschnitte einteilen: Im ersten Teil wird die Einnahme Jerusalems durch die Babylonier erzählt (6,1; 8,4). Diese konnte nur geschehen, weil Baruch und Jeremia sich auf Geheiss Gottes aus der Stadt entfernten (2,1) und Engel die Mauern der Stadt zerstörten (7,1 – 8,4), allerdings nicht ohne vorher die Tempelgeräte in der Erde in Sicherheit zu bringen (6,7–10). Auf die Erzählung dieser Ereignisse folgt als zweiter Teil ein Klagegebet Baruchs (Kap. 10–12), welchem dann vier theologische und apokalyptische Abschnitte folgen.¹⁷ Im ersten davon, d. h. im dritten Teil der ganzen Schrift, fragt Baruch

¹⁶ Die Angaben zu Einleitungsfragen über 2Bar stammen aus KLIJN, Baruch-Apokalypse, 107–119, hier: 110, vgl. DERS., 2 Baruch, 615–620.

¹⁷ Es ist nicht möglich, diese ganz klar voneinander abzugrenzen, die dargestellte Unterteilung orientiert sich an KLIJN, Baruch-Apokalypse, 118f.

Gott nach der Gerechtigkeit für jene, die zwar gerecht gelebt haben, aber trotzdem die Zerstörung der Stadt hinnehmen mussten (Kap. 13f). Gott antwortet mit dem Hinweis auf das bleibende Verdienst der Gerechten (15,7f) und mit der Aufforderung, auf die Zukunft zu hoffen, in der er, Gott, handeln werde, und nicht auf die Vergangenheit zu schauen (19,1 – 20,5). Im vierten Teil bittet Baruch Gott um ein mächtiges Eingreifen zu Gunsten seines geliebten Volkes (21,21). Gott antwortet ihm mit dem Hinweis, dass er die Menschen nicht vergessen habe (23,3), dass einmal die Sünden wie die guten Taten ans Licht kommen werden (24,1), dass zwölf Zeiten der Drangsal kommen werden (Kap. 27), danach aber der Messias komme, was zugleich das Ende der Zeit, die Auferstehung der Gerechten und das Gericht über die Gottlosen bedeute (30,1–5). Baruch spricht danach zum Volk. Im fünften Teil (Kap. 35–46) hat Baruch eine Vision von einem Wald, der durch eine Flut vernichtet wird bis auf eine Zeder, welche ihrerseits nach einer Gerichtsrede eines Weinstocks durch Feuer vernichtet wird (37,1). Gott legt Baruch diese Vision als Abfolge von Weltreichen aus und kündigt die kommende ewige Herrschaft seines Gesalbten an, welche den Gerechten zum Guten und den Verächtern zum Schlechten dienen werde (42,2). Danach spricht Baruch wiederum zum Volk und fordert es auf, das Gesetz zu halten (Kap. 44–46). Der sechste Teil (Kap. 48–77) umfasst eine lange Konversation zwischen Baruch und Gott, in der Baruch erkennt, dass alles von Gott gelenkt ist. Gott klärt ihn auf über das Gericht, über das Aussehen der Toten (Kap. 50f) und was für die Gerechten zu tun ist bis dann (52,6–8). Baruch erhält eine Wolkenvision (Kap. 53), welche ihm dann vom Engel Ramael als Lauf der Zeiten und als Voraussicht auf das Ende der Welt ausgelegt wird (Kap. 55–76). In Kap. 77 spricht er zum Volk und benennt die Sünden des Volkes als Grund der Preisgabe des Landes (77,9f). Im siebten und letzten Teil schreibt Baruch auf Bitte des Volkes einen Brief an die Verschleppten in Babylon, in dem er die Situation erklärt und Trost spendet (Kap. 78–87).

2Bar gibt vor, vom biblischen Baruch im 25. Jahr des Königs Jojachin (d. h. im Jahre 590 v. Chr.) verfasst worden zu sein (1,1). Die in 2Bar 1–12 erzählten Ereignisse spielten sich aber nicht unter Jojachin ab, der mit 18 Jahren nach nur dreimonatiger Herrschaft deportiert wurde (2Kön 24,8.15), sondern unter Zidkija (2Kön 24,20). Diese und verschiedene andere inhaltliche Unstimmigkeiten,¹⁸ die apokalyptischen Vorstellungswelten, die sich z. T. stark mit Schriften aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert überschneiden¹⁹ und die predigtartige Darlegung der Erzählung in Ich-Form aus Sicht des Baruch legen es nahe, für 2Bar von einer pseudepigraphischen Schrift auszugehen. Da keine christlichen Bearbeitungen zu erkennen sind, und ein hebräisches Original anzunehmen ist, kann 2Bar als genuin jüdische Schrift palästinischer Herkunft betrachtet werden. Aufgrund der starken Betonung des Gesetzes (z. B. 2Bar 1,6.9; 15,5; 77,3f) bei gänzlichem Fehlen der Tempelthematik (abge-

18 Vgl. die Liste bei KLIJN, Baruch-Apokalypse, 110.

19 V. a. 4Esr, LAB, 4Bar und das Neue Testament (Röm; 1/2Kor).

sehen von 2Bar 32,2-4) in den Teilen 2-7 darf vermutet werden, dass die Autorschaft näherhin im pharisäischen/rabbinischen Umfeld zu suchen ist. Mit dieser Erkenntnis und aufgrund von 2Bar 32,3, wo von einem zweiten Tempel, der zerstört werden wird, die Rede ist, drängt sich ein Entstehungsdatum nach 70 n. Chr. gerade zu auf. Doch um die Entstehungszeit noch enger fassen zu können, fehlen im Text gesicherte Hinweise. Wenn man jedoch davon ausgeht, dass der Barnabasbrief wegen der grossen Nähe von Barn 11,9 und 2Bar 61,7 die syrische Baruchapokalypse gekannt hat und man gleichzeitig annimmt, dass 2Bar aufgrund ihrer grossen Ähnlichkeiten von 4Esr abhängig ist, so kann man auf einen *terminus post quem* von 100 n. Chr. (nach 4Esr) und *ad quem* von 130 n. Chr. (vor Barn) schliessen.²⁰

2.2.2 Theologie von 2Bar

2.2.2.1 *Jeremia*

Der Prophet Jeremia spielt in 2Bar keine eigenständige Rolle. Er ist Baruch klar untergeordnet. Dies zeigt sich daran, dass Gott immer nur zu Baruch spricht und Jeremia nie als eigene Handlungsfigur auftritt.²¹ Diese Anlage könnte dem Umstand geschuldet sein, dass Jeremia durch das kanonische Jeremiabuch schon sehr bekannt war und daher nicht mehr viel Gestaltungsraum vorhanden war. Anders bei Baruch: Er war als Schreiber der Prophetien Jeremias zwar bekannt (vgl. z. B. Jer 32,4), hat die erste Tempelzerstörung miterlebt, hatte aber noch kein kanonisches Buch, das auf seinen Namen lautete. Zusammen mit Baruch und anderen (2Bar 5,4) gehört Jeremia zu denen, die sich durch ihre frommen Taten besonders auszeichneten und deren Verbleiben in der Stadt eine Zerstörung verunmöglicht hätten (2Bar 2,1f). Er ist – anders als im Jeremiabuch dargestellt – in 2Bar vor und nach der Eroberung Jerusalems auf freiem Fuss und geht nach Babylon in die Verbannung, um die dortigen Israeliten zu trösten.²²

2.2.2.2 *Die Zerstörung Jerusalems: Ablauf und Ursache*

Die Zerstörung wird im historisierenden ersten Teil von 2Bar in Kap. 1-12 erzählt. Auffällig ist, dass nicht fremde Heere Initiatoren der Zerstörung

²⁰ Vgl. KLIJN, Baruch-Apokalypse, 113f; JONES, Reactions, 87-89.

²¹ Vgl. 1,1; 2,1; 4,1; 10,1 u. ö.

²² Vgl. Jer 38,6; 39,14 mit 2Bar 9,1 und Jer 40,1-6; 43,6f mit 2Bar 10,2f; 33,1-3. Auffällig ist dagegen, dass Jeremia in 2Bar 77,12f nicht erwähnt wird, vgl. WOLFF, Jeremia, 32f.

sind, sondern Gott selber. Dies zeigt sich daran, dass immer Gott in einen ursächlichen Zusammenhang mit der Zerstörung gestellt wird, sei es, dass Gott in der 1. Person ankündigt, die Stadt zu zerstören (1,4), Baruch dies von Gott sagt (3,5) oder dass die Feinde nur Diener Gottes sind (5,3). Ganz offensichtlich wird dies in Kap. 6f: Dort sieht Baruch in einer Geistvision, wie ein Engel zuerst die Tempelgeräte der Erde übergibt, damit sie nicht geraubt werden können und dort sicher bis auf die «letzten Zeiten» aufbewahrt würden (6,7f). Er tut dies mit Worten aus Jer 22,29: «Land, Land, Land, höre das Wort des Herrn!» Anschliessend zerstören andere Engel auf sein Geheiss eigenhändig die Mauern der Stadt, damit die Babylonier freien Eintritt in die Stadt haben und sich nicht rühmen können, die Stadt selber zerstört zu haben (7,1 – 8,1). Wichtig als Voraussetzung, dass dies überhaupt möglich ist, ist die Ankündigung, dass Gott, der Bewahrer des Tempels, die Stadt verlassen hat (8,2).²³ Dass Gott – und nicht die Feinde – Jerusalem zerstören, hatte Gott vorher Baruch zugesagt, als sich dieser bei ihm beklagte, dass sich die Feinde der Zerstörung Jerusalems rühmen könnten (5,1–3).

2.2.2.3 *2Bar und die Römer*

Aufgrund des pseudepigraphischen Hintergrundes von 2Bar und seiner Entstehungszeit nach 70 n. Chr. ist mit grosser Sicherheit anzunehmen, dass nicht die babylonische, sondern die römische Zerstörung Jerusalems das eigentliche Argumentationsziel der Schrift ist. Das heisst nicht, wie K. Jones richtig meint, dass an jeder Stelle «Römer» statt «Babylonier» zu lesen sei, sondern eher, dass die Neuerzählung der damaligen Geschichte transparent ist für die jetzige.²⁴ Die erste Tempelzerstörung bietet daher den idealen Hintergrund, um über die zweite zu schreiben.

²³ Diese auf Jer 34,2 zurückgehende Aussage findet sich auch in 4Bar 4,1; Josephus, Bell. 6,300; Tacitus, Hist. 5,13 (zit. bei MICHEL, Bello Judaico Bd II,2, S. 179, Anm. 135). Vgl. 2Bar 10,18.

²⁴ «[I]t is not a matter of simply substituting ›Rome‹ every time we read ›Babylon‹ in the text. Rather, in our interpretation, we should understand the author's retelling of the events of 587 B.C. as containing a message which can be applied to the situation after A.D. 70» (JONES, Reactions, 89). Anders FELDMAN (Interpretation, 61 Anm. 82) «[T]he author of 2 Baruch 6-8 [...], a younger contemporary of Josephus's, apparently denominates the Romans as Chaldaeans, that is, Babylonians, and seems to refer to Rome as Babylon».

2.3 *Paralipomena Jeremiou (4Bar)*

2.3.1 Einleitung

Die hier besprochene Schrift wird in einer der Überlieferungstraditionen – wahrscheinlich in Anlehnung an die griechische Bezeichnung der Chronikbücher – τὰ παραλειπόμενα Ἰερεμίου τοῦ προφήτου «das, was über Jeremia, den Propheten, ausgelassen wurde» bezeichnet. In einer anderen Überlieferungstradition wird sie als «Rest der Worte Baruchs» betitelt.²⁵ Dieser Tradition folgend hat sich in der Forschung mehrheitlich die Bezeichnung 4. Baruchbuch (4Bar) etabliert.²⁶ Die nur christlich überlieferte, neun Kapitel umfassende Schrift ist in ihrem Grundbestand jüdisch (1,1 – 9,9) und hat einen christlichen Schluss (9,10–32).

4Bar behandelt gemäss ihrem anderen Titel die im biblischen Jeremiabuch übergangenen Dinge aus dem Leben und der Verkündigung des Propheten Jeremia. Die Schrift ist daher eine phantasievolle Erweiterung der Ereignisse rund um die erste Tempelzerstörung. Mittelpunkt der Erzählung sind die Exilierung Israels durch Nebukadnezar und die Rückkehr des Volkes unter der Leitung Jeremias nach 66 Jahren des göttlichen Gerichts. Im ersten Teil kündigt Gott Jeremia das Gericht über Jerusalem an. Jeremia bittet Gott darum, seinen Diener Abimelech und die Tempelgeräte zu retten, was ihm gewährt wird (1,1 – 3,13). Im zweiten Teil nehmen die Babylonier dank der Vorbereitung der Engel Gottes die Stadt ein und Jeremia wird zusammen mit den Exilierten verschleppt (3,14 – 4,11). Baruch verbringt diese Zeit in einem Grab (4,6–11). Der dritte Teil erzählt die wunderbare Rettung Abimelechs, der von einem göttlichen Schlaf übermannt wird, als er Feigen holen sollte. Nach 66 Jahren Schlaf wird er zum Freudenboten (5,1–34). Der vierte Teil handelt von Baruchs Beauftragung, die Rückkehr des Volkes zu verkündigen. Ein Adler überbringt Jeremia die von Baruch verfasste Nachricht des bevorstehenden Exodus und kehrt zurück mit einem Bericht über die bedrückte Lage des Volkes in der Ferne (6,8 – 7,32). Der fünfte Teil (8,1 – 9,1) schildert die Rückkehr selbst, welche zur Abspaltung der Samaritaner führt (8,1–9). Der letzte Teil beschreibt das Ende des Jeremia (9,2–32): Zurück in Jerusalem stirbt er am zehnten Tag des Festes beim Opfern (9,2–9). Hier ist das vermutliche Ende der jüdischen Grundschrift, die Rückkehr der Seele nach drei Tagen markiert den Umschwung zur Christusverkündigung des Propheten. Diese wird verworfen, Jeremia wird zum Märtyrer (9,10–32).

4Bar orientiert sich grob am kanonischen Jeremiabuch, mit diesem gibt es viele Überschneidungen aber auch viele bedeutende Abweichun-

²⁵ Vgl. SCHALLER, Paralipomena, 661.711 Anm. a.

²⁶ Vgl. HERZER, Paralipomena, 1 (v. a. Anm. 3).

gen.²⁷ Darüber hinaus orientiert sich 4Bar vor allem an 2Bar 1–12, sowohl in wörtlichen Bezügen wie auch im Aufbau.²⁸ Die Ähnlichkeiten sind so frappant, dass von einer literarischen Abhängigkeit gesprochen werden muss.²⁹ Die in ihrem Grundbestand jüdische Schrift stammt aufgrund ihrer ursprünglich griechischen Abfassung³⁰ aus einem griechischsprachigen Milieu in Palästina. Der pseudepigraphische Charakter der Schrift ist nicht nur durch die viel zu stark vom kanonischen Jeremia und den Angaben aus den alttestamentlichen Königs- und Chronikbüchern divergierenden Details offensichtlich, sondern auch durch die dreimalige Nennung eines «Wein/Landguts des Agrippa»³¹ angezeigt. Letzteres und die Abhängigkeit von 2Bar sprechen dafür, 4Bar zeitlich nach 70 n. Chr., eher noch auf den Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr. anzusetzen.³²

2.3.2 Theologie von 4Bar

In seiner Gesamtheit ist 4Bar ein Beispiel für einen jüdischen Versuch, die zweite Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. im Licht der ersten Tempelzerstörung und in der Heilsbotschaft des biblischen Jeremia zu verstehen.

2.3.2.1 *Jeremia*

Gegenüber 2Bar ist in 4Bar der Prophet Jeremia die prägende Gestalt. Nur ihm, dem «Erwählten»³³ offenbart Gott die bevorstehende Zerstörung Jerusalems (1,1–3). Gott geht sogar auf Jeremias Bitte ein, er möge

²⁷ Siehe SCHALLER, *Paralipomena*, 670 Anm. 32 und 33.

²⁸ Siehe die Zusammenstellungen bei SCHALLER, *Paralipomena*, 670–672 und HERZER, *4 Baruch*, xvi–xviii.

²⁹ Nach HERZER (*Paralipomena*, 77) ist «nach eingehender Analyse der zu vergleichenden Stellen aus syrBar und ParJer die wahrscheinliche literarische Beziehung dahingehend zu beschreiben [...], dass die ParJer syrBar zur Vorlage hatten». Zurückhaltender mit diesem Schluss ist SCHALLER (*Paralipomena*, 673), der die Ähnlichkeiten damit erklärt, dass die Verfasser aus «der gleichen oder einer verwandten Quelle geschöpft» haben.

³⁰ SCHALLER, *Paralipomena*, 676–677; JONES, *Reactions*, 148.

³¹ 4Bar 3,10; 5,25: ἀμπελῶν, 3,15: χερίον.

³² Inwieweit die Schrift im Zusammenhang mit den Ereignissen der Bar-Kochba-Revolution steht, ist allerdings sehr umstritten, vgl. HERZER, *Paralipomena*, 178; DERS., *4 Baruch*, xxxi–xxxiv; JONES, *Reactions*, 148–155.

³³ So wird Jeremia in 4Bar 1,1.4.7; 3,4.5; 7,15 genannt. Andere Bezeichnungen: «Diener» (1,4; 3,9; 6,22), «Priester» (5,18; 9,8). Beim Opfer nach der Rückkehr des Volkes erscheint er sogar als Hohenpriester, als er am zehnten Tag opfert (9,1f).

doch selber die Stadt zerstören, damit die Babylonier sich nicht rühmen können, dies getan zu haben (1,4–8). Dann erst weiht Jeremia Baruch ein in die Pläne Gottes (2,7). Jeremia dominiert die Erzählung auch dort, wo Abimelech und Baruch als eigene Handlungsträger in Erscheinung treten.³⁴ Jeremia geht mit dem Volk ins Exil, wo der eigentliche Schwerpunkt der Erzählung von 4Bar liegt. Später führt er das Volk zurück nach Jerusalem – dies unter kaum zu übersehenden und z. T. expliziten Anlehnungen an Mose, der Israel aus Ägypten herausgeführt hatte (6,20–23; 7,18–22).³⁵ In Jerusalem angekommen nimmt Jeremia auch die Rolle des Hohenpriesters ein (9,2).

Im Blick auf die teilweise heroische Darstellung Jeremias ist es sehr überraschend, dass 4Bar auch für negative Schattierungen im Bild des Propheten Platz lässt. Dies zeigt sich zum einerseits in der Szene, in der Jeremia die Schlüssel des Tempels der Sonne hinwirft. Der Prophet schliesst sich in seiner Rede explizit in (eine nicht näher spezifizierte) Gruppe von Menschen ein, die sich als «Verwalter der Lüge»³⁶ erwiesen haben (4Bar 4,3f). Allerdings wird in der Parallelstelle bei 2Bar dasselbe Verdikt – durch Baruch – einzig über die «Priestern» ausgesprochen (2Bar 10,18) und 4Bar 4,3f könnte insofern nur ein Ausdruck der solidarischen Selbstzuordnung des Josephus zu Israel sein. Andererseits ist dem Auftrag Jeremias, sein Volk ins Exil zu begleiten und ihm zu predigen (4Bar 3,11), nur durchzogener Erfolg beschieden: Einige rufen einen fremden Gott an (7,25) und andere haben sich mit Babylonier/innen verheiratet (8,3).

2.3.2.2 Die Zerstörung Jerusalems: Ablauf und Ursache

In 4Bar muss die Stadt Jerusalem zerstört werden wegen «der Menge der Sünden derer, die in ihr wohnen» (1,1). Diese Begründung kommt, jeweils leicht variiert, an mehreren Stellen vor.³⁷ Sie erinnert an den kanonischen Jeremia³⁸ und ist in Schriften nach 70 n. Chr. die Standardbegründung für die Zerstörung des Tempels und der Stadt.³⁹ Jeremia und Baruch können allerdings während der Zerstörung nicht anwesend sein, da ihre Gebete in der Stadt «wie eine feste Säule in ihrer Mitte und wie eine gestählte Mauer umher» (1,2) sind. Aufgrund einer Engelsvision auf

³⁴ Vgl. 4Bar 5,5.11.18; 6,8.10.

³⁵ Zur Mose-Jeremia-Typologie in Schriften zur Zeit des zweiten Tempels vgl. WOLFF, Jeremia, 79–83 (zu 4Bar v. a. S. 80).

³⁶ Διότι ἡμεῖς οὐχ εὐρέθημεν ἄξιοι τοῦ φυλάξαι αὐτάς, ὅτι ἐπίτροποι τοῦ ψεύδους ἐγενήθημεν (4Bar 4,4).

³⁷ 4Bar 1,7: 2,2; 4,6f; 6,21.

³⁸ Jer 13,22; 30,15 (s. auch 2,17; 5,19; Hos 9,7; Ez 28,18; Ps 5,11; Esr 9,2; Bar 4,12).

³⁹ 4Esr 14,31; 2Bar 1,2–5; Josephus, Bell. 7,332.

den Mauern der Stadt (3,2) erkennt Jeremia, dass der Plan Gottes zur Zerstörung der Stadt wahr ist. Deshalb bittet Jeremia Gott darum, dass dieser ihm erlauben würde, vorher noch die Tempelgeräte und Abimelech zu retten. Beides wird Jeremia gewährt: Auf Gottes Gebot hin übergibt Jeremia die Tempelgeräte der Erde (3,8.14) und Abimelech schickt er auf das Landgut des Agrippa (3,9f.15). Dann erst stürmen die Babylonier die Stadt, allerdings nur, weil «der grosse Engel» die Posaune bläst, das Stadttor öffnet und die Feinde hereinbittet (4,1f). Das Volk und auch Jeremia werden nach Babylon verschleppt, jedoch nicht bevor Jeremia auch noch den Schlüssel zum Tempel in Sicherheit bringen kann, indem er ihn der Sonne zur Aufbewahrung zuwirft (4,3).

2.3.2.3 *4Bar und die Römer*

K. Jones zufolge ist eines der Hauptanliegen von 4Bar

«the corrosive effect of contact with Rome on the Jewish people and the consequent need for radical separation from the conquerors in order to preserve the holiness of God's chosen people».⁴⁰

In 4Bar haben nicht die Babylonier Jerusalem erobert, sondern die Römer. 4Bar möchte daher mit allem Nachdruck davor warnen, mit den Römern in engen Kontakt zu treten. Dies wird daran deutlich, dass in 4Bar *nicht* die Zurückgebliebenen in Mutterland Juda im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, wie bei 2Bar, sondern die Exilierten selber und deren Rückkehr. Um *ihr* Verhalten geht es in erster Linie. Jeremia fordert deshalb das Volk vor dem Auszug aus Babylon auf, ihre babylonischen (= römischen) Frauen und die «Werke Babylons» (= Roms) zu verlassen (8,2–9, vgl. 6,13; 7,32). Dies ist nur möglich auf Kosten einer starken Umschreibung der Botschaft des biblischen Propheten Jeremia, welcher immer wieder eindringlich geraten hatte, sich den Eroberern zu unterwerfen, sich später im Exil mit den Babyloniern zu arrangieren und sogar ihr Bestes zu suchen.⁴¹ Diesen jeremianischen Willen zur Anpassung lässt 4Bar gänzlich vermissen und setzt stattdessen auf Isolation.⁴² In diesem Zusammenhang gleicht die Botschaft von 4Bar mehr jener von Esra und Nehemia als jener des biblischen Jeremia.⁴³

⁴⁰ JONES, *Reactions*, 155.

⁴¹ Jer 27,8–22; 38,17–23; Jer 29,4–7. Diese Funktion Jeremias übernimmt dagegen Josephus, der nach eigenen Angaben für eine Kapitulation des jüdischen Volkes vor den Römern warb (Bell. 5,362–419), s. dazu unten Kap. 2.4.2, S. 58.

⁴² Vgl. JONES (*Reactions*, 162): «[T]he author rejects the notion of Jeremianic accommodation or cooperation and substitutes a policy of isolation».

⁴³ Vgl. HERZER, *Paralipomena*, 142f.

2.4 *Josephus*

Die Werke des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus sind für die Exegese des Neuen Testaments von kaum zu überschätzender Bedeutung. Ohne die in seinen Werken vorhandene riesige Fülle von Informationen zu Geschehnissen und Personen im Neuen Testament und seiner Umwelt bliebe Vieles der frühchristlichen Geschichte im Dunkeln und könnte nicht in einen plausiblen Zusammenhang gebracht werden. Obwohl an vielen Punkten umstritten, ist Josephus oft sogar die einzige ergiebige Quelle für eine Einbettung der Geschichte des frühen Christentums in die politisch sehr bewegte Zeit Palästinas im ersten Jahrhundert n. Chr. Wegen seiner ausführlichen Jeremiarezeption ist Josephus indirekt auch wichtig, um den Stellenwert des Propheten Jeremias in dieser Zeit zu ermitteln.

Ähnlich wie bei Jeremia und anders als bei den allermeisten jüdischen und/oder christlichen Schriften im 1. Jh. n. Chr.⁴⁴ wissen wir bei den Werken des Josephus sehr viel über den Autor.⁴⁵ Er wurde im Jahre 38 n. Chr. in Jerusalem in ein priesterliches Geschlecht geboren (Vita 1–7) und behauptete, auch selber Priester zu sein (Bell. 1,3; 3,352f). Schon früh in seiner Jugend wurde er für seine aussergewöhnlichen geistigen Fähigkeiten bewundert (Vita 9). Er durchlief die Lehren aller drei grossen jüdischen Parteien. Da gehörte auch ein dreijähriger Aufenthalt beim (wohl essenischen) Asketen Bannus, bevor er mit 19 Jahren wieder nach Jerusalem zurückkehrte und sich fortan zu den Pharisäern zählte (Vita 11f). Nach einer Reise nach Rom (Vita 13–16) kehrte er 66 n. Chr. nach Judäa zurück, wo die politischen Unruhen gegen Rom schon begonnen hatten. Obwohl er gegen einen Krieg war (Vita 17–19), liess er sich vom Synhedrium nach Galiläa schicken, wo er nach internen Streitigkeiten mit anderen Gesandten den bewaffneten Widerstand gegen die Römer organisierte (Vita 29–406). Im Kampf gegen die Römer wurde er in Jotapata besiegt und ergab sich den Römern (Bell. 3,387–398; Vita 414). Weil er dem römischen Feldherrn Vespasian und seinem Sohn Titus den Kaisertitel prophezeite (Bell. 3,400–402), blieb er allerdings am

⁴⁴ Trotz seines sehr umfangreichen Werkes wissen wir z. B. fast nichts über Philon von Alexandria. Die Verfasser der Schriftrollen aus Qumran bleiben im Dunkeln, und auch die neutestamentlichen Schriften (mit Ausnahme von Paulus) bleiben anonym. Letzteres gilt auch für apokalyptische und «apokryphe» Schriften, trotz einer oft an frühere geschichtliche Gestalten zugeschriebenen Autorschaft.

⁴⁵ Für eine ausführliche biographische Einführung in Leben und Werk s. BILDE, Flavius Josephus; RAJAK, Josephus; MICHEL/BAUERNFEIND, Bello, XI–XXIX; MASON, Flavius Josephus. Für weiterführende Studien s. FELDMAN/HATA, Josephus, the Bible and History; DIES., Josephus, Judaism and Christianity; FELDMAN, Interpretation; BÖTTRICH/HERZER, Josephus.

Leben und wurde Begleiter und Berater der römischen Armee. In dieser Funktion war er auch bei der Eroberung der Stadt Jerusalem dabei und versuchte erfolglos, die Aufständischen zur Aufgabe zu überreden (Bell. 5,376–419). Da seine Kaiserprophetie für Vespasian eintraf, erhielt er von ihm eine kaiserliche Pension und wohnte in Vespasians ehemaliger Residenz. Als Günstling der Flavier – daher sein Namenszusatz ‹Flavius› – schrieb er seine vier Werke: Die Geschichte des jüdischen Krieges,⁴⁶ die jüdischen Altertümer,⁴⁷ seine Biographie⁴⁸ und eine Streitschrift gegen Apion.⁴⁹ Josephus starb um 100 n. Chr. in Rom.

Josephus lebte damit zur gleichen Zeit wie Matthäus im ersten Jahrhundert n. Chr. und erlebte die Tempelzerstörung aus unmittelbarer Nähe. Wie das Matthäusevangelium versuchte er in seinen Schriften, eine Erklärung für dieses nationale Desaster zu geben. Dabei ist auffällig, wie stark sich Josephus selber in die Geschichte Israels einschreibt (Kap. 2.4.1) und wie klar er sich mit Jeremia parallelisiert bzw. identifiziert (Kap. 2.4.2).

2.4.1 Geschichtsdarstellung durch Josephus

Obwohl Josephus ganz zu Beginn beteuert, er wolle die Geschichte getreu und vollständig darlegen, mit dem Ziel, «weder etwas wegzulassen noch hinzuzufügen» (Ant. 1,17, vgl. 10,218), so zeigen seine Ausführungen doch, dass er an manchen Stellen genau dies tut. Dies soll im Folgenden exemplarisch an der Darstellung von einigen biblischen Personen gezeigt werden, welche in einem oder mehreren Bereichen ihres Lebens eine Bezug zu Josephus' Leben haben.

Joseph. Die in Gen 37.39–50 erzählte Geschichte von Joseph, der als zweitjüngster Sohn des Stammvaters Jakob von seinen Brüdern nach

⁴⁶ Im *Bellum Judaicum*, ca. 76. n. Chr. entstanden, berichtet Josephus in sieben Büchern (Vorbild war der griechische Geschichtsschreiber Polybios) über Ursachen, Verlauf und das Ende des Aufstandes der Juden gegen die Römer. Der griechischen Fassung ging offenbar eine aramäische voran (Bell. 1,3), die aber nicht erhalten geblieben ist.

⁴⁷ Die *Antiquitates Judaicae*, ca. 93/94 n. Chr. entstanden, informieren in 20 Büchern (Vorbild war der gr.-röm. Geschichtsschreiber Dionysios v. Halikarnassos) über die Geschichte des Judentums von der Schöpfung bis zum Aufstand gegen die Römer und über die jüdischen Schriften.

⁴⁸ In der *Vita*, als Anhang zu den Altertümern erschienen, berichtet Josephus ausführlich über seinen privaten und beruflichen Werdegang.

⁴⁹ Der ursprüngliche Titel der Schrift *Contra Apionem*, die nach 94. n. Chr. in zwei Büchern erschien, lautet *Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος*. Darin verteidigt Josephus das Judentum gegen die von dem aus Alexandria stammenden Apion verbreitete Verleumdung der Juden, indem er das hohe Alter der jüdischen Nation und die Überlegenheit des jüdischen Glaubens hervorhebt.

Ägypten verkauft und dort am Hof des Pharaos bis in die obersten Machtpositionen aufgestiegen war, erhält bei Josephus grosse Aufmerksamkeit. Die Gemeinsamkeiten haben ihr Zentrum in der Tatsache, dass sowohl Joseph wie sein Namensvetter Josephus Träume deuten konnten.⁵⁰ Diese Fähigkeit führt Josephus auf seine priesterliche Identität und seine Kenntnis der heiligen Schriften zurück. Eine weitere Gemeinsamkeit ergibt sich aus der Tatsache, dass sich beide an einem fremden Herrscherhof aus der Gefangenschaft ganz nach oben hinaufgearbeitet haben. Josephus passt die Geschichte Josephs zudem seiner eigenen an, was an zwei Beispielen deutlich wird.⁵¹ Zum einen begründet bei Josephus die Frau Potifars ihre (falsche) Anklage gegen Joseph mit dem Hinweis, er habe seine privilegierte Stellung schamlos ausgenutzt (Ant. 2,56). Diese Begründung hat keinerlei Anhalt im biblischen Bericht (Gen 39,14–18), wohl aber im Leben des Josephus, der immer wieder die Anschuldigungen seiner jüdischen Volksgenossen ertragen musste, er nutze seine privilegierte Position am Hof des römischen Kaisers aus (Vita 424f). Zum anderen geschieht die Heirat Josephs mit Aseneth in der Nacherzählung durch Josephus «unter Vermittlung des Königs» und man erfährt zudem, dass die Frau «noch Jungfrau» war.⁵² Dies deckt sich nicht mit dem biblischen Bericht – Gen 41,45 vermerkt nur knapp, der Pharaos habe Joseph eine Frau gegeben –, wohl aber mit den Details seiner eigenen (vierten)⁵³ Heirat mit einer Jungfrau aus Kriegsgefangenschaft, die von Vespasian angeordnet wurde.⁵⁴

Daniel. Die in den Bibeltext eingezeichneten Ähnlichkeiten zwischen Josephus und biblischen Gestalten sind noch grösser beim Propheten Daniel. Wie bei Joseph liegen auch dieser Parallelisierung die ähnlichen Lebensgeschichten zugrunde. Daniel, der jüdische Diener am babylonischen Hof, ist fähig, Visionen und Träume zu deuten.⁵⁵ Dass die Darstellung Daniels durch Josephus mit einer ausführlichen Erzählung des Gastmahls Belschazzars (Ant. 10,231–244) so positiv ausfällt,⁵⁶ dürfte

⁵⁰ Gen 37,5–11; 40,9–23; 41,1–32, Bell. 3,351f, vgl. Vita 208–210.

⁵¹ Vgl. dazu DAUBE, *Typology*, 27f. Siehe auch GRAY (Figures, 77f), die allerdings die Bedeutung Josephs einschränkt.

⁵² Γαμεῖ δὲ καὶ γάμον ἀξιολογώτατον ἄγεται γὰρ καὶ Πεπεφροῦ θυγατέρα τῶν ἐν Ἡλιουπόλει ἱερέων συμπράξαντος αὐτῷ τοῦ βασιλέως ἔτι παρθένον Ἀσέννηθιν ὀνόματι (Ant. 2,91).

⁵³ SIEGERT/SCHRECKENBERG/VOGEL, *Leben*, 153 Anm. 332.

⁵⁴ Καὶ δὴ κελεύσαντος αὐτοῦ ἡγαγόμεν τινὰ παρθένον ἐκ τῶν αἰχμαλωτῶν τῶν κατὰ Καισάρειαν ἀλουσῶν ἐγγώριον (Vita 414).

⁵⁵ Dan 1,17; 2,27–45; 4,5–24; 5,17–28; Kap. 7–12.

⁵⁶ Vgl. Ant. 10,268: «Und während die anderen Seher Unglückspropheten und deshalb bei König und Volk verhasst waren, war Daniel ein Verkündiger des

durchaus seiner Beziehung zu den Flaviern geschuldet sein.⁵⁷ Darauf deutet auch, dass Josephus den Entschluss Daniels (Dan 2,16), zum König zu gehen und um einen Aufschub zu bitten, an seine eigene Bitte um eine Audienz bei Vespasian anpasst.⁵⁸ Eine weitere Einzeichnung des Josephus betrifft die Gegner Daniels:⁵⁹ Im Unterschied zum Danielbuch, wo die Handlungsmotive der Gegner Daniels zwar nicht ausgesprochen, aber doch implizit auf der Hand liegen, nennt Josephus explizit, dass sie aus Eifersucht und Neid handeln (Dan 6,4–10; Ant. 10,250f). Dies korrespondiert wiederum stark mit dem eigenen Leben des Josephus, der sich mehrmals mit eifersüchtigen Gegnern konfrontiert sah.⁶⁰ Sowohl Daniel wie auch Josephus werden durch die Vorsehung Gottes gerettet.⁶¹

Esther und Mordechai. Auch sie dienten am Hof des – in ihrem Fall persischen – Feindes des jüdischen Volkes, und auch Mordechai vermag Träume zu deuten, was allerdings nur die auf Griechisch überlieferten Zusätze zum Estherbuch berichten (Est 10,3a–3k). Auch in seine Schilderung des Estherbuchs schreibt sich Josephus ein: In der Schilderung des von Artaxerxes erlassenen Gesetzes, dass jeder, der sich ungerufen dem König näherte, den Tod erleiden muss, erwähnt er zwei Beilräger, die bei einer allfälligen Übertretung dieses Gesetzes die Strafe sofort ausführen konnten (Ant. 11,205, vgl. 11,226). Tatsächlich haben diese Beilräger aber nicht in der Bibel (Est 4,11), sondern im Gehabe Vespasians ihren Ursprung, der sich ebensolche Leibwachen hielt. Diese waren es, die Josephus nach Eintreffen der Kaiserprophetie über Vespasian die Fesseln durchschnitt; darauf erhielt er das römische Bürgerrecht (Bell. 4,629). Weitere auffällige Unterschiede deuten auf eine Selbsteinzeichnung des Josephus in die Esthergeschichte hin: So fällt im Bericht des Josephus das Gebet der Esther mit ihren hof- und heidenkritischen Bemerkungen weg,⁶² und im entscheidenden Moment der Umstimmung des Artaxerxes durch Gott (Est 5,1e) fügt Josephus «ich glaube» (οἶμαι, Ant. 11,237) hinzu.⁶³ Zudem wird Mordechai statt einer Krone (Est 6,8, nur MT) eine

Glückes, sodass er durch die glänzenden Bilder, die er von der Zukunft entwarf, allgemeine Beliebtheit erlangte.» (Übers. H. Clementz).

⁵⁷ DAUBE, *Typology*, 28f.

⁵⁸ Nach Ant. 10,198 ging Daniel nicht selber zum König, sondern bat Ariochus um Vermittlung, genau wie Josephus selber nur über eine Vermittlung eine Audienz bei Vespasian erhielt (Bell. 3,399).

⁵⁹ Vgl. GRAY, *Figures*, 74–77.

⁶⁰ Siehe Vita 80.84f/Bell. 2,614; Vita 423f. Vgl. auch Mt 27,18 (Mk 15,10), wo Pilatus den Neid der jüdischen Autoritäten als Triebfeder ihres Handelns erkennt.

⁶¹ Ant. 10,260; Vita 425.

⁶² Est 4,17u–17y, wohl aus Rücksicht auf seine heidnische Leserschaft.

⁶³ Auch dies ist wiederum nicht dem Bibeltext, sondern eher seinem eige-

goldene Kette um den Hals gelegt (Ant. 11,254). Eine Krone dürfte für Josephus insofern unpassend gewesen sein, da er von den Flaviern geehrt, mit dem Bürgerrecht ausgestattet und von ihnen Haus und Land erhalten hat, und daher ein Streben nach der Krone wegen dessen politischen Symbolgehaltes kontraproduktiv gewesen wäre. Die Kette, wahrscheinlich dem dem Danielbuch entliehen,⁶⁴ passte für Josephus besser und machte dem aufmerksamen Leser zudem bewusst, dass Josephus sich hier mit Hilfe biblischer Vorbilder selber als Sieger darstellt.⁶⁵

Saul. Während Esther, Mordechai, Daniel und Joseph als Berater für den Anführer einer fremden Weltmacht für Josephus erst ab seiner römischen Lebensphase zum Vorbild wurden, so lässt sich auch für seine Zeit vor seinem Übertritt zur gegnerischen Weltmacht zeigen – als er noch jüdischer Feldherr war –, dass er Vorbilder hatte. Für diese Zeit ist es Saul, der Josephus zum Vorbild wird und der in seiner Darstellung einige Ähnlichkeiten mit seinem eigenen Leben annimmt. Insgesamt verwendet Josephus mehr als doppelt soviel Platz für die Nacherzählung der Geschichten Sauls als die Bibel, und er ist insgesamt sehr stark bemüht, die positiven Aspekte Sauls hervorzuheben⁶⁶ und die negativen entweder wegzulassen oder abzumildern.⁶⁷ Insbesondere unterstreicht er Sauls Qualitäten als Feldherr in grossem Masse.⁶⁸ In 1Sam 17,52f wird erzählt, wie die Israeliten nach dem Fall Goliaths die Philister verfolgten und dann deren Lager plünderten. In Ant. 6,191f schreibt aber Josephus diese Verfolgung der Initiative Sauls zu und notiert, dass Saul die Befestigung (*χαράκωμα*) des Philisterlagers verbrannte. Diese weit über den Bibeltext hinausgehende Beschreibung erinnert an die Belagerung Jotapa-

nen Ergehen geschuldet: «He is expressing what he feels happened when he himself faced an all-powerful enemy ruler» (DAUBE, Typology, 30).

64 Dan 5,16, vgl. Ant. 10,320.

65 DAUBE, Typology, 31f.

66 Josephus betont Sauls gute Herkunft (vgl. 1Sam 9,1 mit Ant. 6,45), seine äusserliche Schönheit (vgl. 1Sam 9,2; 14,52 mit Ant. 6,45.130.160), seine Weisheit und seinen Mut (s. besonders die Sicht des Josephus, dass Saul als Feldherr gesalbt wurde, Ant. 6,54), seine Mässigung (s. v.a. Ant. 6,63), seine Gerechtigkeit (Ant. 6,212) und seine Frömmigkeit (Ant. 6,160).

67 So berichtet Josephus mit keinem Wort davon, dass Saul versuchte, David zu töten, während dieser auf der Harfe spielte (1Sam 18,10f). Dass ein böser Geist Gottes Saul ängstigte (1Sam 16,14–16), erklärt Josephus medizinisch (Ant. 6,166). Für eine ausführliche Untersuchung der Darstellung Sauls in den Antiquitates, s. FELDMAN, Interpretation, 509–536.

68 Vgl. z. B. Ant. 6,348f: «Vielmehr halte ich den für wahrhaft tapfer, der, obgleich er im Kriege kein Glück zu erwarten hat, sondern voraussieht, dass er seinem Tode entgegen geht, dennoch ohne Furcht und Schrecken sich der Gefahr aussetzt. Das hat Saul getan» (Übers. H. Clementz).

tas durch Vespasian. Dieser spannte zur Einnahme der Festung Dächer über die Befestigungen (*χαρακώματα*) (Bell. 3,163), welche aber Josephus' Truppen später in Ausfällen gegen die Römer zerstörten und ebenfalls in Brand steckten (Bell. 3,169).

2.4.2 Selbststilisierung des Josephus als Jeremia

Die Einzeichnungen des Erzählers Josephus in die biblische Geschichte sind aufschlussreich für die Frage, in welcher Rolle sich Josephus sah. Die oben in aller Kürze besprochenen Figuren sind sehr wichtig, stehen aber in ihrer Bedeutung unter einer anderen prophetischen Figur der Schriften Israels: dem Propheten Jeremia. Jeremia antizipiert aufgrund seiner Lebensgeschichte das Schicksal des Josephus am besten. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Jeremia der einzige Prophet ist, mit dem sich Josephus *direkt* vergleicht.

«Als Jeremia laut ausrief, das Volk mache sich Gott durch seine Verfehlungen gegen ihn zum Feinde und werde in Gefangenschaft geraten, wenn es die Stadt nicht übergäbe, da hat weder der König noch das Volk das Leben des Jeremia angetastet. Aber wie verhaltet denn ihr euch?»⁶⁹

Dies sagt Josephus in einer langen Rede von den Mauern Jerusalems zu den Zeloten herab, mit dem Ziel, sie zur Aufgabe zu überreden, damit die Stadt von den Römern geschont würde. Doch wie Jeremia blieb auch Josephus am Ende erfolglos und die Stadt wurde von der fremden Macht erobert und zerstört. Die Gemeinsamkeiten zwischen Josephus und Jeremia haben ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt in der gemeinsamen Sorge um den von einer fremden Macht bedrohten Tempel. Sie lassen sich in drei Bereiche aufteilen.

Als erster Bereich gilt – wie für die unter Kap. 2.4.1 besprochenen Figuren –, dass Josephus und Jeremia viele Ähnlichkeiten aufweisen *aufgrund von historischen Zufällen*. Beide entstammten priesterlichem Geschlecht und hatten die Gabe der Prophetie.⁷⁰ Jeremia sah die Zukunft voraus (Jer 1,11–19; Ant. 10,79), ebenso Josephus (Bell. 3,351–354.400–402). Jeremia sah die Macht Babylons kommen und die daraus resultierende Eroberung Jerusalems, die Zerstörung des Tempels und das Exil; Josephus sah die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die Römer.⁷¹

⁶⁹ Josephus, Bell. 5,392f.

⁷⁰ Jeremia: Jer 1,1 (vgl. Ant. 10,80). Josephus: Vita 1; Bell. 1,3; 3,352; Apion. 1,54, vgl. Ant. 16,187.

⁷¹ Im Unterschied zu Jeremia, welcher die Zukunftsvisionen durch «Worte des Herrn» (Jer 1,4; 2,1 passim) erhält, schreibt Josephus sie seiner Gabe zu, göttli-

Beide hatten allerdings auch eine Trostbotschaft.⁷² Dabei ist anzumerken, dass sich Josephus selber nie als *προφήτης* bezeichnet. Er verwendet diese Bezeichnung nur für die biblischen Propheten.⁷³ Doch da er behauptet, vom Hasmonäer Johannes Hyrkan abzustammen (Vita 1), welchem er in Bell. 1,68 die Gabe der Prophetie zuspricht, ist anzunehmen, dass er sich selbst in dieser Tradition verortet. Wie Jeremia⁷⁴ musste auch Josephus für seine Botschaft leiden und wurde dafür misshandelt.⁷⁵ Beide forderten ihre Landsleute auf, sich der gegnerischen Macht zu ergeben, da sie andernfalls von ihr zerstört würden.⁷⁶ Ebenso hatten beide Gegenspieler, die ihren Landsleuten falschen Trost versprachen und behaupteten, dass Gott sein Volk befreien würde: Jeremia kämpfte gegen Falschpropheten, die statt Unheil Heil versprachen und für ein Bündnis mit Ägypten als Rettung gegen Assur eintraten.⁷⁷ Josephus erzählt von falschen Propheten, die glaubten, dass Gott das Volk aus der Hand der Römer befreien würde.⁷⁸ Sowohl Jeremia wie auch Josephus wurden des Verrates angeklagt und mussten ihre Taten rechtfertigen. Während Jeremia diesen Vorwurf direkt (Jer 37,11–16) oder indirekt (Jer 38,4) zu spüren bekam, war es bei Josephus so, dass er tatsächlich zur Gegenseite übertrat, diesen Schritt aber rechtfertigte, indem er sich als *διάκονος* seines Volkes bezeichnete (Bell. 3,354, vgl. 3,137). Nach der Zerstörung Jerusalems unterhielten beide eine gute Beziehung zur feindlichen Macht⁷⁹ und setzten sich für den Teil des Volkes ein, der die Katastrophe überlebt hatte.⁸⁰

che Träume zu empfangen und zu deuten. Interessanterweise (oder deswegen?) lässt Josephus in seiner Darstellung die Reden Gottes/Jeremias gegen jene Propheten und Wahrsager, die «erlogene Träume» (Jer 23,25–32; 27,9f.14–18; 29,8f) als Rede Gottes ausgeben, weg.

⁷² Jeremia: Jer 30–33. Für Josephus ist in seiner Paraphrase von Dan 2,35.44f in Ant. 10,210 andeutungsweise ein tröstlicher Zug zu spüren.

⁷³ Siehe Apion. 1,41, vgl. dazu FELDMAN, Prophets, 400–407; BLENKINSOPP, Prophecy, 239–246.

⁷⁴ Jer 26,8–19; 36,26; 37,13–21; 38,4–6, vgl. Ant. 10,88–95.114–123.

⁷⁵ Bell. 3,355–360.383–386; 5,391–594; Vita 416.

⁷⁶ Jeremia: Jer 27,11f.17; 38,17f, vgl. Ant. 10,117f.125f. Josephus: Bell. 5,415–419.

⁷⁷ Jer 2,36f; 26f; 52,3, vgl. Ant. 10,104.111f.

⁷⁸ Bell. 6,285–288.

⁷⁹ Jeremia erhielt Proviant und ein Geschenk (Jer 40,5, vgl. Ant. 10,157, wo Josephus dies sehr betont), Josephus erhielt die Freiheit, ein Haus und Land (Vita 418–423).

⁸⁰ Jeremia blieb bei seinen Landsleuten (später zog er mit ihnen gegen seinen Willen nach Ägypten, vgl. Jer 42–44), und schrieb den nach Babel Exilierten einen Trostbrief (Jer 29). Josephus dagegen blieb freiwillig bei der – ehemals – feindlichen Macht in Rom und verstand seine ganze Schreibtätigkeit als Dienst an seinem Volk (z. B. als Information von entfernten Glaubensgenossen, Bell. 1,6). In

Ein zweiter Bereich der Ähnlichkeiten zwischen Jeremia und Josephus sind ihre oft verblüffend ähnlichen *theologischen Überzeugungen*, welche speziell in ihren Reden zu Tage treten. Dabei ist allerdings davon auszugehen, dass Josephus seine Reden in der Form nach dem Vorbild Jeremias gestaltet hat. So war für beide klar, dass die drohende Zerstörung Jerusalems und des Tempels nur als Gericht Gottes verstanden werden kann, welches die Stadt aufgrund ihres eigenen Fehlverhaltens auf sich gezogen hat. In seiner Tempelrede in Jer 7 nennt Jeremia dieses Fehlverhalten beim Namen: Unterdrückung von Fremden, Waisen und Witwen (7,7), Vergessen von unschuldigem Blut (7,7),⁸¹ Götzendienst (7,7.9.18.30f; vgl. Jer 2f; 19,4f; 44), Stehlen, Morden, Ehebruch, falsches Schwören (7,9). In der Rede zur Jerusalemer Bevölkerung (Bell. 5,376–419) nennt Josephus die ἀσεβεία der Landesbewohner (5,395.401), Diebstahl, Hinterhalte, Ehebruch, Raub und Mord (5,402).⁸² Sehr auffällig ist, dass er den bei Jeremia so zentralen Götzendienst nicht erwähnt.⁸³ Der Grund dafür kann nur darin liegen, dass er dies für römische Leser als unangebracht empfand. Beide erwähnen frühere Tempelzerstörungen als Drohkulisse ihrer Ansage: Jeremia erwähnt den Tempel in Schilo (Jer 7,12–14; 26,4–6), Josephus erinnert an die Babylonier (Bell. 5,411). Beide sind allerdings überzeugt davon, dass wenn die Juden Busse tun würden, sie sich und ihre Stadt retten könnten (Jer 7,3–7,23; 26,13f, Bell. 5,415; 6,103). Sowohl Jeremia als auch Josephus sehen den wahren Grund für die Möglichkeit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems in der Tatsache, dass Gott auf der Seite der Feinde kämpft. In Jer 21,5 sagt JHWH: «Ich selbst kämpfe gegen euch mit hoch erhobener Hand und starkem Arm...».⁸⁴ Josephus äussert dieselbe Überzeugung in seiner Rede zu den Zeloten in Jerusalem: «Es ist daher meine Überzeugung, dass die Gottheit aus dem Heiligtum gewichen ist und sich auf die Seite derer gestellt

seinen Schriften ist oft ein apologetischer Zug spürbar.

⁸¹ Zu diesem Vorwurf, der oft im ganzen Alten Testament geäussert wird, aber bei Jeremia gehäuft vorkommt, siehe S. 160, bes. bei Anm. 427 und Anm. 429, S. 161.

⁸² Weitere Parallelen zu den jeremianischen Vorwürfen sind an anderen Orten im *Bellum* zu finden: ungerechtes Handeln (4,334–344), Töten Unschuldiger, auch im Tempel (4,312–333; 5,15–20; 5,557), Diebstahl (5,21f), Ehebruch und andere sexuelle Unzucht (4,558–563), falsches Schwören (4,213f), nicht der Tradition entsprechende und ungesetzliche religiöse Praktiken (2,414; 4,154), Verunreinigung des Tempels (5,401f). Beispiele aus COHEN, Josephus, 371.

⁸³ Ganz auf dieser Linie liegt auch die Auslassung des goldenen Kalbes (Ex 34) in den *Antiquitates*.

⁸⁴ Vgl. KlgI 2,1–8. Das Motiv, dass Jerusalem nur mit Hilfe von Gott von einer feindlichen Macht erobert werden kann, ist auch in 2Bar 1,4; 3,5; 5,3; 7,1 – 8,1 (s. Kap. 2. 2. 2. 2, S. 47) und in 4Bar 1,9–11; 2,7; 3,8; 4,2 belegt (s. Kap. 2. 3. 2. 2, S. 51).

hat, mit denen ihr Krieg führt».⁸⁵ Diese für einen Juden doch sehr beachtliche Überzeugung hat ihren Ursprung in der Grundannahme, dass der Wille Gottes in der Geschichte der Welt(reiche) seinen Ausdruck findet. So ist Babylon für Jeremia nur eine Dienerin Gottes im Lauf der Geschichte Gottes mit seinem Volk (Jer 27,1–15; 43,10). Sie hat ihre Aufgabe, bis auch sie für ihre Taten zur Rechenschaft gezogen wird und vom nächsten Reich abgelöst wird (i. e. den Persern, Jer 50f). Josephus erklärt, dass «das Schicksal (τύχη) zu den Römern gegangen» sei (Bell. 3,354).⁸⁶ Beide, Jeremia und Josephus, glauben daran, dass Gott nach einer Zeit der Knechtschaft das jüdische Volk wieder herstellen würde. So spricht Jeremia von der Rückkehr aus dem Exil, von Heilung, Trost und Wiederherstellung nach 70 Jahren (Jer 30–32; 25,11f, vgl. Ant. 10,112). Josephus deutet – zwar ohne Zeitangabe – eine zukünftige Restitution des jüdischen Volkes durch Gott an, indem er an die vergangenen Taten Gottes erinnert (Bell. 5,377–419).⁸⁷

Der dritte Bereich der Ähnlichkeiten zwischen Jeremia und Josephus sind die *Einzeichnungen des Josephus in die Geschichte Jeremias*. Es geht dabei um kleinere und grössere Details, die Josephus gegen den Bibeltext in seine Nacherzählung einfügt, um die Geschichte Jeremias seiner eigenen noch ähnlicher zu machen.⁸⁸ So ermahnt Jeremia bei Josephus in seiner Nacherzählung von Jer 38,17–23 den König Zidkija nicht nur, sein eigenes Leben und die Stadt zu retten, sondern auch den *Tempel* (Ant. 10,126.128). Die Hinzufügung des Tempels dürfte hier der eigenen Rede zu den Zeloten geschuldet sein, in welcher Josephus mehrmals dazu auffordert, sich zu ergeben, damit der Tempel gerettet würde.⁸⁹ Zidkija ist gegenüber Jeremia in der Darstellung des Josephus viel positiver eingestellt: Er «glaubt» ihm und will tun, was er sagt (Ant. 10,105.127).

⁸⁵ Bell. 5,412 (Übers. MICHEL/BAUERNFEIND). Vgl. Bell. 6,127.299f.411–413.

⁸⁶ Für eine ausführliche Darstellung dieses Punktes, s. COHEN, Josephus, 371–377.

⁸⁷ Ebenfalls eine verheissungsvolle Zukunft deutet Josephus in seiner bemerkenswerten Darstellung von Dan 2,34–45 in Ant. 10,210 an. Dazu DAUBE (Typology, 34): «[I]t is remarkable how much of a viewpoint utterly irreconcilable with the Roman he managed to bring before his public. Take his belief that, in the end, it is the Jews who will triumph; actually, that moment will arrive as soon as they whole-heartedly submit to God. To be sure, he puts it reticently, even obliquely, but no one could miss it».

⁸⁸ Wie schon bei den vorherigen Beispielen solcher Rückprojektionen (Esther und Mordechai, Daniel, Joseph und Saul, s. Kap. 2. 4. 1) ist nicht jede einzelne Beobachtung gleich wichtig, doch zeigt die Zusammenschau aller Details ein deutliches Bild.

⁸⁹ Bell. 5,362.391.406.411. Vgl. dazu und zum Folgenden DAUBE, Typology, 26f.

Dies deckt sich nicht mit dem Bibeltext (Jer 37,2), sondern eher mit dem guten Verhältnis des Josephus mit seinen römischen Herren (Vita 415–421). In Jer 40,1 wird allein Jeremia von Nebusaradan die Freiheit gewährt, nach Josephus (Ant. 10,158) erwirkte dieser aber auch noch die Freiheit Baruchs – ganz wie auch Josephus bei Titus die Freiheit vieler Sklaven, seines Bruders und vieler Freunde erwirkte (Vita 418–421). Josephus lässt allerdings auch viele Details weg, die Jeremia im Jeremiabuch eine so unverkennbare Gestalt geben: Auf die «Konfessionen» mit ihren starken Gefühlen und auf die Zeichenhandlungen verzichtet er, was Jeremia stärker zum Propheten der verbalen Dimension (und so Josephus ähnlicher) macht.⁹⁰ Für das Thema von ganz aussergewöhnlicher Wichtigkeit ist eine Notiz des Josephus über die Weissagungen Jeremias:

«Dieser Prophet weissagte auch das Unglück, das der Stadt bevorstand, und hat sogar über deren Zerstörung, die in unseren Tagen sich ereignete, sowie über die Eroberung von Babylon schriftliche Prophezeiungen hinterlassen.»⁹¹

Dass diese Notiz keinen Anhalt im biblischen Jeremiabuch hat, versteht sich von selbst. Sie drückt allerdings mit grosser Deutlichkeit aus, dass Josephus das biblische Jeremiabuch nicht nur als Prophetie für die damalige Situation zu Beginn des 6. Jh.s v. Chr. verstand, sondern *auch* für jene im 1. Jh. n. Chr., d. h. für die erste *und* für die zweite Tempelzerstörung. Es ist hier wohl nicht nötig zu fragen, welche Texte Josephus als Prophetie für die zweite Tempelzerstörung erachtete – Jer 7.26.34.36–39.51 haben klar die Bedrohung durch Babylon vor Augen, während Jer 50f von Babylons eigenem Untergang spricht –, da es sich hier eher um eine Aktualisierung der Prophetien Jeremias für die Ereignisse 66–70 n. Chr. handelt. Der Zerstörung Jerusalems durch die Römer *entspricht* die Zerstörung durch die Babylonier.⁹² Dies gilt auch für die Klagelieder, denn es gilt als gesichert, dass Josephus die Klagelieder mitmeinte, wenn er von «Jeremia» sprach.⁹³ Es ist allerdings nicht nötig anzunehmen, dass

⁹⁰ BEGG, Prophets, 560. Seine einzige Gefühlsregung der Angst äussert Jeremia in der Darstellung des Josephus nicht vor Gott, sondern gegenüber Zidkija (Ant. 10,124).

⁹¹ Josephus, Ant. 10,79, (Übers. H. Clementz).

⁹² Vgl. auch Ant. 10,276, wo Josephus notiert, dass auch Daniel über die Römer geschrieben habe. WOLFF (Jeremia, 12) nimmt an, dass Josephus an Dan 9 gedacht habe.

⁹³ Siehe Ant. 10,78. Vgl. dazu MARCUS (Josephus VI, 201): «Josephus naturally thought of the book of Lamentations (which, like his contemporaries, he regarded as Jeremiah's work) as a prophecy of the capture of Jerusalem by the Romans as well as of that by the Babylonians.» In Apion. 1,38–42 nennt Josephus die Zahl von 22 heiligen Büchern, was auf einen Zusammenzug von Jer und KlgI hindeutet.

Josephus in Ant. 10,79 ausschliesslich die Klagelieder meinte, die von der «Zerstörung in unseren Tagen» sprechen.⁹⁴ Zwar wurden die Klagelieder auch auf die zweite Tempelzerstörung bezogen – nicht zuletzt da beide Tempelzerstörungen an demselben Datum stattfanden (10. Ab) –,⁹⁵ doch boten sie viel eher ganz allgemein eine Einladung, die Katastrophe im Jahre 70. n. Chr. zu verstehen und zu interpretieren. Bleibt noch die Stelle in Jer 16,16–18, die davon spricht, dass zuerst viele Fischer und dann viele Jäger das Land heimsuchen. Während moderne Ausleger höchstens 16,18 auf die beiden Deportationen im Jahre 598 und 587 v. Chr. beziehen,⁹⁶ 16,16 aber in erster Linie als Bild für die Totalität der babylonischen Invasion begreifen,⁹⁷ so notiert Hieronymus, dass Juden seiner Zeit das Bild der Fischer auf die Babylonier und jenes der Jäger auf die Römer hin auslegten.⁹⁸ Daraus darf zwar nicht geschlossen werden, dass diese Auslegung auch bei Josephus in Ant. 10,79 im Hintergrund stand, doch zeigt sie immerhin, dass auch noch zur Zeit des Hieronymus das Jeremiabuch für die zweite Tempelzerstörung wichtig war.

Es ist somit schwierig, einen einzelnen Text aus Jeremia/Klagelieder auszumachen, den Josephus im Auge hatte, der exklusiv für seine Zeit gesprochen hätte. Eher ist anzunehmen, dass Jeremia – mit den Klageliedern – für Josephus als ganzes Werk *auch* für die zweite Tempelzerstörung sprach.

Die vielen Parallelen zwischen Jeremia und Josephus ergeben sich einerseits aus dem Vergleich sowohl der historischen Gegebenheiten wie auch der theologischen Überzeugungen der beiden Protagonisten, andererseits und vor allem daraus, dass Josephus sich selber in die Geschichte Jeremias schreibt, indem er Details aus seinem eigenen Leben rückprojiziert in das Leben Jeremias, Details, die dort keinen Anhalt haben. Diese sind zwar oft klein und leicht zu übersehen, doch tragen sie doch zur begründeten Annahme bei, dass Josephus sich als zweiten Jeremia verstand:

Ausserdem schreibt schon die LXX – wohl geleitet von 2Chr 35,25 – die Klagelieder Jeremia zu, vgl. LXX Kgl 1,1 (dazu s. Kap. 2. 1. 2, S. 42). Vgl. WOLFF, Jeremia, 10f.

⁹⁴ In diese Richtung zielen allerdings die vielen sich überschneidenden Details der Kgl mit den Beschreibungen im *Bellum*, wie z. B. die Hungersnot in Jerusalem, die zu schrecklichen Taten führte (Kgl 4,5–10; Bell. 6,201–213).

⁹⁵ Jer 52,12; Bell. 6,250. Anders allerdings 2Kön 25,8, dort wird der siebte Tag des Monats als Tag der Eroberung Jerusalems genannt.

⁹⁶ WANKE, Jer I, 161; HOLLADAY, Jer I, 479. Letzterer erwähnt auf S. 478 noch Ausleger, die auch Jer 16,16 auf die beiden Deportationen auslegen.

⁹⁷ WANKE, Jer I, 161; FISCHER, Jer I, 532; MCKANE, Jer I, 378. Fischer sieht in den Fischern wegen Jes 19,8 eher noch die Ägypter.

⁹⁸ Siehe Hier. comm. Hier. III,65 zu Jer 16,16–18 in REITER, Hieronymi, 201.

«The meticulous, erudite reader would notice these hints – reinforcements of the author’s image as a second Jeremiah.»⁹⁹

2.5 *Gegner*

Im Blick auf die Analyse bei Matthäus hinsichtlich der Gegner Jesu ist an dieser Stelle eine kurze Untersuchung der Gegner in den besprochenen Schriften angezeigt.

2.5.1 Gegner Jeremias im biblischen Jeremiabuch

Im biblischen Jeremiabuch äussert Jeremia seine Polemik sowohl gegen die Führenden Israels als auch gegen das Volk des Landes, ihnen allen steht der Prophet wie eine «Säule aus Eisen» gegenüber, wie Jer 1,18 paradigmatisch festhält. Doch die explizite Nennung mehrerer Exponenten der jüdischen Führer verschiebt das Gewicht eher zu den Autoritäten als auf das normale Volk.¹⁰⁰ Viele Drohreden Jeremias wenden sich auch explizit nur an die Autoritäten: So sind die *Propheten und Priester* als Paarung häufig das Ziel seiner Anschuldigungen,¹⁰¹ zum Teil gepaart mit *Hütern des Gesetzes* (Jer 2,8), mit den *Ältesten des Volkes* (Jer 19,1) oder mit *Fürsten und Königen* (Jer 32,32). Ihnen wird zur Last gelegt, Götzendienst¹⁰² verübt und das Volk in die Irre geführt zu haben (Jer 23,13.32). Der Götzendienst, die Nichtbefolgung des Gesetzes sowie die Vernachlässigung des sozialen Handelns und insbesondere das Vergiessen von unschuldigem Blut¹⁰³ sind ein oft genannter Grund für die bevorstehende Zerstörung des Tempels. Neben den einzelnen genannten Akteuren der jüdischen Elite ist immer wieder *Jerusalem* direkt angesprochen wegen seiner vielen kultischen und sozialen Verschulden.¹⁰⁴

⁹⁹ DAUBE, Typology, 26. Vgl. COHEN, Josephus, 368; GRAY, Figures, 72–74.

¹⁰⁰ Vgl. dazu nochmals Jer 1,18: «Ich mache dich heute zur befestigten Stadt, zur Säule aus Eisen und zu Mauern aus Bronze gegen das ganze Land, gegen die Könige von Juda, seine Fürsten, seine Priester und das Volk des Landes».

¹⁰¹ Jer 2,8.26; 4,9; 5,31; 6,13; 8,10; 13,13; 14,10–16.18; 18,18; 23,11.33f (in Kap. 23 z. T. auch nur gegen die Propheten); 26,7f.11.16; 27,10.16; 32,32; Klgl 4,13. Die Paarung kommt auch in anderen Schriften der Hebräischen Bibel bedeutender Anzahl vor.

¹⁰² Jer 2,26f; 6,15; 19,3–5. Dies wird von den Angeschuldigten allerdings bestritten (2,33–35; 6,16–19).

¹⁰³ Jer 7 1–15 (vgl. 9,1–15); 19,1–13; 22,3.17; 26,15 (das Blut Jeremias).

¹⁰⁴ V. a. in Jer 4 u. 5 (5,1!); 6,8; 13,27; 15,5–15; 17,19–27 (wegen der Missachtung des Sabbats); 18,11–17; 25,2; 25,18; 29,16–20.

Grobes Versagen wird in aller Deutlichkeit auch den *Hirten* des Volkes vorgeworfen: Sie sind in erheblichem Ausmass Ziel der Kritik Jeremias.¹⁰⁵ Sie kümmern sich nicht um das Volk, wie sie sollten, und werden daher von Gott ersetzt werden (Jer 3,15–18). Auch die Könige glänzen nicht mit Einsicht und ändern ihr Verhalten trotz besserem Wissen nicht.¹⁰⁶

Wenn das ganze Volk oder die Bewohner Jerusalems als Mitadressaten der Drohungen Jeremias erscheinen, dann in den allermeisten Fällen als Anhang an die gezeisselten Autoritäten.¹⁰⁷

2.5.2 Gegner in 2Bar

In 2Bar fällt die Bestandsaufnahme der Gegner kurz aus. Zu Beginn wird ganz generell das Volk bezichtigt, Gott Böses anzutun, dabei sind besonders die Sünden der zwei in Juda zurückgebliebenen Stämme gross (1,2, vgl. 64,5), und die anderen zehn Stämme wurden von ihren Königen gezwungen, zu sündigen (1,3; vgl. 77,4.10).¹⁰⁸ Daher wurde Jerusalem den Feinden ausgeliefert und zerstört.

Etwas konkreter wird 2Bar im ersten Teil, wo Baruch in einer seiner Wehklagen die *Priester* auffordert, sie sollen die Schlüssel des Tempels dem Herrn zurückgeben, da sie sich als «trügerische Häushälter» erwiesen hätten (10,18). Anders ist es in der parallelen Szene in 4Bar 4,4, wo Jeremia sich selber zu jener Gruppe hinzuzählt, die schuldig geworden ist.¹⁰⁹ Ansonsten kommen in 2Bar keine weitere Exponenten der jüdischen Elite vor, die zu Gegnern von Baruch werden.¹¹⁰

¹⁰⁵ Jer 10,21; 12,10; 22,22; 23,1–4; 25,34–36; 50,6 (!), vgl. 49,19f; 50,44.

¹⁰⁶ Jojakim: Jer 36,9–26 (vgl. Mt 2,5f), Zidkija: Jer 37,17–21; 38,14–28, vgl. auch Johanan und Asarja: Jer 42,1–43,7.

¹⁰⁷ Jer 1,18; 5,31; 13,13; 19,3 (vgl. 19,1!); 26,7f.11.16; 27,16; 32,32. Ausnahme ist 18,6–17, wo sich Gott (!) durch Jeremia wiederholt gegen sein Volk als Ganzes wendet.

¹⁰⁸ V.a. Manasse (2Bar 64,1–7) wird als durch und durch gottloser König beschrieben, der die Gerechten tötete und unschuldiges Blut vergoss (64,2).

¹⁰⁹ 4Bar 4,4: «Denn wir wurden nicht für würdig befunden, sie [die Schlüssel] zu bewahren, weil wir uns als trügerische Verwalter [ἐπιτροποὶ ψεύδους] erwiesen haben» (übers. nach SCHALLER, Paralipomena, 721).

¹¹⁰ Es gibt auch nur wenige neutrale Nennungen: Älteste in 2Bar 31,1; 44,1; 46,1, das Land wird gepriesen, weil es (z. Z. Davids) nicht sündigte: 61,7, Hirten Israels in 77,13.

2.5.3 Gegner in 4Bar

Mit noch weniger Angaben kommt 4Bar aus. Auch hier wird die Schuld für die Zerstörung Jerusalems ganz allgemein den Sünden derjenigen angelastet, die in der Stadt wohnen (1,1.7; 2,2f; 4,6). Auffällig ist nur, dass sowohl Jeremia (4,4) wie auch Baruch (4,7), sich – trotz ihrer grossen Verdienste (1,2!) – selber zu denen hinzuzählen, die sündig geworden sind und darum mitschuldig sind an der Zerstörung Jerusalems. Was genau der Grund für diese Sünde war, oder worin die Sünde konkret bestand, wird nirgends spezifiziert.

2.5.4 Gegner Jeremias bei Josephus

Da Josephus die Geschichte Jeremias ausführlich erzählt und sich dabei über weite Strecken sehr eng an die biblische Vorlage hält, fällt auch seine Behandlung der Gegner Jeremias und der Schuldigen für die Zerstörung Jerusalems sehr differenziert aus.

2.6 Fazit

Die obige Betrachtung von 2Bar, 4Bar und der Schriften des Josephus hat ergeben, dass die Rezeption des Propheten Jeremia im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts eine Blüte erlebt hat. Die bei der Abfassung aller dieser Schriften erst vor kurzem geschehene Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer war der Auslöser für die Beschäftigung mit Jeremia. Dies aus einem einfachen Grund: Jeremia war der Prophet der ersten Tempelzerstörung im 6. Jh. v. Chr. und deshalb bot er sich als «fiktiver Autor», der auch über die zweite schrieb, geradezu an. Diese zweite, römische Tempelzerstörung wurde deshalb im fiktiven Kleid der ersten «nacherzählt» und kommentiert. Von Nacherzählung kann allerdings nur sehr beschränkt die Rede sein, da die Autoren sich je nach Standpunkt äusserst grosse Freiheiten nahmen, um die eigenen Argumentationsziele zu erreichen. Dafür war eine Umdeutung der damaligen Akteure auf die neuen Begebenheiten von Nöten: Die Babylonier sind nun die Römer¹¹¹ und der Grund für die Zerstörung der Stadt durch die «Babylonier» wird in den Sünden der Stadt und seiner Führer gesucht.

¹¹¹ Dies gilt neben den besprochenen Schriften auch für die Offenbarung des Johannes und für 4Esr (v. a. 3,1.2.28.31) und wird später in jüngeren Schriften offen ausgesprochen, vgl. Sib 4,115–129; Sib 5,143.148.158–161.

Die massive Polemik des Evangelisten Matthäus kann somit zu einem guten Grad als in zeitgenössischen Schriften vorbereitet betrachtet werden. Dazu zählt in besonderem Masse die Abneigung gegen Jerusalem als sündige und korrupte Stadt und als *der* Ort der fehlbaren Eliten.¹¹²

¹¹² Vgl. neben 2Bar und 4Bar: 1Hen, 4Esr (8,1.3.59; 9,15; 15,22), TestLevi (10,3; 14,4.6; 16,2-4), VitProph (3,15), CD (1; 5), 1QH IV,10-12, PsSal (4,1-5).

KAPITEL 3

Die Bedeutung Jeremias für die matthäische Konfliktgeschichte

Die Analyse der in Kap. 2 untersuchten Schriften hat gezeigt, dass in der jüdischen Literatur in der Zeit nach der zweiten Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. der Prophet Jeremia in signifikanter Weise zur Deutung dieser grossen Katastrophe herangezogen wurde. Zwar deuten die *Paralipomena Jeremiou*, die *syrische Baruchapokalypse* und *Josephus* aus ihrer je eigenen Perspektive die Situation anders, doch das ist aufgrund ihrer je eigenen historischen Situation und ihres unterschiedlichen theologischen Standpunktes auch kaum anders zu erwarten. Trotz dieser Unterschiede bleibt aber die allgemeine Stossrichtung überall dieselbe: Der biblische Jeremia dient als Folie, um die neuerliche Katastrophe zu verarbeiten. Mit anderen Worten: Die zweite Tempelzerstörung erinnerte an die erste und wurde von jener her gedeutet. Im Blick auf das Matthäusevangelium, das wie die in Kap. 2 besprochenen Schriften ebenfalls nach 70 n. Chr. entstanden ist,¹ stellt sich daher die Frage, ob und inwiefern diese Aufnahme und Auseinandersetzung mit dem biblischen Jeremia auch für das Matthäusevangelium gilt. Einschlägige Befunde, wie z. B., dass der Prophet Jeremia im ganzen Neuen Testament nur im Matthäusevangelium namentlich erwähnt wird (Mt 2,17; 16,14; 27,9),² deuten an, dass dem so ist. Daher soll im Folgenden insbesondere der Zusammenhang der matthäischen Darstellung der Gegner Jesu mit dem biblischen Jeremia ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden. Auch diese ist nämlich mit den namentlichen Nennungen Jeremias bereits angedeutet. So finden sich die erste und letzte Erwähnung des

¹ Dies ist die Mehrheitsmeinung in der Forschung, sie stützt sich v. a. auf Mt 22,7, die Ablehnung historischer Auswertbarkeit der Papias-Notiz und die Abhängigkeit des Matthäus- vom Markusevangelium (vgl. dazu oben Kap. 1. 4, S. 20), für welches aus theologischen Gründen ebenfalls ein Datum nach 70 n. Chr. angenommen wird. Siehe dazu unten Anm. 58, S. 82.

² Vgl. dazu auch Kap. 1. 3, S. 16.

Propheten Jeremia (Mt 2,17 und 27,9) beide in Erfüllungszitaten, die sich explizit auf die Gegner beziehen, zuerst auf Herodes, dann auf die Priester. Darin zeichnet sich ab, was sich in der kurzen Untersuchung der Gegner im biblischen Jeremiabuch schon gezeigt hat,³ nämlich dass die Gegner Jeremias oft die *jüdischen Autoritäten* sind. Die folgende Analyse der relevanten Texte bei Matthäus soll daher von der Frage geleitet sein, ob es zu zeigen möglich ist, dass Matthäus sich bei Jeremia anlehnt, wenn er offensichtlich auf die jüdischen Autoritäten als Gegner⁴ Jesu fokussiert. Anders gesagt lautet die Frage, ob Matthäus für seine Darstellung des Konflikts Jesu mit den jüdischen Autoritäten auf den biblischen Jeremia zurückgegriffen hat und ob Jeremia wie für 2Bar, 4Bar und Josephus auch für Matthäus die Folie ist, durch welche diese Konfliktgeschichte gelesen werden muss.

Um diese Frage zu klären, soll im Folgenden zuerst untersucht werden, wie die jüdischen Autoritäten im Matthäusevangelium in Bezug auf Fragen des Gesetzes und der eigenen Moral dargestellt werden (Kap. 3.1). Dann soll untersucht werden, wie Matthäus die Leistung der jüdischen Autoritäten, das Volk zu führen, bewertet (Kap. 3.2). Danach soll entlang des matthäischen Erzählfadens in einem dritten Unterkapitel das feindliche Verhalten der jüdischen Autoritäten gegen Jesus als Ganzes analysiert werden (Kap. 3.3). Eine gesonderte Betrachtung in einem weiteren Unterkapitel erhält die Stadt Jerusalem als *der* Ort der jüdischen Autoritäten und der Rückweisung Jesu (Kap. 3.4)

3.1 *Das Versagen der jüdischen Autoritäten bei Gesetzesfragen und in der Lebensführung*

3.1.1 Barmherzigkeit, nicht Opfer

Gleich zweimal greift der matthäische Jesus in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern auf den Propheten Hosea zurück (Mt 9,13; 12,7). Jesus zitiert jeweils wörtlich Hos 6,6: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, einen Ausspruch Gottes: «Barmherzigkeit will ich, und nicht Opfer». Dieses Zitat steht weder bei Markus noch in Q und wird von Matthäus jeweils in eine Konfliktsituation zwischen Jesus und den *Pharisäern* eingefügt. Darum sind diese beiden Texte für diese Untersuchung der matthäischen Schriftrezeption von grösster Bedeutung.

³ Vgl. oben Kap. 2.5.1, S. 64.

⁴ Vgl. dazu oben Kap. 1.2, S. 3.

3.1.1.1 *Jesus isst mit Zöllnern und Sündern (Mt 9,9–13)*

Der erste der beiden Rekurse auf Hos 6,6 erfolgt im Zusammenhang mit Jesu Mahl mit Zöllnern und Sündern und lässt sich in drei Teile gliedern: Der erste Teil (9,9) erzählt die Berufung des Zöllners Matthäus. Dieser leistet dem Ruf Jesu sofort Folge. Der zweite Teil (9,10f) beschreibt, wie Jesus mit «Zöllnern und Sündern» zu Tisch liegt, was den Pharisäern dazu dient, den Jüngern eine auf Konfrontation abzielende Frage zu stellen. Im dritten Teil (9,12f) reagiert Jesus auf die Vorwürfe und belehrt die Pharisäer.

Der Evangelist Matthäus folgt für diese Perikope der Markusakoluthie. Da Jesus in Mt 9,2–8 nicht in einem Haus war (Matthäus lässt Mk 2,2.4 weg), fällt hier die zusammenfassende Notiz aus Mk 2,13 weg. Bei Matthäus ist Jesus auf dem Weg. Jesus beruft «einen Menschen namens Matthäus», nicht «Levi, den Sohn des Alphäus» (9,9).⁵ Die Anmerkung aus Mk 2,15b, dass Jesus schon viele folgten, fällt in Mt 9,10 (wie auch in Lk 5,29) weg, ebenso die markinische Redundanz in 2,16b (vgl. Lk 5,30). Anders als Markus spricht Matthäus in 9,11 nur von den Pharisäern, während Markus eigentümlich von «Schriftgelehrten der Pharisäer» (2,16, nur hier) spricht. Im Gegensatz zu Markus sprechen die Pharisäer von Jesus als διδάσκαλος.⁶ Die wichtigste redaktionelle Einfügung betrifft aber die Einfügung von Hos 6,6 nach Mk 2,17.

Nachdem die Konfliktgeschichte zwischen Jesus und seinen Gegnern in der Geburtsgeschichte ihren Anfang genommen hatte, danach aber als Thema in den Hintergrund getreten ist,⁷ nimmt sie ab Kap. 9 wieder an Dramatik zu. Gegenüber Mt 9,3, wo die Schriftgelehrten «bei sich selbst» Jesus Gotteslästerung vorwarfen, stellt die Frage der Pharisäer in 9,11 eine Steigerung dar. Sie ist noch nicht an Jesus selber, sondern an seine Jünger gerichtet. Auf diese Weise machen die Pharisäer erste Schritte hin zur Konfrontation mit Jesus, welche dann in 12,14 ihren ersten Höhepunkt erreichen wird.⁸

Der Zöllner scheint gemäss der Erzählung Einfluss auf sein Umfeld gehabt zu haben: Die in Mt 9,10 genannten «Zöllner und Sünder» dürften auf seine Initiative ins Haus gekommen sein.⁹ Jesus isst mit diesen

⁵ In den Jüngerlisten der Synoptiker wird jeweils der zweite Jakobus ebenfalls näher beschrieben als Sohn des Alphäus (Mt 10,3/Mk 6,18/Lk 9,15). Ob sie Brüder waren, wird nicht (explizit) genannt.

⁶ Dies tun sonst – von Jesu Selbstbezeichnung (23,8; 26,18) abgesehen – nur Jesus fernstehende Kreise, neben Mt 9,11, s. 8,19; 12,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36.

⁷ Nur einzelne kleinere Äusserungen (3,11; 5,20; 8,19, ferner 8,34) hielten die Erinnerung an den Konflikt wach.

⁸ Vgl. KINGSBURY, Conflict, 67–70.

⁹ In Mt 9,10 (ἐν τῇ οἰκίᾳ) und in Mk 2,15 (ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ) ist es nicht klar, wessen Haus gemeint ist. Nur Lk 5,29 nennt deutlich Levi als Gastgeber. Bei Matthäus ist es nach 9,9 aber möglich, dass jenes Haus gemeint ist, welches Jesus und

Leuten, was die Pharisäer auf irgendeine Weise mitbekommen haben. Sie konfrontieren die Jünger mit unverhohlenem Missmut bezüglich der Tat Jesu. Matthäus unterstreicht mit der Bezeichnung Jesu als «euer Lehrer» die Trennung zwischen den Pharisäern und den Jüngern.¹⁰

Jesus hört den Vorwurf der Pharisäer (direkt oder indirekt) und beantwortet ihn gleich selber: Nicht die Gesunden, sondern die Kranken hätten einen Arzt nötig. Er bezeichnet sich damit (in)direkt als Arzt – ein Bild, das im Alten Testament sonst für Gott verwendet wird.¹¹ Die Zöllner und Sünder stehen für die Kranken, um sie muss sich Jesus kümmern. Diese Aussage ist parallel zu 9,13b: Nicht um Gerechte, sondern um Sünder zu berufen, ist Jesus gekommen.¹²

Zwischen diese beiden parallelen Sätze, dass die Kranken, nicht die Gesunden einen Arzt brauchen und dass Jesus zu den Sündern, nicht zu den Gerechten gesandt ist, fügt Matthäus ein Zitat aus Hos 6 ein und unterbricht damit die von Markus vorgegebene Struktur. Der Wortlaut des Zitats ist mit LXX A identisch, wie die folgende Aufstellung zeigt:

Mt 9,13a:	ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν
LXX A Hos 6,6:	ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν
LXX B Hos 6,6:	ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν
MT Hos 6,6:	חֶסֶד חָפְצָתִי וְלֹא־בָחַב

Obwohl es so aussieht, als ob Matthäus LXX A für das Zitat verwendete, ist es wahrscheinlicher, dass er selber aus einem hebräischen Text übersetzte. Dafür spricht, dass θέλω ἢ wohl ursprünglich ist¹³ und dass die aramäische Übersetzung ebenfalls so liest.¹⁴ Unabhängig von der Text-

seine Jünger benützen (vgl. 13,1,26; 17,25), s. NOLLAND, Mt, 385.

¹⁰ Das Adjektiv «euer» stellt Jesus deutlich auf die Seite der Jünger und entspricht dem Ausdruck «ihre/eure Synagogen» (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34). Zu Jesus als διδάσκαλος, s. Anm. 6, S. 71.

¹¹ Gen 20,17; Ex 15,26; (Num 12,13); Dtn 32,39; 1Kön 20,1–11; Jes 6,10; 19,22; 30,26; 57,18f; Jer 3,22; 8,22 (wenn auf Gott bezogen); 17,14; 33,6 u. a. m.

¹² Stehen dann die Pharisäer für die Gesunden, bzw. die Gerechten? Diese Deutung ist trotz der Bildlogik wegen der durchweg schlechten Darstellung der Gegner Jesu – besonders der Pharisäer – kaum denkbar. Matthäus ging es hier wohl nicht um eine genaue Zuschreibung der Rollen, sondern eher um die Feststellung, dass die Kranken und Sünder Zuwendung brauchen, auch wenn dies die rituellen Grenzen überschreitet. Dass es aber für Matthäus Gerechte gibt, zeigen 1,19 (Joseph); 5,45; 10,41; 13,17.43.49; 23,29.35; 25,37.46.

¹³ Die Lesart θέλω ἢ bieten B⁻²³⁹ Q^c L⁻³⁶ 5¹, dazu vier Übersetzungen und sechs Kirchenväter, darunter Or^{lat}. Sie ist somit besser belegt als καὶ οὐ (nur in A und Or), vgl. HILL, Use, 109; REPSCHINSKI, Stories, 79 Anm. 57, der allerdings die Siglen verwechselt.

¹⁴ TJon Hos 6,6: אֲרִי בְעֵבְרֵי הַסֵּדָא רַעְיָא קְרָמִי מְדַבֵּחַ. Die alexandrinische

vorlage ist der benutzte Text aufgrund der wörtlichen Übereinstimmung zweifelsfrei Hos 6,6a zuzuordnen. Für die Interpretation stellen sich zwei Fragen: Was bedeutet das Zitat an sich? Und: Was ist seine Funktion im Zusammenhang?

Die erste Frage drängt sich aus mehreren Gründen auf. Zunächst ist nun plötzlich von *θυσία*, (Speise)Opfer, die Rede. Dieser Begriff kommt bei Matthäus nur in den beiden Hos 6,6-Zitaten vor und bedarf der Interpretation. Im Kontext von Mt 9,9–13 bietet es sich an, den Begriff nicht nur auf das kultische Tieropfer im Tempel zu beziehen, sondern ihn hier als Chiffre für das ganze Ritualgesetz aufzufassen. So wären die Reinheitsgebote inbegriffen, welche die Pharisäer bei Jesus verletzt sehen. Jesus meint also mit *θυσία* das (Speise)Opfer *und* die strenge Einhaltung der Ritualgebote durch die Pharisäer. Allerdings ergibt sich bei diesem Verständnis ein Problem: Denn die Wendung *καὶ οὐ* suggeriert eine deutliche Präferenz (Barmherzigkeit *und nicht* Opfer/Gesetz). Heisst das, dass der matthäische Jesus der *θυσία* und dem im Kontext damit Gemeinten wirklich eine so radikale Absage erteilt? Wahrscheinlich nicht, denn es gibt wichtige Gründe, das *καὶ οὐ* in Mt 9,13a trotz seines *prima facie* ausschliessenden Sinns komparativisch zu verstehen:

Erstens würde eine komplette Negierung des Ritualgesetzes der sonst von Matthäus hoch gehaltenen Bedeutung des Gesetzes zuwider laufen (vgl. bes. 5,17–19). Zweitens kommt zwar *θυσία* als Begriff vor Mt 9,13 nicht vor, doch zeigt der ansonsten ungezwungene Umgang des matthäischen Jesus mit der Opferthematik deutlich auf, dass die Hochschätzung des Gesetzes durch Matthäus auch den Opferkult einschloss. So fordert Jesus in der Bergpredigt, dass das Opfer (*δῶρον*) nicht im Streit mit dem Bruder dargebracht werden soll (5,23f) und impliziert damit, dass das Opfer seinen – wenn auch nachgeordneten – Wert hat. In Mt 8,4 fordert Jesus vom geheilten Aussätzigen, ein *δῶρον* darzubringen. Mt 23,18f schliesslich wird trotz der Aussage, dass erst der Altar (*θυσιαστήριον*) das Opfer (*δῶρον*) heilig mache, in keiner Weise das Opfer als Institution herabgewürdigt, der Opferkult wird vielmehr anerkennend vorausgesetzt. Drittens zeigt die Einleitungsformel *πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν*,¹⁵ dass der matthäische Jesus die Pharisäer nicht auf etwas aufmerksam machen will, was sie nicht schon wissen, sondern sie auf den *Sinn*, bzw. auf die *Implikation* von Hos 6,6 hinweisen will.¹⁶ Dies lässt sich anhand des

Lesart *θέλω οὐ* könnte dagegen von der Hexapla und vom Neuen Testament beeinflusst sein, s. GUNDRY, Use, 111. Vgl. STENDAHL, School, 128; HILL, Use, 108f; REPSCHINSKI, Stories, 79.

¹⁵ Diese Wendung geht auf die rabbinische Formel *צא לומר* zurück (Belege bei STRACK/BILLERBECK, Mt, 499) und weist Jesus als Lehrer aus.

ursprünglichen Kontextes von Hos 6,6 plausibilisieren, welcher ebenfalls keinen ausschliessenden Sinn verlangt.

Der zweite Teil des Hoseabuches (Kap. 4–14) umfasst viele Gerichtsworte gegen Ephraim und Juda und einige Trostworte. In den Gerichtsworten werden neben den beiden Völkern auch explizit ihre Führer für ihr Fehlverhalten angeprangert (z. B. 5,1.10; 6,9). Der Kontext von Hos 6 handelt von kultischen und sozialen Vergehen. Das Volk hat JHWH verlassen und damit den Bund (בְּרִית) gebrochen (6,7). Hos 6,6 ist also eingebettet in einen Kontext der mangelnden Bundestreue (בְּרִית, 6,4.6) gegenüber Gott: In Hos 6,1–3 geht es um ein Reuegelöbnis des Volkes, welches aber keinen Bestand hat und wie der Tau vergeht (6,4). Denn das Volk hat JHWH gegenüber die Treue gebrochen und verhält sich moralisch schlecht (6,5–10); deshalb droht ihnen JHWH mit dem Gericht (6,11, ausgeführt in Kap. 8f durch die Assyrer). Die Bundesvorstellung spielt bei Hosea eine besonders wichtige Rolle, weil hier בְּרִית nicht nur von JHWH, sondern auch von den Menschen gefordert wird (4,2; 6,4).¹⁷

In Hos 6,6 geht es nicht darum, dass Gott den Opferkult abschaffen will, sondern darum, dass dieser irrelevant wird, wenn er nicht mit echter Reue und Änderung des Verhaltens einhergeht.¹⁸ Das Gleiche lässt sich von anderen, vergleichbaren Stellen des Alten Testaments sagen, in denen das Opfer zu Gunsten anderer Dinge zurückgestellt wird.¹⁹ Mit anderen Worten: Hos 6,6 dient Matthäus nicht dazu, einzelne Teile des Gesetzes, wie z. B. die rituellen Vorschriften, abzuschaffen, sondern dazu, innerhalb der Tora zu *gewichten*. Das Ritualgesetz hat seinen Platz, aber erst hinter den sozialetischen Vorschriften der Tora. Insofern liest sich Hos 6,6 in Mt 9,13a – und auch in Mt 12,7 – als eine Anleitung zur Interpretation von Mt 5,17–20: Mit dem Verweis auf Hos 6,6 abrogiert Matthäus keines der mosaischen Gesetze, aber er setzt sie in die richtige Reihenfolge: Zuerst das Wichtige (= das Tun des ἔλεος), alles Andere wird zwar nicht abgeschafft, wohl aber an zweite Stelle gesetzt. Die Gerechtigkeit der Jünger ist dann besser als jene der Schriftgelehrten und Pharisäer, wenn sie Jesu Gewichtung und Auslegung der Gesetze zu ihrer eigenen machen.

Diese Stossrichtung der Argumentation in Mt 9,13a passt von daher sehr gut zu Mt 23,23, wo Jesus das Geben des Zehnten von kleinsten Din-

¹⁶ Siehe STENDAHL, *School*, 123; HILL, *Use*, 111; REPSCHINSKI, *Stories*, 80; OTTENHEIJM, *Meal*, 14f.

¹⁷ Vgl. ZIMMERLI, *χάρις*, 376.

¹⁸ Vgl. WOLFE, *Hos*, 154; DEISSLER, *Hos*, 32f; MEIER (*Jew*, 44) spricht von einer «dialectical negation», Hos 6,6 sei daher «not an absolute but a relative statement». Anders MACINTOSH (*Hos*, 234) der Hos 6,6 als radikale Zurückweisung des Opferkults versteht.

¹⁹ Siehe bes. 1Sam 15,22 und LXX Spr 16,7 (Gehorsam oder richtiges Tun ist besser als Opfer). Vgl. Jes 1,10–20; Jer 7,22f; Ps 40,7f.

gen anprangert, wenn darob die schwerer wiegenden Dinge vom Gesetz, nämlich Recht, Barmherzigkeit und Glauben vergessen gehen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in Mt 9,13a eine Formulierung mit $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$ η («mehr als»²⁰) für Matthäus vielleicht eher zu erwarten gewesen wäre, aber aus den dargelegten Gründen nichts dagegen spricht, $\kappa\alpha\iota$ $\omicron\upsilon$ im Zusammenhang des ganzen Evangeliums komparativisch zu verstehen. Insofern fordert Matthäus mit Hos 6,6 *nicht* die Abschaffung des Opferdienstes.²¹

Wichtiger noch als die eigentliche Bedeutung von Hos 6,6 ist die Frage nach Funktion des Zitats im Zusammenhang von Mt 9,9–13. Jesus überschreitet durch das gemeinsame Essen mit Sündern und Zöllnern die Grenzen des für pharisäische Juden Tragbaren. Dafür wird er kritisiert. Jesus rechtfertigt sich im Folgenden mit einer Doppelantwort, dass nicht die Starken, sondern die Kranken einen Arzt brauchen, bzw. dass er für Sünder, nicht für Gerechte gekommen sei (9,12.13b). Das zwischen diese Doppelantwort geschobene Hosea-Zitat in 9,13a avanciert damit zu einer weiteren Begründung für sein Tun: Indem Matthäus Jesu Verhalten mittels Hos 6,6 untermauert, zeigt er, dass Jesus mit Gottes Bund übereinstimmt. Das Essen mit den Zöllnern und Sündern entspricht somit der Schrift und dem $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ Gottes. Bedenkt man, dass $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ ($\Gamma\Omega\Upsilon$) im Kontext von Hosea so deutlich mit der Bundestreue Gottes zu seinem Volk zu tun hat,²² liegt es nahe, dies auch bei Matthäus mitzudenken: Jesus erfüllt den göttlichen Bund durch seine $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ -Tat.²³ Das auf diese Art durch Hos 6,6 gerechtfertigte Verhalten Jesu hat beträchtliche Konsequenzen für die Pharisäer: Sie stellen sich mit ihrer Ablehnung gegenüber der Praxis Jesu gegen die Schrift und letztlich gegen diesen Bund Gottes selber, ironischerweise den Bund, welchen sie mit ihrer Intervention bewahren wollen.²⁴ Damit wird deutlich, dass die pharisäische Opposition gegen Jesus Opposition gegen die Schrift und letztlich gegen Gott ist.²⁵ Dieser letzte Punkt erhält umso mehr Gewicht, wenn man die Charakterisierung Jesu als *Lehrer* (9,11) in Betracht zieht. Jesus erhält somit eine höhere Stellung als die Pharisäer. Diese müssen erst noch ler-

²⁰ Für $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$ + η im Sinne von «mehr als» s. 2Makk 14,42; 1Kor 14,19, vgl. Josephus, Ant. 18,59.

²¹ NOLLAND, Mt, 620f. Gegen LOHMEYER, Mt, 174, der von der «Ablösung des Opfers durch einen Akt des Erbarmens» spricht.

²² ZIMMERLI, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, 376.

²³ Vgl. HILL, Use, 109f.

²⁴ REPSCHINSKI, Stories, 80.

²⁵ REPSCHINSKI, Stories, 80f: «The Pharisees' opposition is not just opposition to Jesus, it is opposition to the scriptures, and, therefore, to the will of God himself». Ähnlich HILL, Use, 111.

nen, was die Schrift meint. Jesus dagegen ist der, der das wahre Verständnis der Schrift besitzt und dieses in die Tat umsetzt.

3.1.1.2 Jesus – der Herr über den Sabbat (Mt 12,1–8)

Mit Mt 12,1–14 kehrt Matthäus wieder zur Markusakoluthie zurück, welche er nach 9,17 (Mk 2,22) verlassen hat. Mit dem matthäischen Übergangssatz *καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν* in 12,9 rücken die Erzählungen über das Ährenraufen der Jünger (12,1–8) und die Heilung am Sabbat (12,9–14) noch stärker zu einer Einheit zusammen. In 12,1–8 belehrt Jesus die Pharisäer nach 9,9–13 zum zweiten Mal mit Hos 6,6. Gegenüber Mk 2,23–28 hat die Auseinandersetzung mit den Pharisäern grosse Veränderungen erfahren.

Matthäus fügt seiner Markusvorlage Folgendes hinzu: das Moment des Hungers (12,1), die Information, dass die Pharisäer das Ährenraufen *sahen* (12,2) und die Ausführungen über den Tempeldienst der Priester am Sabbat, welche mit Hos 6,6 abgeschlossen werden (12,5–7). Geändert hat Matthäus die Satzform aus Mk 2,24b von einer Frage in einen Aussagesatz (12,2b). Ganz weggelassen hat er nebst kleineren Kürzungen den Hinweis auf den Hohenpriester Abjatar (12,4) und das Sabbatlogion Mk 2,27.²⁶

In diesen von Matthäus vorgenommenen Änderungen²⁷ lässt sich eine deutliche Absicht feststellen: Erstens *verbessert Matthäus seine Vorlage*. Während das Ährenraufen der Jünger bei Markus prima facie grundlos erscheint,²⁸ gibt es bei Matthäus keinen Zweifel an der Motivation der Jünger: Sie haben Hunger. Dass er Abjatar nicht erwähnt (vgl. Lk 6,4), liegt daran, dass Markus ein kleiner Fehler unterlaufen ist: 1Sam 21 zufolge erhielt David die Schaubrote nämlich nicht von Abjatar, sondern von Abimelech. Zweitens *verstärkt Matthäus den Konflikt zwischen Jesus und seinen Gegnern*: Die Intervention der Pharisäer in Form einer Frage kann bei Markus noch als Bereitschaft für ein konstruktives Streitgespräch aufgefasst werden, bei Matthäus ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Die Fronten sind klar, die Pharisäer stehen Jesus feindlich gegenüber und haben nichts mit ihm zu tun. Mit dem Possessivum «*deine*

²⁶ Weitere, weniger wichtige Änderungen betreffen das Hinzufügen von *τῶ καιρῷ* (12,1) und *οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ* (12,4b), bzw. das Weglassen von *χρεῖαν ἔσχεν* (Mk 2,25) und *καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὔσιν* (Mk 2,26).

²⁷ Eine offene Diskussion ist, ob Matthäus für 12,5f eine Tradition übernommen hat (so LOHMEYER, Mt, 183; SCHWEIZER, Mt, 180 [nur 12,5]), oder ob auch diese Verse aus seiner Hand stammen (so HILL, Use, 115; HUMMEL, Auseinandersetzung, 44.98; GUNDRY, Mt, 223; DAVIES/ALLISON, Mt II, 312; LUZ, Mt, 229). Für 12,7 scheint die redaktionelle Tätigkeit wegen 9,13 unbestritten zu sein.

²⁸ Höchstens vom nachfolgenden Beispiel des hungernden Davids ist auf den Hunger der Jünger als Motivation zu schliessen.

Jünger» in 12,2 (vgl. «*euer* Lehrer» in 9,11) unterstreicht Matthäus diese Trennung sprachlich. Dass die Pharisäer den Vorgang sahen (12,2), scheint zu implizieren, dass sie Jesus und seine Jünger (misstrauisch) beobachteten. Danach gehen sie Jesus zum ersten Mal direkt an (anders als noch in 9,3.11) und stellen ihn wegen der vermuteten Gesetzesübertretung seiner Jünger zur Rede.²⁹ Damit ist eine weitere Eskalationsstufe im Konflikt zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten erreicht; mit dem Tötungsbeschluss in Mt 12,14 ist kurz darauf ein vorläufiger Höhepunkt erreicht. Zur konfliktverstärkenden Redaktion in Mt 12,1–8 ist auch die gegenüber 9,13 veränderte Einleitung zu Hos 6,6 zu zählen: Dort schickte Jesus die Pharisäer noch weg mit den Worten «geht und lernt», in 12,7 steht nun ein irrales Plusquamperfekt «wenn ihr erkannt hättet».³⁰ Der matthäische Jesus sagt damit indirekt, dass die Pharisäer die Zeit des Lernens ungenutzt haben verstreichen lassen.³¹ Drittens geht Matthäus mit seinen Änderungen *über Markus hinaus*. Dies zeigt in erster Linie die in 12,5–7 eingefügte Argumentation. Damit wird bei Matthäus verständlich, warum das Ährenraufen der Jünger am Sabbat vom Gesetz her gerechtfertigt ist. Darauf und auf die Funktion des in dieser Argumentation eingebundenen Hosea-Zitats (Hos 6,6) wird gleich noch genauer einzugehen sein. Der Einfügung von 12,5–7 steht die Streichung von Mk 2,27 zur Seite. Die Gründe dafür sind unklar. Vorgeschlagene Erklärungen teilen sich auf in quellenkritische³² und – sehr disparate – inhaltliche³³ Versuche. Obwohl diese Frage nicht abschliessend zu beantworten ist, gilt es doch festzuhalten, dass mit der Streichung von Mk 2,27 der Schlusssatz Mt 12,8/Mk 2,28 mehr Gewicht erhält.

²⁹ Dabei ist nicht ganz klar, worin das falsche Verhalten der Jünger genau bestand. Nach Dtn 23,26 war es erlaubt, auf fremden Feldern von Hand Ähren zu ernten, solange man dafür keine Sichel verwendete. Möglich ist, dass die Pharisäer das Herauslösen der Körner aus der Schale als Ernten erachteten, was am Sabbat verboten war (Ex 34,21, vgl. Jub 2,29f; 50,6–12; CD 10,22f). Siehe dafür die rabbinischen Belege bei STRACK/BILLERBECK, Mt, 617.

³⁰ Diese Zeitstufe deutet einen Dauerzustand an, s. dazu BDR § 360.

³¹ Der Umstand, dass Jesus auf den Vorwurf der Pharisäer mit Gegenvorwürfen antwortet, gehört zwar nicht zur Redaktion (sie findet sich schon bei Markus), entspricht aber trotzdem der matthäischen Absicht: Ein sachliches Gespräch findet nicht mehr statt, bzw. ist von vornherein ausgeschlossen.

³² Matthäus könnte vielleicht eine Markusversion ohne Mk 2,27 verwendet haben (wie Lukas), die Handschriften D it haben einen Text ohne Mk 2,27.

³³ War dieses Logion für Matthäus zu liberal (SCHWEIZER, Mt, 180), zu radikal (WONG, Understanding, 6), zu heikel, weil Matthäus wusste, dass diese Argumentation auch gerade dafür verwendet wurde, um das Sabbatgebot zu stärken (HILL, Use, 114; LYBÆK, Use, 494 Anm. 16) oder zu allgemein und nicht genug auf die Sabbatinterpretation ausgerichtet (HICKS, Sabbath, 88 Anm. 36)?

Die Argumentation in Mt 12,1–8 ist stark von der Schrift geprägt: Jesus wehrt die Anklage der Pharisäer in 12,2 mit einem dreifachen Rückgriff auf die Schrift ab.³⁴ Im Zentrum des ersten Rückgriffs (12,3f) steht die Frage nach dem Hunger. Die im Stil einer Haggada vorgebrachte Argumentation³⁵ läuft wie folgt: Wie David und seine Leute hungrig waren und diesen Hunger mit den Schaubroten stillten, so dürfen nun auch die – hungrigen – Jünger Ähren essen. Zwar war das Essen der Schaubrote eigentlich nur den Priestern erlaubt (Lev 24,9), doch rechtfertigte die Notsituation die Tat Davids. Die Einfügung des Hungers auf Seiten der Jünger gleicht die beiden Situationen einander an:³⁶ David und seine Leute werden mit den Jüngern Jesu parallelisiert.³⁷ Allerdings hat damit Jesus noch nicht auf den Kernvorwurf der Pharisäer geantwortet, welche im Verhalten der Jünger eine Übertretung des *Sabbat*gebotes sehen. In 1Sam 21 steht nämlich nichts davon, dass David die Brote an einem Sabbat ass.³⁸ Die Sabbatthematik wird mit dem zweiten Rückgriff auf die Schrift aufgegriffen (12,5f); Priester sind demnach nicht schuldig, obwohl sie am Sabbat im Tempel das Sabbatgebot brechen. Wie der erste wird er mit dem Vorwurf «Ihr habt doch wohl gelesen?»³⁹ eingeführt. Das οὐκ ἀνέγνωτε in 12,5 wird aber um ἐν τῷ νόμῳ erweitert. Dies ist wichtig, weil daraus eine Vorlage in der Schrift ergibt, was für den halachischen Diskurs notwendig ist.⁴⁰ Zwar gaben David und seine Leute ein Beispiel für

34 Angezeigt durch die dreimalige Anrede in der 2. pl. οὐκ ἀνέγνωτε (12,3.5) und εἰ δὲ ἐγνώκειτε (12,7).

35 Vgl. LUZ, Mt II, 231; LYBÆK, Use, 492.

36 LOHMEYER, Mt, 184; HILL, Use, 114. Die Streichung von χρείαν ἔσχεν (Mk 2,25) bedeutet in diesem Zusammenhang, dass nicht jedes Bedürfnis benutzt werden darf, den Sabbat zu brechen, wohl aber eben der Hunger, welcher auch bei den Rabbinen als zulässiger Grund galt, den Sabbat zu brechen (s. mJoma 8,5).

37 Es ist zu beachten, dass eine Parallelisierung von David mit Jesus unmöglich ist, da David bei Matthäus in 12,4 mit seinen Leuten isst (ἔφαγον statt ἔφαγεν) und anschliessend καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν (Mk 2,26) wegfällt. Siehe LUZ, Mt II, 230 Anm. 27; GIELEN, Konflikt, 113; NOLLAND, Mt, 481.

38 Allerdings wurden die Schaubrote nach Lev 24,8 an einem Sabbat zubereitet und ein Teil der (späteren) jüdischen Auslegung hat die Aktion Davids auf einen Sabbat verlegt. Belege bei STRACK/BILLERBECK, Mt, 618f.

39 Da verneinende Fragen mit οὐ eine positive Antwort verlangen (BDR § 427,2), bringt diese Formulierung die Frageabsicht besser auf den Punkt als die übliche Übersetzung mit «Habt ihr nicht gelesen?» und ist deshalb vorzuziehen. Das heisst aber nicht, dass Jesus nun plötzlich grosses Vertrauen in die Schriftkenntnis der Pharisäer hätte, der Kontext belegt das Gegenteil. Siehe das Folgende.

40 DAUBE, New Testament, 68–71; GOULDER, Midrash, 328; HICKS, Sabbath, 83–87; LUZ, Mt II, 231; HILL, Use, 115. Zur Halacha im Allgemeinen, s. DAUBE, a. a. O., 97–102.

eine Übertretung des Sabbats (so die Tradition), aber davon ist noch keine Regel ableitbar. Dies holt Jesus nun nach, wobei er sich wahrscheinlich auf Num 28,9f bezieht, wo ein (sogar über das normale hinausgehende) Opfer am Sabbat vorgeschrieben wird. Daneben gibt es die rabbinische Lehre, dass der Tempeldienst den Sabbat verdränge, die vielleicht Jesus bekannt und von ihm akzeptiert war.⁴¹

Die Erwähnung des Tempels gibt Jesus anschliessend die Möglichkeit anzufügen, dass hier nun «Grösseres» sei (12,6, vgl. 12,41f). Die Einleitung λέγω δὲ ὑμῖν weist Jesus als eigenständigen Lehrer aus⁴² und die folgende Aussage ist als Erklärung von Mt 12,5 zu verstehen: Wenn doch schon der Tempeldienst den Sabbat verdrängt (und folglich die Priester im Tempel trotz ihrer Tempelarbeit nicht schuldig werden), wie dann erst etwas, das noch grösser als der Tempel ist. Jesus argumentiert also mit einem Schluss vom Kleineren zum Grösseren.⁴³ Die Frage, ob Matthäus hier gegen den Tempel(kult) polemisiert,⁴⁴ kann verneint werden, da der Tempel in 12,5f gar nicht im Zentrum der Argumentation steht, sondern das Verhalten der Menschen am Sabbat, welches von Barmherzigkeit geprägt sein soll (vgl. 23,23). Eine generelle Absage an den Tempel und den Opferkult kann auch sonst nicht für Matthäus behauptet werden,⁴⁵ wenngleich es im Verlauf der matthäischen Erzählung einige Hinweise gibt, welche andeuten, dass der Tempel für Matthäus letztlich nicht genügt und von Jesus abgelöst wird.⁴⁶

41 Siehe bShab 132 (3×) und bJev 7a (2×). Für weitere Ereignisse, die den Sabbat verdrängen, s. STRACK/BILLERBECK, Mt, 620f.

42 Vgl. 3,9; 5,18.20.22.28.32.34.39.44; 6,29; 8,11; 10,23; 12,6.36; 13,17; 17,12.20; 18,10; 19,9; 23,39; 26,29.

43 Siehe u. a. GNILKA, Mt I, 444; LYBÆK, Use, 492; LUZ, Mt, II, 231.

44 Gemäss LOHMEYER (Mt, 184) ist Jesus dazu bestimmt, den Tempel und Priestertum aufzulösen, gemäss SCHLATTER (Mt, 396) befreit 12,6 die Jünger vom Tempel. Nach HUMMEL (Auseinandersetzung, 94–103) polemisiert Matthäus zwar nicht gegen den Opferkult – er war für Matthäus nicht mehr aktuell – doch ist er durch Hos 6,6 eschatologisch überwunden. Anders GNILKA, Mt, 444f.

45 So lässt Matthäus die Opferkritik des Schriftgelehrten aus Mk 12,32–34 weg, die Tempelräumung (Mt 21,12–17) hat in erster Linie einen messianischen, nicht tempelkritischen Akzent, und sie hat nicht den Tötungswunsch der jüdischen Autoritäten zur Folge (vgl. Mk 11,18; Lk 19,47). Vgl. zudem Mt 5,23f; 8,4; 23,16–22.

46 Die Tempelaktion (Mt 21,12f) und -worte (24,2; 26,61; 27,40) sind dabei nur besonders augenfällig, weitere Stellen kommen hinzu: In 5,23 ist die persönliche Vergebung *wichtiger* als das Opfer, Johannes der Täufer (3,1–12) distanziert sich mit seinem Aufruf zur Umkehr *in der Wüste* implizit vom Tempel, diese dem Handeln des Täufers immanente Tempelkritik setzt Jesus später bei der Frage der Hohenpriester und Ältesten des Volkes nach seiner Vollmacht zur Tempelaktion voraus (21,23–27, s. THEISSEN, Bedeutung, 155), 12,6.41f deuten an, dass Jesus *mehr*

Der dritte Rückgriff auf die Schrift (12,7) beginnt mit der Feststellung, dass die Pharisäer eben nicht erkannt⁴⁷ haben, was Hos 6,6 bedeutet: εἰ δὲ ἐγνώκειτε. Neben dem Hosea-Zitat, welches Mt 12,7 direkt mit Mt 9,13 verbindet, verweisen diese Worte indirekt auf 9,13. Dort schickte Jesus die Pharisäer weg mit den Worten «Geht hin und lernt», in 12,7 wird nun durch die irrealen Verbform⁴⁸ deutlich, dass die Pharisäer dies *nicht* getan haben. Sie haben *nicht* gelernt, haben sich somit *nicht* an die Anweisungen Jesu gehalten und sich damit gegen ihn gestellt.

Das Hosea-Zitat hat den Charakter einer Halacha für das praktische Leben.⁴⁹ Da der Tempel und der Opferkult in 12,5.6 schon zur Sprache kamen, kommt diesmal das Hosea-Zitat nicht ganz unvorbereitet. Die Barmherzigkeit, die JHWH anstelle der Opfer⁵⁰ will, lässt sich als erster Bezugspunkt von μεῖζον verstehen: Es ist die Barmherzigkeit, die grösser ist als der Tempel. Diese ist wichtiger als die exakte Einhaltung aller Gesetze, hier im speziellen des Sabbatgebots. Dieser Bezug zur Barmherzigkeit wird durch den Gebrauch des Neutrums μεῖζον nahegelegt und eine direkte Identifikation mit Jesus verbietet sich. Allerdings kann von der autoritativen Lehre her, welche Jesus im Kontext bietet (12,8), ein Bezug zu ihm schwerlich verneint werden.⁵¹ Eine indirekte Identifikation mit Jesus ist zudem durch die ähnliche, deutlich auf Jesus gemünzte Formulierung mit πλεῖον in Mt 12,41.42 angezeigt. Jedoch darf Matthäus hier nicht so verstanden werden, dass er das Sabbatgebot streichen will.

Ein solches Verständnis stünde quer zur sonstigen Haltung des Matthäusevangeliums zum Sabbat. Eine Abwertung oder gar Abschaffung des Sabbats lässt

ist als der Tempel, die Tempelsteuer wird *freiwillig* bezahlt (17,24–27), nach 23,16–22 soll man *nicht* beim Tempel schwören, das Abendmahl (26,26–29) geschieht zur Vergebung der Sünden, was – eigentlich Aufgabe des Opferkults im Tempel –, wiederum indirekt auf eine Loslösung vom Tempel abzielt.

⁴⁷ Dieser harte Vorwurf an die Pharisäer, nicht zu verstehen, wird in Mt 12,1–8 dreimal wiederholt (12,3.5.7). Die dabei verwendete Vokabel γινώσκω erinnert im Kontext an Mt 11,25–30, wo «diese Dinge» den Weisen und Klugen vorenthalten und stattdessen den Unmündigen offenbart werden und die Erkenntnis des Vaters vom Sohn abhängt. Siehe LYBÆK, Use, 493 Anm. 10.

⁴⁸ Zum indikativen Irrealis s. BDR § 360.

⁴⁹ HICKS, Sabbath, 85; GNILKA, Mt I, 445.

⁵⁰ Obwohl in Mt 12,7 «Opfer» wegen 12,5f nicht ganz unvorbereitet kommt, sollte darunter nicht nur der Tempelkult an sich, sondern wie in 9,13 die «buchstabengetreue Befolgung der Sabbat-Thora» (GNILKA, Mt I, 445, vgl. HARRINGTON, Sabbath, 48) verstanden werden, zu 9,13 s. oben S. 73. Für ein wörtliches Verständnis von θυσία, s. LYBÆK, Use, 497 Anm. 27.

⁵¹ Vgl. GNILKA (Mt I, 445): «Die Argumentation in den VV 5 f ist von *christologischer* Qualität» (Hervorhebung D. M.). Ebenso LYBÆK, Use, 492f Anm. 9. Ähnlich HICKS (Sabbath, 86), der darin das Königreich Gottes in Jesus Christus sieht.

sich nämlich an keiner Stelle des Matthäusevangeliums festmachen. Dies zeigt einerseits die allgemeine Erklärung Jesu in Mt 5,17f und andererseits der Umstand, dass der Sabbat bei der endzeitlichen Flucht ein Problem darstellen wird (24,20). Auch der Umstand, dass die Frauen in 28,1 erst *nach* dem Sabbat ans Grab kommen, während die Hohenpriester und Pharisäer am Sabbat anscheinend «normal» ihren Dingen nachgehen (27,62), bezeugt, dass der Sabbat für Matthäus sehr wohl eine wichtige Rolle spielte.⁵²

Matthäus geht es also nicht darum, den Sabbat abzuwerten, sondern zu zeigen, dass es Dinge gibt (z. B. Gutes tun, 12,12), die *wichtiger* sind als der Sabbat.⁵³

Die «Unschuldigen» in Mt 12,7b sind auf die Jünger zu beziehen: Der Vorwurf der Pharisäer, die Jünger hätten das Sabbatgebotes verletzt, wird durch diese Bezeichnung Jesu zunichte gemacht. Die Jünger sind unschuldig, das Urteil der Pharisäer ist mangels Schriftkenntnis ungerechtfertigt.

Das wegen des Einschubs von 12,5–7 mit γάρ anschließende Logion aus Mk 2,28 fungiert bei Matthäus als Begründung und Zusammenfassung des Vorangehenden.⁵⁴ Der Menschensohn ist deshalb Herr über den Sabbat, weil durch ihn das Erbarmen, das Gott will, in die Welt kommt.⁵⁵ Mit ihm ist etwas «Grösseres» da.⁵⁶

3.1.1.3 Hos 6,6 in der jüdisch-hellenistischen Umwelt

Um noch besser zu verstehen, was Matthäus mit der Verwendung von Hos 6,6 gemeint hatte, wäre es hilfreich, einen Blick in die Umwelt des ersten Jahrhunderts zu werfen und zu untersuchen, wie Hos 6,6 dort zitiert wurde. Es bleibt allerdings beim Konjunktiv. Denn weder in den Schriften des späteren Alten Testaments, noch im jüdisch-hellenistischen Schrifttum, noch bei Philon von Alexandria, noch bei Josephus wird Hos 6,6 rezipiert.

⁵² Vgl. FINNERN, *Narratologie*, 465f. Zur Deutung von ὁψὲ δὲ σαββάτων in diesem Sinne s. FINNERN, a. a. O., 462–464. Dass Matthäus den Sabbat schätzte (wenn gleich mit Einschränkungen), dafür plädiert auch WONG, *Understanding*, 6f.15. Für die gegenteilige Ansicht, dass Mt 12,1–14 zeige, dass der Sabbat nicht mehr wichtig war für Matthäus, s. STANTON, *Pray*, 25.

⁵³ Nach HILL (Use, 116) hat Hos 6,6 in Mt 12,7 nicht zum Ziel, das Verhalten der Jünger zu entschuldigen, sondern den Sabbat (an welchem man Gutes tut) gegenüber dem pharisäischen Judentum zur Zeit des Matthäus zu verteidigen (vgl. auch LYBÆK, Use, 491.497f).

⁵⁴ Vgl. LYBÆK, Use, 493: «climax».

⁵⁵ Jesus übernimmt damit indirekt eine göttliche Aufgabe, ist doch nach Lev 23,3 nur JHWH Herr über den Sabbat.

⁵⁶ Für GNILKA (Mt I, 445f) fasst 12,8 die christologische und paränetische Stossrichtung von Mt 12,1–8 zusammen.

Der einzige Beleg für Hos 6,6 befindet sich in (späteren) rabbinischen Quellen. In mAbot RN 4 fordert Rabbi Johanan ben Zakkai einen Schüler auf, nicht um den zerstörten Tempel zu trauern, da es noch eine Sühne gäbe, die derjenigen des Tempels gleiche, und zitiert dann Hos 6,6.⁵⁷ Von einer Abhängigkeit des Matthäus von Johanan ben Zakkai oder umgekehrt ist nicht auszugehen. Auffällig ist nur, dass beide Texte nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. verfasst wurden.⁵⁸ Daher folgert R. Hummel zu Recht, dass die Mischnastelle (und Hos 6,6) im Judentum nach der Katastrophe der Tempelzerstörung bekannt und wichtig war, weil die damit transportierte Aussage, tätige Liebe sei wichtiger als der Opferekult, einen Weg darstellte, mit dem Verlust des Tempels umzugehen.⁵⁹ Allerdings führt die Aussage, dass die Tempelzerstörung für mAbot RN4 und Matthäus als «gemeinsamer exegetischer Ausgangspunkt»⁶⁰ für die Verwendung von Hos 6,6 diene, zu weit. Denn der matthäische Kontext ist jeweils nicht die Kritik am Tempel, sondern eine Auseinandersetzung über eine konkrete Frage der Tora. Was die Verwendung von Hos 6,6 bei Johanan ben Zakkai und im Matthäusevangelium verbindet, ist vielmehr die gemeinsame Stossrichtung der Aussage: Es gibt Wichtigeres als den Tempel(kult): tätige Barmherzigkeit.⁶¹

Aus der fast fehlenden Rezeption von Hos 6,6 im jüdisch-hellenistischen Umfeld darf aber nicht geschlossen werden, dass die besagte Stossrichtung von Hos 6,6 (Barmherzigkeit ist wichtiger als der Tempelkult) im ersten Jahrhundert n. Chr. unbekannt war. Dafür sprechen die recht zahlreichen und deutlichen Schriftstellen, welche den Sinn von Hos 6,6 mit anderen Worten wiedergeben. So z. B. 1Sam 15,22 «Siehe, Gehorsam

⁵⁷ Text bei STRACK/BILLERBECK, Mt, 500. Ebenda sind noch weitere rabbinische Texte aufgeführt, welche die Priorität von Wohltätigkeit vor dem Opfer anzeigen.

⁵⁸ Johanan ben Zakkai starb um 80 n. Chr., die Mischna wurde nicht vor Ende des 2. Jh.s n. Chr. fertig gestellt (s. ZELLENTIN, Mishna, 1266). Dass die Schlussredaktion des Matthäusevangeliums nach 70 n. Chr. stattfand, ist die Mehrheitsmeinung in der Forschung, s. z. B. SCHNIEWIND, Mt, 8; SCHWEIZER, Mt, 4; LUCK, Mt, 13; LUZ, Mt I, 103f (kurz nach 80 n. Chr.); DAVIES/ALLISON, Mt I, 127–138 (80–95 n. Chr.); FIEDLER, Mt, 19 (Mitte 80-er bis anfangs 90-er Jahre n. Chr.). Früher datieren z. B. GUNDRY, Mt, 599–609 (65–67 n. Chr.); NOLLAND, Mt, 14–17 (vor 70 n. Chr.); FRANCE, Mt, 18f (60-er Jahre n. Chr.).

⁵⁹ HUMMEL (Auseinandersetzung, 98): «Wir dürfen annehmen, dass Hos 6,6 im Judentum nach 70 n. Chr. eine erhebliche Rolle in der jüdischen Diskussion und bei der Bewältigung der Katastrophe gespielt hat».

⁶⁰ HUMMEL, Auseinandersetzung, 98.

⁶¹ So z. B. OTTENHEIJM (Meal 18f): «[I]n both cases Hos 6:6 is based on a theology in which acts of mercy are more important than Temple service and the commandments associated with it (laws concerning sacrifice, purification, etc.)».

ist besser als Opfer (קָרַבן/θυσία) und Aufmerken besser als das Fett von Widdern», oder LXX Spr 16,7 «Der Anfang des guten Weges ist das Gerechte zu tun, das ist vor Gott angenehmer, als Schlachtopfer zu opfern (μᾶλλον ἢ θύειν θυσίας)». Weitere Stellen aus jüdischen Schriften zeigen dies – je mit unterschiedlichen Schwerpunkten – eindrücklich auf: Was bei JHWH wirklich zählt, sind nicht die Opfer, sondern Gehorsam, guter Lebenswandel, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit.⁶²

Dieser Befund zeigt auf, dass Hos 6,6 ausserhalb des Matthäusevangeliums nirgends explizit zitiert wurde – abgesehen von der einen Mischnastelle. Deshalb war Hos 6,6 im frühen Christentum wohl kein allgemein verbreitetes Sprichwort in der Auseinandersetzung mit Juden, von welchem Jesus im Streit mit den Pharisäern Gebrauch machen konnte. Die Vorstellung aber, dass gute Taten und Barmherzigkeit über (tatsächlichen) Opfer stehen, war in der Umwelt durchaus vertreten und sollte damit auch den Pharisäer und Schriftgelehrten bekannt gewesen sein. Als Kenner der Schriften hätten sie demnach Jesu Vorordnung der Ethik vor den Opferkult zustimmen müssen.

Zielt die erstaunliche Aufforderung Jesu in Mt 23,3a πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε auf dieses den Pharisäern positiv zugetraute Wissen ab? Oder anders gefragt: Spricht Mt 23,3a, zusammen mit 23,2, dafür, dass Jesus mit den Pharisäern nicht grundsätzlich gebrochen hat und dass das Problem der Schriftgelehrten und Pharisäer nur war, dass sie dieser eigenen und guten Lehre selber nicht folgten und so ein schlechtes Beispiel für die Matthäusgemeinde abgeben (Mt 23,3b)? Mt 23,2f ist zwar schon oft in diesem Sinne ausgelegt worden. Doch diese Interpretation ist im matthäischen Zusammenhang betrachtet äusserst unwahrscheinlich: Mt 23,3a kann nach den vielen harten Auseinandersetzungen mit den Pharisäern in Fragen der Tora (12,1–14; 15,1–20; 16,6–12; 19,3–9) und im Zusammenhang von Kap. 23 gelesen⁶³ keine lehrmässige Überein-

⁶² Jes 1,10–17; (57,15); 66,2–4; Am 5,21–25; Ps 40,7; 50,9.13f.23; 51,18f; LXX Dan 3,40–42; Sir 35,1–5; Jdt 16,16 (dazu vgl. Ps 25,12; 112,1). Sib 2,82; 8,334.390 sind zwar z. T. sehr nahe an LXX Hos 6,6, doch aufgrund der starken, christlichen Überarbeitungen der Sib ist eher anzunehmen, dass diese Stellen nachmatthäisch sind (s. für Datierungsfragen COLLINS, Oracles, 331f.416f; WASSMUTH, Orakel, 317f.323f; MERKEL, Sibyllinen, 1059–1070).

⁶³ Die kurze positive Notiz Mt 23,3a steht vor einer langen, schweren Abrechnung mit den Taten der Schriftgelehrten und Pharisäer (23,3b–7) und den Weherufen (23,13–33), d. h. sie entsprechen 7,21. Der Vorwurf in 23,23, die βαρύτερα τοῦ νόμου nicht zu tun, wiegt besonders schwer. Zudem widerspricht 23,8.10 explizit 23,2. Siehe JEREMIAS, Theologie, 203; LUZ, Mt III, 301f; FRANCE, Mt, 860; OVERMAN, Gospel, 145; KONRADT, Israel, 243f Anm. 318: Mt 23,3a dient «primär als Widerlager für 23,3b». Anders (Mt 23,2f mehr Gewicht gebend) FIEDLER, Mt, 345–347; NOLLAND, Mt, 923f; REINBOLD, Matthäusevangelium, 60–64. Nach HUMMEL (Auseinandersetzung, 31) ist 23,2f eine «taktische Anweisung», um den endgültigen Bruch mit der jüdischen Gemeinde zu vermeiden.

stimmung zwischen Jesus und den Pharisäern mehr bedeuten. Eine positive Würdigung der Ämter der Schriftgelehrten und Pharisäer ist höchstens noch als theoretische Möglichkeit im Blick, welche aber von der Realität längst überholt worden ist.⁶⁴

Dass die Stossrichtung von Hos 6,6 im zeitgenössischen Judentum durchaus bekannt war, spricht im Zusammenhang des Matthäusevangeliums demnach gegen die Pharisäer. Denn was Jesus ihnen anhand Hos 6,6 lehrte, gründete in der Schrift und war ihnen deshalb kaum unbekannt, und trotzdem widersetzten sie sich seiner Lehre.

3.1.1.4 Zusammenfassung

Matthäus hat Hos 6,6 beide Male redaktionell mit dem Ziel eingefügt, die Unwissenheit der Pharisäer über die Schrift zu demonstrieren. Er greift damit die für ihre Schriftkenntnisse bekannten Pharisäer an einem sehr sensiblen Punkt an. Beim Essen mit Zöllnern und Sündern (9,9–13) und beim Disput über das Ährenraufen und -essen am Sabbat (12,1–8) dient Hos 6,6 als Beleg, dass Jesu Verhalten schriftgemäss ist. Genau dies erkennen die Pharisäer nicht, sie halten stattdessen an ihren Geboten fest und erachten Jesu Verhalten als falsch. *Θυσία* ist an beiden Stellen nicht nur auf das Tempelopfer zu beziehen, sondern meint im Zusammenhang auch die Gebote der Pharisäer und Schriftgelehrten. Ihnen, den Pharisäern und Schriftgelehrten, hält der matthäische Jesus mit Hos 6,6 die Barmherzigkeit, die tätige Liebe, entgegen, welche trotz allen Geboten nicht vergessen werden darf. Die Wiederholung des Zitats und die gesteigerte Dringlichkeit beim zweiten Vorkommen zeigen, wie wichtig dieser Punkt für Matthäus und seine Gemeinde war.

Von hier aus lässt sich den Bogen schlagen zu Mt 5,20. Dort fordert Jesus von den Jüngern *δικαιοσύνη*, welche besser⁶⁵ sein muss als jene der Schriftgelehrten und Pharisäer, um in das Reich Gottes hineinzukommen. Mit Hos 6,6 zusammen gelesen meint das nicht, dass sich die Jünger noch mehr um Gesetzeseinhaltung im pharisäischen Stil bemühen müssen, sondern dass sie dem *ἔλεος* Raum geben müssen (vgl. 23,23). Dies bedeutet im Zusammenhang der Hos 6,6-Zitate, dass Essens- und Sabbatgesetze ihre Grenzen haben und ihretwegen nicht Gutes verhindert werden darf (12,12). Im Zusammenhang des ganzen Matthäusevangeliums weist das *ἔλεος* zudem auf die Goldene Regel (7,12) und das Doppelgebot der Liebe (22,40) hin. Diese geben dem ausschliesslich

⁶⁴ KEENER, Mt, 299; SALDARINI, Delegation, 668–672; DERS., Matthew, 178f.

⁶⁵ Wörtlich spricht Matthäus von einer «grösseren» Gerechtigkeit (*πλεῖον*), dh. ein quantitativer Begriff ist gewählt, kein qualitativer.

matthäischen Gebot der «besseren Gerechtigkeit» in Mt 5,20 noch mehr Gestalt. Insofern gibt Hos 6,6 eine an praktischen Beispielen ausgeführte Teilantwort auf Mt 5,20.⁶⁶

3.1.2 Sündenvergebung und Heilung (Mt 9,2–8)

Nach einem kurzen Aufenthalt in Gadara kehrt Jesus in Mt 9,1–8 wieder nach Kapernaum in «seiner» Stadt (9,1, vgl. 4,13) zurück. Weil Matthäus die Sturmstillung und die Taten am «anderen Ufer» (Mt 8,18.28) aus Mk 4,35 – 5,17 vorgezogen hatte, muss er Jesus dafür wieder das Boot nehmen lassen, um der Geographie der Markusvorlage gerecht zu werden.⁶⁷ Der Abstecher in heidnisches Gebiet gab Matthäus die Möglichkeit, die Jüngerschaft zu thematisieren (8,18–22, aus Q), was anhand der Sturmstillung (8,23–27) ausgeführt wurde. Dabei wurden wichtige Themen vorbereitet: Der Menschensohn (8,20), die Identität Jesu (8,29) und Jesu Ablehnung (8,34), wenngleich letztere vorerst nur zaghaft. Alle diese Themen spielen in der darauf folgenden Perikope Mt 9,2–8 eine wichtige Rolle.

Mt 9,2–8 fügt sich gut ein in eine Reihe von Notizen, bei denen Menschen zu Jesus getragen werden, um von ihm geheilt zu werden.⁶⁸ Trotzdem ist diese Perikope in mehrerer Hinsicht auffällig: Es ist die einzige Erzählung einer Heilung eines Gelähmten im Matthäusevangelium außerhalb der summarischen Bemerkungen in Mt 4,24⁶⁹ und das einzige Mal, dass Jesus jemandem direkt die Sünden vergibt. Zwar kommt die Thematik der Sündenvergebung verschiedentlich an wichtigen Stellen des Evangeliums vor,⁷⁰ doch ist der explizite Zuspruch an einen Menschen in dieser Form singulär. Die Heilung an sich dient nur zum Beweis der tatsächlich erfolgten Sündenvergebung gegenüber einigen Schriftgelehrten, welche ihm Gotteslästerung vorwerfen.

⁶⁶ Vgl. HILL, Use, 117: «[T]he search for the content and meaning of the «better righteousness» that is urged by Matthew on his community finds its conclusion, at least in part, in the words of Hos. vi. 6, ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν».

⁶⁷ In Mk 2,1 befindet sich Jesus schon in Galiläa.

⁶⁸ Siehe Mt 4,24; 8,16; 9,32; 12,22; 14,35. Einzig die Erwähnung des Bettes (9,2.6) und des Glaubens der Tragenden (9,2) hebt 9,2–8 von den übrigen Erzählungen ab.

⁶⁹ Mt 8,6 handelt von einem Gelähmten, der aus der Ferne geheilt wird. Andere Heilungen von behinderten Menschen kommen bei den Synoptikern nur noch in Mt 12,9–13 und Lk 13,10–17 vor.

⁷⁰ Mt 1,21 und 26,28 machen Sünde und Vergebung zu einem zentralen Thema für Matthäus. Daneben wird die Vergebung Gottes und der Menschen in 6,12.14f und 18,21–35 ausgearbeitet. Siehe NOLLAND, Mt, 380.

Matthäus hat Mk 2,1–12 deutlich gekürzt und abgeändert.⁷¹ Bei Matthäus findet die Geschichte wohl unter freiem Himmel statt, da er kein Haus erwähnt (anders Mk 2,1f.4). Die farbige Schilderung der vielen Leute und des Gedränges (Mk 2,2.4a), die Nennung der Anzahl der Träger (Mk 2,3b) und das Aufbrechen des Daches (Mk 2,4b) fallen weg. Der Glaube der Träger (und des Gelähmten selbst)⁷² zeigt sich nur dadurch, dass sie den Gelähmten zu Jesus bringen. Matthäus ersetzt *κράβαττος* (Mk 2,4.9.11f) mit *κλίνη* (Mt 9,2.6).⁷³ Der Sündenvergebung stellt er ein *θάρσει* voran, was die besondere Stellung Jesu unterstreicht (vgl. 9,22; 14,27 par Mk 6,50). Die ausführlich erklärenden Gedanken der Schriftgelehrten in Mk 2,6f, dass doch nur Gott die Sünden vergeben könne, reduziert Matthäus auf *οὗτος βλασφημεῖ* (9,3). Ausserdem bewertet Jesus bei Matthäus die Gedanken der Schriftgelehrten als «böse» (9,4). Die Heilung des Gelähmten in 9,7 ist etwas kürzer und der Schluss wird umformuliert: Nicht mehr *πάντες* (Mk 2,12) sondern nur noch die *ὄχλοι* (Mt 9,8) loben Gott, ausserdem «fürchten» sich die Mengen bei Matthäus und loben Gott für die *ἐξουσία*, welche Gott «den Menschen» gegeben hat, während sie bei Markus nur konstatieren, noch nie solches gesehen zu haben.⁷⁴

Durch die matthäische Redaktion von Mk 2,1–12 ergeben sich mehrere besondere Akzente. Erstens ist die matthäische Version stärker auf den Konflikt zwischen Jesus und den Schriftgelehrten fokussiert. Die Straffung der markinischen Vorlage bewirkt, dass die einzelnen Szenen vor der Heilung viel schneller aufeinander folgen: Der Gelähmte wird zu Jesus gebracht, Jesus sieht ihren Glauben, vergibt die Sünden, die Schriftgelehrten werfen ihm insgeheim Gotteslästerung vor, Jesus bezichtigt die Schriftgelehrten, «Böses» zu denken. Jesus und die Schriftgelehrten werden so viel offensichtlicher zu Antipoden, deren Einstellung von vornherein feststeht und sich nicht verändert im Verlauf der Erzählung. Dies zeigt insbesondere der Vorwurf der Gotteslästerung von Seiten der Schriftgelehrten, welchen Matthäus auf ein Minimum gekürzt hat.⁷⁵

Zweitens ist mit dem Hervortreten des Konflikts im Allgemeinen ein weiterer wichtiger Aspekt eng verbunden: die Fokussierung auf die Sün-

⁷¹ Für eine ausführliche Analyse der matthäischen Redaktion, s. BRISCOE, Faith, 112; DAVIES/ALLISON, Mt II, 87–96; REPSCHINSKI, Stories, 65–73; GIELEN, Konflikt, 90–94. Zur (hier nebensächlichen) Frage, ob Mk 2,1–12 ursprünglich aus zwei separaten Erzählungen zusammengesetzt wurde, siehe HULTGREN, Jesus, 106–109; STEIN, Mk, 114–116.

⁷² Das possessive *αὐτῶν* in Mt 9,4 schliesst wahrscheinlich den Gelähmten mit ein.

⁷³ Wie Lukas in Lk 5,18. Auch in Mt 14,35 lässt Matthäus es weg, was entweder bedeutet, dass er das Wort nicht besonders mochte (*κράβαττος* kommt nicht in der LXX vor), oder er von Mk 7,30 *βεβλημένος ἐπὶ τὴν κλίνην* beeinflusst war.

⁷⁴ Matthäus verwendet diesen markinischen Satz in Mt 9,33.

⁷⁵ Vgl. REPSCHINSKI, Stories, 68.

denvergebung. Sie ist der inhaltliche Grund des Konflikts und treibt die Erzählung voran. Sie sticht durch die Kürzung der Rahmenerzählung Mk 2,2–4 deutlicher hervor als bei Markus und drängt damit auch das Heilungswunder etwas an den Rand, welches bei Markus noch sehr viel Platz eingenommen hatte.⁷⁶ Der Gelähmte wird zu Jesus gebracht und dieser spricht zu ihm: «Deine Sünden⁷⁷ sind dir jetzt⁷⁸ vergeben». Jesus nimmt damit trotz des Passivs eine göttliche Aufgabe auf sich, er vergibt also die Sünden nicht nur an Stelle Gottes (2Sam 12,13), sondern aus eigener Kraft.⁷⁹ Dies bestätigt der Zusatz «auf Erden» (ἐπὶ τῆς γῆς) in Mt 9,6, welcher bedeutet, dass der Menschensohn nicht erst im Himmel (Dan 7), sondern schon auf Erden Macht hat. Jesus leitet seine Macht, schon jetzt Sünden zu vergeben, also aus Dan 7 ab.⁸⁰ Dieses apokalyptische Moment wurde schon durch den σεισμὸς μέγας (8,24) vorbereitet.⁸¹ Die ἐξουσία in 9,6 ist jene, die Jesus in 10,1 den Jüngern weitergibt.⁸² Einige der Schriftgelehrten werfen ihm darauf «bei sich» Gotteslästerung vor (vgl. 26,65), die Begründung fehlt bei Matthäus. Es ist aber naheliegend, dass

76 Mk 2,3f.5a.10b.11f gegenüber Mt 9,2.6b.7, vgl. HELD, Matthäus, 165–167.

77 Die Frage, ob Matthäus (und auch schon Markus) einen inneren Zusammenhang zwischen der Lähmung und Sünde beim geheilten Menschen voraussetzt oder gar selber herstellt, ist schwierig zu beantworten. Oft wird mit Hinweis auf einige alttestamentliche Traditionen davon ausgegangen (z. B. Jes 1,4–6; 53,4f; s. GUNDRY, Mt, 163; LUZ, Mt II, 36; LUCK, Mt, 116; PATTE, Mt, 125 u. a.). Dafür spricht, dass in Lev 26,14–16; Dtn 28,21f; 2Chr 21,15.18f; (Ps 103,3); 4Q510; 1QGenAp 20,16–29; 1QS 3,20–24 Krankheiten als Folge von falschem Verhalten Gott gegenüber angedroht werden oder nebeneinander stehen, und manchmal wird «heilen» (שָׁרַף) als Synonym für «vergeben» verwendet (Jer 3,22; Jes 57,18f; Hos 7,1; 14,5; Ps 41,5; 107,20; 147,3). Für das Neue Testament, s. Joh 5,14; 9,2; 1Kor 11,30. Obwohl dieser Hintergrund auch für Matthäus galt, lässt sich für Mt 9,2 ein ursächlicher Zusammenhang von Krankheit und Sünde nicht beweisen, weil die Lähmung nicht als Folge der Sünde dargestellt wird und bei sonstigen Heilungen im Matthäusevangelium nie auch noch die Sünden vergeben werden. Ausserdem gibt es im Alten Testament mit Hiob auch eine wichtige Stimme *gegen* einen Zusammenhang von Krankheit und Sünde, im Neuen Testament tritt Joh 9,1–3 diesem Zusammenhang dezidiert entgegen und auch in Jak 5,14–16 wird die Sünde eher als etwas Zweites neben der Krankheit verstanden. Die Heilung des Gelähmten ist mit seiner Sünde bei Matthäus so verbunden, dass erstere der Beweis für letztere ist, vgl. LOHMEYER, Mt, 168f; FIEDLER, Mt, 215; FRANCE, Mt, 344f.

78 Das Präsens ἀφίενται unterstreicht, dass die Vergebung im Moment des Zuspruchs erfolgt. Die gut bezeugte Variante im Perfekt ἀφέωνται (aus Lk 5,20) unterstreicht den bleibenden Charakter, vgl. BDR § 318,4.

79 Gegen GNILKA, Mt I, 326.

80 FRANCE, Mt, 347.

81 BRISCOE, Faith, 127 Anm. 34.

82 Das könnte ein Grund dafür sein, weshalb Matthäus diese Perikope erst nach Mk 5,17 eingefügt hat, vgl. BRISCOE, Faith, 112.

es der gleiche Grund wie in Mk 2,7 ist, nämlich die Befürchtung, Jesus habe etwas getan, was nur Gott zusteht.⁸³ Die Schriftgelehrten haben Jesus also nicht falsch verstanden. Nur ist die göttliche Tat der eigenmächtigen Sündenvergebung⁸⁴ für Matthäus offensichtlich keine Gotteslästerung,⁸⁵ da er in Jesus den göttlichen Menschensohn sieht. Die Schriftgelehrten verstehen dies nicht und deshalb werden ihre Gedanken als «böse» bezeichnet (9,4). Der darauf folgende Disput mit den Schriftgelehrten hat zum Ziel, die Vollmacht der Sündenvergebung mit der Heilung des Gelähmten zu beweisen. Jesus verfolgt dabei eine rhetorische Taktik der Argumentation vom Geringeren zum Grösseren, und umgekehrt: Sünden zu vergeben ist objektiv betrachtet schwieriger als zu heilen; Sündenvergebung zu behaupten⁸⁶ ist allerdings einfacher, da sie nicht falsifiziert werden kann. Im Moment, da Jesus nun den Gelähmten heilt, beweist er seine Macht, das zu tun, was schwieriger zu behaupten ist (aber objektiv geringer ist), was darauf schliessen lässt, dass er auch zur Sündenvergebung (dem scheinbar Einfacheren, aber objektiv Grösseren) fähig ist.⁸⁷ Als Reaktion auf die Heilung «fürchten» sich die Mengen und «loben» Gott für die Vollmacht, welche Gott «den Menschen» gegeben hat (9,8). Furcht (vor Gott oder im Zusammenhang vor Jesus) ist normalerweise nicht mit Heilungen verbunden, sondern kommt sonst eher bei übernatürlich-apokalyptischen Phänomenen vor.⁸⁸ Von daher deutet das Lob der Mengen eher auf die von Jesus in Anspruch genommene Vollmacht hin, Sünden zu vergeben, welche mit der Heilung be-

83 Tatsächlich weisen viele Stellen des Alten Testament Gott allein als Quelle der Vergebung aus: Jes 43,25; 44,22; Jer 31,34; 33,8; 50,20; Ez 16,63; (36,25); Mi 7,19; Ps 103,3; Dan 9,9 u. a., vgl. STAMM, סלס, 151. Der Grund ist somit durchaus verständlich, gegen LOHMEYER (Mt, 168), der die markinische Begründung für «irreführend» hält. Nach LUCK (Mt, 115) missfällt den Schriftgelehrten die Sündenvergebung deshalb, weil sie den Zusammenhang von Einhaltung des Gesetzes/Segen und Nichteinhaltung/Fluch nach Ex 20,4f und Dtn 28 aufhebt und Jesus damit die Gültigkeit des Gesetzes in Frage stelle.

84 Vgl. auch Jesu übernatürlicher Einblick in die Gedanken der Schriftgelehrten in 9,4.

85 Mit Gotteslästerung ist wohl nicht an die relativ engen Regeln der Mischna gedacht (mSanh 7,5), da diese jünger sind, sondern eher an eine eher allgemeine Herabsetzung Gottes, vgl. DAVIES/ALLISON, Mt II, 91 Anm. 68. Ebenso LUZ (Mt II, 37), aber mit anderer Begründung: *Gerade weil* mSanh 7,5 in der Matthäusgemeinde schon bekannt war, greifen diese Regeln für Mt 9,3 nicht.

86 Die Frage Jesu an die Schriftgelehrten bezieht sich auf das Sagen (εἰπεῖν, 9,5) nicht auf das Tun.

87 Vgl. dazu SCHLATTER, Mt, 301; GNILKA, Mt I, 327; DAVIES/ALLISON, Mt II, 92f; LUZ, Mt II, 37; REPSCHINSKI, Stories, 72; TURNER, Mt, 248.

88 Mt 14,26f; 17,6f; 27,54; 28,4f.8.

wiesen wurde.⁸⁹ Bei dieser Vollmacht für die Menschen dürfte wegen der Aufnahme des Stichworts ἐξουσία aus 9,6 an die Teilhabe an der Vollmacht der matthäischen Gemeinde gedacht sein.⁹⁰

Der dritte Akzent betrifft die konsequente Trennung der ὄχλοι von den Schriftgelehrten. Diese kommen nur hier in Mt 9,3 als alleinige Gegner Jesu vor, sonst treten sie gegenüber Jesus immer gepaart mit anderen Gruppierungen auf.⁹¹ Es sind nur «einige» der Schriftgelehrten, welche insgeheim Gotteslästerung vermuten. Sollte man Matthäus deshalb so verstehen, dass er einen Teil der Schriftgelehrten als gut erachtete? Darauf könnten einige neutrale Nennungen weisen: Ihre Lehre wird vorausgesetzt (17,10), auch wenn diese nicht in Vollmacht stattfindet (7,29); sie stehen in einer Reihe mit Propheten und Weisen (23,34); in Mt 8,19 will ein Schriftgelehrter Jesus folgen und Mt 13,52 zufolge scheint es auch in der matthäischen Gemeinde Schriftgelehrte gegeben zu haben.⁹² Auf den zweiten Blick relativiert sich die Sache aber: Die Lehre der Schriftgelehrten wird korrigiert (17,12), der Bittsteller erhält eine Absage (8,20) und Mt 7,29 ist nach der Bergpredigt als regelrechte Zurückweisung zu verstehen. Zudem steht τινες schon bei Markus. Matthäus hat damit also nicht zwingend eine eigene Aussage verbunden. Es bleiben also 13,52 und 23,34, welche auf Schriftgelehrte der matthäischen Gemeinde verweisen können. Insofern werden die von anderen Gruppierungen losgelösten Schriftgelehrten nicht eindeutig positiv gewertet, aber auch nicht eindeutig negativ. Sobald sie aber mit anderen Gruppierungen auftreten,⁹³ ist ihre Charakterisierung klar negativ. In 9,3 sind jene Schriftgelehrten, die Böses denken, daher zweifelsfrei in die Phalanx der Gegner einzureihen, sie tragen erheblich zum schlechten Bild der Gegner Jesu bei. In diese Richtung weist auch die erhebliche Redaktion des Schlusses der Perikope. Bei Matthäus preisen nur οἱ ὄχλοι Gott, womit die Schrift-

89 SCHLATTER, Mt, 301; GNILKA, Mt I, 327; REPSCHINSKI, Stories, 71; FRANCE, Mt, 348. Anders SCHMID (Mt, 169), der das Lob nur auf die Heilung bezogen sieht.

90 Siehe Mt 10,1; 16,19; 18,18–20; 28,18f. In diesem Sinne auch NOLLAND, Mt, 383; DAVIES/ALLISON, Mt II, 96; LUZ, Mt II, 38; BRISCOE, Faith, 112; FIEDLER, Mt, 215; KONRADT, Israel, 352 u. a., anders FRANCE, Mt, 348; GIELEN, Konflikt, 87.92f; SCHENK, Menschen, 272–275. Letzterer versucht, τοῖς ἀνθρώποις als Dativ commodi (zugunsten von) zu verstehen.

91 Mit den Hohenpriestern: Mt 2,4; 20,18; 21,15, mit den Pharisäern: 5,20; 12,38; 15,1; 23,2.13.15.23.25.27.29, mit Ältesten und Hohenpriestern: 16,21; 26,57; 27,41.

92 SALDARINI (Community, 65f) spricht deshalb von der positiven Bedeutung, welche die Kategorie «Schriftgelehrte» für die matthäische Gemeinde hatte. Vgl. DERS., Pharisees, 159f; DORMEYER, Rollen, 126 Anm. 62.

93 Siehe neben Mt 9,3; 2,4; 5,20; 7,29; 8,19; 12,38; 13,52; 15,1; 16,21; 17,10; 20,18; 21,15; 23,2.13.15.23.25.27.29.34; 26,57; 27,41.

gelehrten explizit nicht dabei sind. Dagegen konnte man (zumindest theoretisch), πάντες in Mk 2,12 so verstehen, dass das Volk und die Schriftgelehrten in den Lobpreis einstimmen würden. Diese Möglichkeit schliesst Matthäus nun definitiv aus. Die Schriftgelehrten stehen bei ihm in grundsätzlicher Opposition zu Jesus und verharren da.

Zusammenfassend ist Mt 9,2–8 ein schönes Beispiel dafür, wie Matthäus, durch Redaktion seiner Vorlagen die Gegner Jesu, dargestellt durch die Schriftgelehrten, in ein schlechtes Licht stellt. Dies zeigt sich bei der Frage nach dem richtigen Verständnis von Jesus als Menschensohn, wo Matthäus scharf zwischen Volk und Schriftgelehrten unterscheidet: Während das Volk erkennt, dass göttliche Vollmacht im Spiel ist, verschliessen sich die Schriftgelehrten dem Geschehen. In der matthäischen Darstellung kommen sie zu einer verkehrten Beurteilung der Tat Jesu und verkennen so letztlich das Gesetz selber.

3.1.3 Das moralische Versagen der jüdischen Autoritäten

In den vorangegangenen Unterkapiteln ist nun schon deutlich geworden, wie Matthäus die jüdischen Autoritäten in Fragen des Gesetzes als Unwissende und Nicht-Erkennende darstellt. Diesem «theoretischen» Unvermögen stellt er in seiner Jesusgeschichte aber auch noch einige Beispiele zur Seite, die zeigen, wie die jüdischen Autoritäten auch in ganz *praktischen* Dingen versagen so dass sie – so die implizite Botschaft an die Leser/innen – nicht als Vorbilder für die Matthäusgemeinde dienen können.

3.1.3.1 «Mit List» (δόλω, Mt 26,4)

Zu Beginn der Passionsgeschichte versammeln sich die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes⁹⁴ und fassen den Beschluss, dass sie Jesus «mit List ergreifen und umbringen» wollen, ohne allerdings einen Aufruhr im Volk zu provozieren (Mt 26,3–5).⁹⁵ Die Tatsache, dass die jüdischen Autoritäten Jesus festnehmen wollen, ist für die Leser/innen nichts Neues mehr: Schon in Mt 12,14 fassten die Pharisäer den Be-

⁹⁴ Markus und Lukas nennen die Hohenpriester und die *Schriftgelehrten* (Mk 14,1; Lk 22,2). Die matthäische Einfügung der Ältesten des Volkes folgt der Logik, dass er (historisch korrekt) in Jerusalem vornehmlich die Hohenpriester und die Ältesten als Gegner Jesu auftreten lässt (Ausnahme: 27,62. Vgl. dazu Anm. 423, S. 160).

⁹⁵ Es ist sehr bedeutsam, dass Matthäus dieser Szene die Ankündigung *Jesu* zur Passion (Mt 26,1f), voranstellt: Jesus erscheint so als derjenige, der alles unter Kontrolle hat.

schluss, Jesus umzubringen. Nach den ersten beiden Gleichnissen der Parabeltrilogie, welche auf die Hohenpriester und die Pharisäer gemünzt ist (21,28 – 22,14), wollen die Pharisäer Jesus ergreifen, tun es aber aus Angst vor dem Volk nicht (21,46). Stattdessen wollen sie ihn nach Abschluss der Gleichnisse in seinen eigenen Worten «fangen» (22,15). Dies funktioniert allerdings nicht, deshalb nehmen sie nun einen neuen Anlauf. Anders und zugleich der springende Punkt an diesem erneuten Anlauf ist, dass die Gegner Jesu ihn «mit List» (δόλω)⁹⁶ fangen wollen. Diese Charakterisierung stammt aus Mk 14,¹⁹⁷ (bei Lukas fehlt sie) und passt bei Matthäus hervorragend ins Gesamtkonzept: Weil alle anderen «normalen» Methoden nicht funktionierten, müssen nun unlautere Mittel herhalten. Die damit transportierte Aussage kann deutlicher nicht sein: Den jüdischen Autoritäten ist jedes Mittel recht, um Jesus loszuwerden. Jegliche moralische Bedenken werden beiseite gelegt, nur die Erreichung ihres Ziels zählt. Ihr Plan, einen Aufruhr im Volk zu vermeiden (26,5), schlägt fehl (27,24). Sie selber sind letztlich diejenigen, die den Aufruhr in Gang setzen. Insofern sind sie nur «Akteure zweiter Ordnung»,⁹⁸ die das Geschehen nicht wie gewünscht zu bestimmen vermögen. In wenigen Worten beschreibt Matthäus in Mt 26,3–5 also den Tötungsbeschluss der jüdischen Autoritäten und bewertet ihn gleichzeitig schonungslos: Die jüdischen Autoritäten sind bar jeglicher moralischen Bedenken.

3.1.3.2 «Dieser Verführer» (πλάνοσ, Mt 27,63)

Ein weiteres moralisches Versagen der jüdischen Autoritäten zeigt sich am Tag nach der Kreuzigung. Die Hohenpriester und die Pharisäer (!) erscheinen vor Pilatus und fordern von ihm Wachen, weil sie sich angeblich erinnern, Jesus hätte gesagt, dass er nach drei Tagen wieder auferstehen würde. Das im Duktus der Passion ganz unerwartete⁹⁹ Erscheinen der Pharisäer in Mt 27,62 deutet an, dass sie sich dabei auf 12,40 beziehen, wo Jesus die Schriftgelehrten und die *Pharisäer* anstelle eines Zeichens an den Propheten Jona erinnert, der drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war und dieses Bild anschliessend auf den Menschensohn – also auf sich – bezieht. Dass die sprachliche Form der Ankündigung der Auferstehung «nach drei Tagen» nicht mit den Lei-

⁹⁶ Nach LUZ (Mt IV, 53) ist aufgrund des Kontext «mit böser Absicht» eine adäquate Übersetzung von δόλω.

⁹⁷ Dort aber von D und einigen altlateinischen Übersetzungen nicht bezeugt.

⁹⁸ GNILKA, Mt II, 384.

⁹⁹ Zu den jüdischen Autoritäten in der Passion, s. Anm. 423, S. 160.

densankündigungen Jesu übereinstimmt,¹⁰⁰ unterstreicht diesen Bezug weiter. Ohne die Leidensankündigungen Jesu selber gehört zu haben, haben die Pharisäer aus 12,40 also den richtigen Schluss gezogen und in Mt 27,63f eigenständig formuliert. Auffälligerweise sind es die Pharisäer, welche in 27,63 Jesus als einen «Verführer» (πλάνος)¹⁰¹ bezeichnen; sie, die anders als z. B. die Sadduzäer an die Auferstehung glaubten. Der Vorwurf erhält somit durch seine inhaltliche Inkongruenz mit den sonstigen Glaubensüberzeugungen der Pharisäer einen deutlich ironischen Charakter.¹⁰² Hinzu kommt, dass ihre unlauteren Machenschaften während des Prozesses (26,59–66) und ihr Vorwurf bezüglich Verführung im Lichte der Warnungen Jesu vor Verführungen (24,4f.11.24) nur allzu deutlich wieder auf sie selber zurückfallen. Was sie Jesus vorwerfen, trifft im Kontext gesehen viel eher auf sie selber zu und bestätigt ihre moralische Insuffizienz, welche Matthäus ihnen während des ganzen Evangeliums unterstellt.

3.1.3.3 «Sie gaben viel Geld» (ἀργύρια ἱκανὰ ἔδωκαν, Mt 28,12)

Ein weiteres, sehr deutliches Beispiel für die moralische Unzulänglichkeit der jüdischen Autoritäten liefert die Erzählung von der Bestechung der Soldaten durch die Hohenpriester nach der Auferstehung Jesu (Mt 28,11–15). Die Hohenpriester hören von den Ereignissen rund um die Auferstehung (28,11), beraten sich mit den Ältesten (28,12) und beschließen dann, die Soldaten mit viel Geld zu bestechen. Zudem stiften sie sie an, eine Lüge in die Welt zu setzen (28,13) und versprechen ihnen zusätzlich, sich bei allfälligen Problemen für sie einzusetzen (28,14). Das unmoralische Verhalten der Hohenpriester und Ältesten ist damit zwar schon hinreichend erwiesen, doch hat Matthäus noch einen zusätzlichen Hinweis gegeben, der die ganze Sache für die Autoritäten noch schlimmer macht: Sie tun es wider besseres Wissen (28,11). Trotz ihres Wissens um die Auferstehung handeln sie wie in Mt 28,12–14 beschrieben, d. h. falsch.

Zusammenfassend lässt sich aufgrund dieses kurzen Blicks auf die drei Stellen sagen, dass die jüdischen Autoritäten in der Darstellung des Matthäus in keiner Weise ihren moralischen (Vorbilds)Pflichten nach-

¹⁰⁰ Die Pharisäer sprechen in Mt 27,63 von μετὰ τρεῖς ἡμέρας (ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας in 27,64), im Munde Jesu findet sich sonst die Formel «am dritten Tag» (τῆς τρίτης ἡμέρας, 16,21; 17,23; 20,19).

¹⁰¹ Nur hier in den synoptischen Evangelien. Diese Bezeichnung ist mit grosser Wahrscheinlichkeit nach 70 n. Chr. polemisch für Jesus verwendet worden, s. DAVIES/ALLISON, Mt III, 654.

¹⁰² Vgl. NOLLAND, Mt, 1236.

kommen. Die Diskrepanz zwischen Sein und Sollen auf Seiten der jüdischen Autoritäten wird durch ihr unmoralisches Verhalten noch viel grösser und verstärkt das schlechte Bild, welches Matthäus von ihnen zeichnet.

3.1.4 Die Überlieferungen der Ältesten versus Gottes Wort (Mt 15,1–9)

Die Konfliktgeschichte zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten hat in Mt 12,14 ihren ersten Höhepunkt. Kurz darauf folgen noch weitere Auseinandersetzungen mit den Pharisäern – über die Macht, böse Geister auszutreiben (12,22–30) und die (abgelehnte) Zeichenforderung (12,38–42). Danach aber tritt der Konflikt in den Hintergrund. In Kap. 13 dominieren Gleichnisse und Wundergeschichten die Erzählung. Bei der Frage um Rein- und Unreinheit in Bezug auf das Händewaschen¹⁰³ flammt der Konflikt zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten in Mt 15,1–20 wieder auf, sogar in gesteigerter Form. Als eigentlicher Konflikt ist nur der erste Teil (15,1–9) zu bezeichnen, der Rest ist Lehre an das Volk (15,10f) und an die Adresse der Jünger (15,12–20). Im ersten Teil sind zwar die unmittelbaren Opponenten Jesu wiederum die Pharisäer und Schriftgelehrten,¹⁰⁴ doch werden sie zusätzlich charakterisiert mit «aus Jerusalem» (15,1). *Diese* Pharisäer und Schriftgelehrten¹⁰⁵ stammen also aus Jerusalem. Zieht man in Betracht, dass Jerusalem rund 120 km südlich von Genezareth liegt, so ist dieser Zusatz sehr bedeutsam, denn einen so langen Weg nimmt nur auf sich, wer einen zwingenden Grund hat. Die Ereignisse rund um Jesus von Nazareth sind anscheinend in Jerusalem von den dortigen jüdischen Autoritäten als so wichtig erachtet worden, dass sie eigens Leute schickten, um sich selber vor Ort zu informieren. In der Dramaturgie des Matthäusevangeliums bedeutet dies eine Ausweitung des Konflikts: Jesus und seine Taten sind nun auch in Jerusalem bekannt, im Machtzentrum der Gegner Jesu. Dieser Zusammenhang lässt es zu, in der Nennung Jerusalems in Mt 15,1 einen Verweis auf die Passion zu erkennen.¹⁰⁶

¹⁰³ Für eine Übersicht über die jüdischen rituellen Gepflogenheiten im Allgemeinen und das Händewaschen im Speziellen s. NOLLAND, Mt, 611–615; VON DOBBELER, Grenze, 59–62; LUZ, Mt II, 420f; DAVIES/ALLISON, Mt II, 521f.

¹⁰⁴ Wie schon in Mt 5,20 und in 12,38 (und noch in 23,2.13.15.23.25.27.29), allerdings nur hier in dieser Reihenfolge, wahrscheinlich wegen Mk 7,1, vgl. Anm. 111, S. 94.

¹⁰⁵ Ob sich dieser Zusatz nur auf die Schriftgelehrten oder auch auf die Pharisäer bezieht, ist nicht entscheidend. Auch wenn nur Teile der Gegner in 15,1–9 aus Jerusalem stammen, hat dies Signalwirkung für die Konflikterzählung.

Matthäus folgt nach der stark von Sondergut geprägten Gleichnisrede ab Kap. 14 wieder eng der Markusakoluthie.¹⁰⁷ Für 15,1–20 hält er sich an Mk 7,1–23, allerdings passt er seine Vorlage stark an.

Matthäus lässt die markinischen Ausführungen zu den Reinheitsvorschriften der Pharisäer (Mk 7,2–4) weg, womit auf den Auftritt der Pharisäer und Schriftgelehrten direkt ihr Vorwurf an Jesus folgt. Sowohl der Vorwurf der jüdischen Autoritäten als auch die Reaktion Jesu sind deutlich strenger formuliert.¹⁰⁸ Matthäus zieht den Rekurs Jesu auf «Gottes Wort»¹⁰⁹ aus Mk 7,9–13 vor und lässt ihn – in abgeänderter Form¹¹⁰ – als unmittelbare Antwort Jesu auf den Vorwurf der Gegner folgen (Mt 15,3–6). Damit kommt das von Markus übernommene Jesaja-Zitat ans Ende der Konflikteinheit Mt 15,1–9 zu stehen. Im zweiten Teil an das Volk und an die Jünger fügt Matthäus in 15,12–14 Gerichtsworte über die Pharisäer¹¹¹ hinzu. Neben diesen grösseren redaktionellen Eingriffen verändert Matthäus auch einige Formulierungen Jesu in der Belehrung der Jünger bezüglich der (Un)Reinheit der Speisen, die für die matthäische Sicht der Dinge sehr wichtig sind (dazu s. u.).

Die matthäischen Änderungen haben zwei augenfällige Stossrichtungen: Zum einen bewirken sie eine *Profilierung des Konflikts* zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten: Sofort nach ihrer ersten Erwähnung und – damit impliziert – sofort nach ihrer Ankunft machen die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesus Vorwürfe bezüglich des Verhaltens seiner Jünger (vgl. Mt 12,2). Der argumentative Hintergrund ihrer Frage wird

¹⁰⁶ Die Stadt Jerusalem wurde nach Mt 5,35 nicht mehr genannt und ab 16,21 ist sie nur noch ein Ort des Leidens.

¹⁰⁷ Einziger grösserer matthäischer Zusatz in Kap. 14 umfasst den Gang des Petrus auf dem Wasser (Mt 14,28–31).

¹⁰⁸ Während bei Markus eher zurückhaltend von «nicht folgen» (7,5), bzw. «verlassen» (7,8) die Rede ist, heisst es bei Matthäus zweimal «übertreten» (Mt 15,2f); dass die Jünger mit unreinen Händen essen, ist bei Markus noch in der Frage enthalten, bei Matthäus funktioniert diese Information (trotz Weglassung von Mk 7,2) als Beweis für die Gesetzesübertretungen der Jünger.

¹⁰⁹ Zitiert wird das Gebot aus dem Dekalog über die Eltern, bzw. die Folgen bei dessen Nichtbeachtung: Ex 20,12/Dtn 5,16 und Ex 21,17/Lev 20,9.

¹¹⁰ «Mose» wird zu «Wort Gottes», der semitische Begriff «Korban» fällt weg (vermutlich weil Matthäus davon ausgehen konnte, dass seine Leser/innen auch so verstehen würden) wie auch Mk 7,13b «und ähnliche solche [Dinge] tut ihr viel».

¹¹¹ In Mt 15,12 fehlen die Schriftgelehrten. Dies könnte darauf hinweisen, dass die Pharisäer die eigentlichen Opponenten im Reinheitskonflikt waren und die Nennung der Schriftgelehrten in Mt 15,1 in erster Linie Markus geschuldet ist, vgl. HUMMEL, Auseinandersetzung, 12; REPSCHINSKI, Stories, 161f Anm. 66. Anders GIELEN (Konflikt, 161), die das Vorkommen der Schriftgelehrten in 15,2 darin begründet sieht, dass sie «den Pharisäern als Experten für die παράδοσιν πρεσβυτέρων zur Seite stehen sollen». – Ungeachtet davon verbindet die Gerichtsansage in Mt 15,14 die ganze Perikope mit der Weherede in Kap. 23 (s. bes. 23,16.24), die sich ebenfalls an die γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι richtet.

nicht erklärt wie in Mk 7,3f. Deshalb erscheinen die Pharisäer und Schriftgelehrten bei Matthäus als undurchsichtig und streitlustig. Sie sind nicht auf Dialog aus, sondern auf Konfrontation: Durch die Streichung von Mk 7,2 erscheint ihr Vorwurf, Jesu Jünger missachteten die Satzungen der Ältesten,¹¹² zunächst *grundlos*, die Begründung in 15,2b hat bei Matthäus viel weniger Gewicht, weil sie nachgeschoben wird. Zur konfliktverstärkenden Redaktion des Matthäus gehört auch die Antwort Jesu auf diesen Vorwurf. Nicht nur ihr neuer Ort (vgl. oben), sondern ihr harscher Ton fällt auf: Jesus verteidigt das Tun seiner Jünger gar nicht erst (15,20 zeigt aber, dass er es billigte), sondern startet sogleich einen Gegenangriff. Er wirft den jüdischen Autoritäten seinerseits explizit vor, das Gebot Gottes zu «übertreten» (Mt 15,3, vgl. 15,2), wenn sie stattdessen «ihrer Überlieferung» folgen. Matthäus betont, dass diese Überlieferung «ihre» ist,¹¹³ womit der Kontrast zwischen dem «Gebot Gottes» und «ihren» Überlieferungen besonders betont wird.¹¹⁴ Dies lässt sich noch an einem weiteren Detail zeigen: Aus Mk 7,12 οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ wird οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ (Mt 15,6), was eine auffällige Angleichung an das Elterngebot¹¹⁵ bedeutet. Die Pharisäer und Schriftgelehrten brechen das Gesetz demzufolge nicht nur der Sache nach, sondern auch im Wortlaut. Gemäss der Darstellung des Matthäus befolgen die Pharisäer somit das Gebot Gottes nicht, deshalb müssen die Jünger Jesu nicht ihrem Beispiel folgen.

Zum anderen zeichnet sich die matthäische Version der Perikope durch einen höheren Grad an erzählerischer *Stringenz* aus: Matthäus verbessert seine Vorlage an mehreren Stellen und lässt seine eigene Meinung einfließen. So richtet Matthäus seine Erzählung konsequent auf die Frage aus, ob das Essen mit ungewaschenen Händen unrein macht oder nicht. Während Markus in 7,3f zusätzlich genauere Informationen über das Waschen der Hände und über sonstige Vorschriften liefert, lässt Matthäus diese ganz weg, wohl weil seine Leserschaft ausreichend über die Reinheitsvorschriften der Pharisäer informiert war und er die Parallelisierung der Pharisäer mit «allen Juden» (Mk 7,3) vermeiden wollte.¹¹⁶ Bei Matthäus steht das *pharisäische* Händewaschen im Zentrum des In-

¹¹² Die *πρεσβύτεροι* in Mt 15,2 sind nicht zu verwechseln mit den Ältesten, die Jesus in Jerusalem feindlich gegenüberstehen (z. B. 26,3). Bei der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (sonst nur noch bei Josephus, Ant. 10,51) ist analog zu Hebr 11,2 eher an Überlieferungen von verehrten Exponenten vergangener Generationen zu denken, ähnlich den *ἀρχαῖοι* in Mt 5,21.33. Siehe NOLLAND, Mt, 610f.

¹¹³ Markus hat an dieser Stelle «die Überlieferung der Menschen» (Mk 7,8).

¹¹⁴ REPSCHINSKI, Stories, 159.

¹¹⁵ Ex 20,12/Dtn 5,16: *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα (σου)*.

¹¹⁶ DAVIES/ALLISON, Mt II, 519.

teresses. Von *diesem* grenzt er sich ab, ohne dabei gleich alle Juden zu verunglimpfen.¹¹⁷ Die matthäische Fokussierung der Perikope lässt sich auch an den Umformulierungen der Worte Jesu über die (Un)Reinheit des Essens zeigen: Οὐδέν ἐστὶν ἕξωθεν (Mk 7,15) wird abgeschwächt zu οὐ τὸ εἰσερχόμενον (Mt 15,11). Auch der markinische Kommentar, dass Jesus alle Speisen für rein erklärt habe (Mk 7,19b), wird ersatzlos gestrichen. Daran lässt sich ablesen, dass Matthäus nicht wie Markus für eine völlig «liberale» Essenskultur eintritt, sondern dass es ihm ganz konkret nur um das Händewaschen geht. In der Darstellung des Matthäus hat also die Lehre Jesu viel weniger weit reichende Konsequenzen als bei Markus. Dass sich Matthäus ganz bewusst nur auf die Thematik des Händewaschens konzentriert, zeigt auch der Schlusssatz Mt 15,20: Das Essen mit unreinen Händen macht nicht unrein. Damit ist der Bogen zur Ausgangsfrage in 15,2 geschlagen.

Der sichtbaren Tendenz, die Stringenz der markinischen Vorlage zu verbessern, läuft allerdings der Einschub von Mt 15,12–14 entgegen. Die Rücksichtnahme der Jünger auf die negativen Gefühle der Pharisäer unterbricht nämlich den Zusammenhang Mk 7,15–17,¹¹⁸ obwohl der Einschub eines «richtigen» Gleichnisses in Mt 15,13¹¹⁹ einen scheinbar näher liegenden Anknüpfungspunkt zum in Mk 7,17 verwendeten Begriff παραβολή bietet. Doch erstens kann παραβολή auch «Ausspruch» heißen¹²⁰ und zweitens beziehen sich die Erklärungen Jesu in Mt 15,16–20 deutlich auf 15,11.¹²¹

Die überraschende Rücksichtnahme der Jünger auf die negativen Gefühle der Pharisäer könnte auf die Attraktivität der pharisäischen Position hinweisen, gegen welche Matthäus Stellung nehmen muss (15,14).

¹¹⁷ Vgl. Mt 15,12, wo sich die *Pharisäer* an den Worten Jesu stören, nicht aber das ganze Volk.

¹¹⁸ Mk 7,16 «Wer Ohren hat zu hören, soll hören!» (vgl. Mt 11,15) wird von zentralen Handschriften nicht belegt und ist deshalb nicht in den rekonstruierten Text von NESTLE/ALAND aufgenommen worden.

¹¹⁹ KNOWLES (Jeremiah, 189–192) argumentiert überzeugend dafür, dass das Wort über jede Pflanze, die wieder ausgerissen würde, wenn sie nicht vom himmlischen Vater gepflanzt wurde, an die Berufungsgeschichte Jeremias in Jer 1,10, bzw. an seine ganze Sendung erinnert und so eine Parallele zu Jesus gezeichnet wird: «What God had accomplished through the ministry of Jeremiah in his own day, suggests the Evangelist, will likewise be accomplished in the ministry of Jesus, whose words recall the prophetic mandate to «plant» and to «uproot»» (a. a. O., 192).

¹²⁰ Vgl. HAUCK, παραβολή, 748; POPKES, παραβολή, 812.

¹²¹ Gegen REPSCHINSKI (Stories, 163), der παραβολή auf 15,13 bezieht und die Petrusfrage als Frage nach der Stellung der Pharisäer versteht, was Jesus mit Mt 15,16–20 beantwortete. Dies hat den Zusammenhang von Mt 15,11 und 15,16–20 gegen sich.

Andererseits wird mit Mt 15,12 die zuvor schon mehrfach von den Pharisäern geäußerte Ablehnung perpetuiert.¹²²

Wie Markus verwendet Matthäus in Mt 15,1–20 die Schrift explizit nur im ersten Teil (15,1–9). Es sind dies a) die Toragebote über die Eltern und b) das Jesaja-Zitat. Allerdings hat auch c) der Lasterkatalog in 15,19 deutliche Anklänge an die Tora.

Zu a): Jesus entgegnet dem Vorwurf der Pharisäer und Schriftgelehrten mit einer verschärften Kontrastierung «ihrer» *παράδοσις*¹²³ gegenüber dem Gebot Gottes. Dafür stützt sich Matthäus wie Markus auf die Toragebote über das Verhalten gegenüber den Eltern. Diese sind eindeutig den benannten Torastellen aus Ex, Lev und Dtn zuzuordnen¹²⁴. Die Argumentation Jesu bei Markus und Matthäus verläuft so, dass er den Pharisäern und Schriftgelehrten vorhält, die Elterngelote in der Tora aufgrund ihrer eigenen Überlieferungen aufzuheben und somit das Wort Gottes¹²⁵ ausser Kraft zu setzen (Mt 15,6; Mk 7,13). Die Nichteinhaltung von Ex 20,12 *par* steht *pars pro toto* für die Nichteinhaltung des ganzen Gesetzes Gottes. Die Schrift dient Jesus also dazu, den Angriff der jüdischen Autoritäten zu parieren. Aber er geht nicht auf die Streitsache an sich ein (das Händewaschen), sondern greift die Pharisäer und Schriftgelehrten an einem zentralen Punkt des Gesetzes an: bei den Elterngeloten, welche sie unzulässig zurechtbiegen. Seine Eltern nicht gebührend zu ehren war nach jüdischer Ansicht ein äusserst schlimmes Vergehen.¹²⁶ Daraus ergibt sich das argumentative Ziel des Matthäus: Wenn die Pharisäer und Schriftgelehrten schon in derart grundsätzli-

¹²² Siehe Mt 9,34; 12,14.24.

¹²³ Nur hier in den Evangelien: Mt 15,2f.6; Mk 7,3.5.8f.13, (daneben noch in 1Kor 11,2; Gal 1,14; Kol 2,8; 2Thess 2,15; 3,6). Josephus sieht in diesen Überlieferungen den Unterschied zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern (Ant. 13,297).

¹²⁴ Siehe Anm. 109, S. 94. Matthäus übernimmt die Zitate (abgesehen vom zweimaligen σου in 15,4a) wörtlich von Markus, der LXX Dtn 5,16 identisch und LXX Ex 21,16 unter Auslassung von αὐτοῦ nach πατέρα/μητέρα und der Umformung bzw. Umstellung der beiden letzten Wörter τελευτήσῃ θανάτῳ zu θανάτῳ τελευτάτῳ zitiert.

¹²⁵ Matthäus betont dies gegenüber Markus und ersetzt in Mt 15,4 Μωϋσῆς mit θεός.

¹²⁶ Davon zeugt die Tora selber, s. Ex 21,17 (zitiert in Mt 15,4b). Die Relevanz dieser Stelle bezeugen mehrere antike Autoren: Josephus setzt das Elterngelot an die zweite Stelle (vgl. Ps-Phok 8) und fordert die Steinigung für denjenigen, der es nicht einhält (Apion. 2,206, vgl. Dtn 21,18–21!). ArAhiq 138 bezeichnet einen Mann, der nicht im Namen seiner Eltern röhmt, als «bösen Mann». Nach Philon müssen solche, die das Elterngelot nicht einhalten, ihr Haupt verhüllen (Decal 118), sie sind ungehorsam und zanksüchtig (Ebr 17) und sie sollen zu Tode gebracht werden (SpecLeg II,248). Zur Rezeption der Elterngelote siehe JUNGBAUER, Vater.

chen Belangen das Gesetz nicht einhalten, dann ist damit auch ihre Lehrautorität für die Frage des Händewaschens untergraben bzw. weg.¹²⁷ Doch die Tragweite des Streits in dieser Perikope wäre nicht hinreichend erfasst, wenn es hier nur um einen Schlagabtausch zwischen zwei verschiedenen Gruppen von Schriftgelehrten gehen würde. Hinter der Frage in Mt 15,2 steht die Frage nach der Macht:¹²⁸ Wer hat das letzte Wort über die Reinheitsvorschriften, die Pharisäer oder der matthäische Jesus (und damit auch die matthäische Gemeinde)? Per Umweg über die Elterngelote der Tora kommt Matthäus zum klaren Schluss, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten «Heuchler» sind (15,7); sie haben somit kein legitimes Recht, Reinheitsvorschriften aufzustellen und die Interpretationshoheit der jüdischen Schriften zu beanspruchen. Diese liegt – so Matthäus – deutlich bei Jesus und seinen Nachfolgern (hier: der Matthäusegmeinde). Hinzu kommt, dass wenn die Pharisäer den Torageboten – dem Gebot Gottes – nicht Folge leisten, und stattdessen eigene Überlieferungen bevorzugen, dies nicht nur einen Wettstreit zwischen Tora und den Überlieferungen bedeutet, sondern auch eine Angelegenheit zwischen Gott und den Pharisäern ist. Für die Jünger – und die Leser/innen – wird damit deutlich aufgezeigt, dass die Pharisäer den Geboten Gottes nicht folgen, weil sie ihre eigenen Reinheitsvorschriften über die Gebote der Tora stellen.¹²⁹

An dieser Stelle öffnet sich die Frage nach dem Verhältnis des Matthäus zum Reinheitsgesetz. Will er dieses abschaffen?¹³⁰ Zwei Dinge sprechen dagegen: Zum einen ist in Mt 5,17–20 klar festgehalten, dass Jesus nicht gekommen ist, um aufzulösen, sondern um zu erfüllen, zum anderen zeigen die Streichung von καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα (Mk 7,19b)¹³¹ und die Abschwächung von Mk 7,15, dass er die Position des Markus nicht durchhalten wollte. Beide Punkte vertragen sich schlecht mit der Ansicht, Matthäus schiebe das Reinheitsgesetz in 15,1–20 ganz beiseite. Trotzdem erscheint Mt 15,11 für sich gelesen als starke Spitze gegen die jüdischen Reinheitsgebote.¹³² W. D. Davies und D. C. Allison¹³³ haben hierfür aber zu bedenken gegeben, dass die Weisung Jesu in Mk 7,15 im frü-

¹²⁷ Vgl. dazu der analoge Schluss vom Kleineren auf das Größere bei der Frage nach dem Essen von Ähren am Sabbat in Mt 12,1–8 (siehe S. 79).

¹²⁸ REPSCHINSKI, *Stories*, 158.

¹²⁹ REPSCHINSKI, *Stories*, 159.

¹³⁰ Auf dieser Linie argumentiert z. B. ECKSTEIN, *Weisung*, 400: «[N]icht nur «eines dieser kleinsten Gebote» wird in Frage gestellt, sondern zahlreiche zentrale Weisungen – vor allem des Ritualgesetzes».

¹³¹ GUNDRY (Mt, 308) gibt als Motivation stilistische Gründe an, doch dürfte der Inhalt schwerer gewogen haben. So DAVIES/ALLISON (Mt II, 535): «[T]he First Evangelist could not abide such a sweeping dismissal of OT law». Vgl. auch die Streichung von Q 10,7.

¹³² So zu Recht festgestellt von OSBORNE, Mt, 591 Anm. 31.

¹³³ Mt II, 527–531.

hen Christentum nicht antithetisch verstanden wurde (sonst hätte man mehr davon gehört), sondern im Zusammenhang einer *Auseinandersetzung mit praktizierenden Juden*. In einer solchen habe Jesus die Bedeutung des Herzens hervorheben wollen, was nicht bedeutete, dass er die Essensvorschriften ganz aufheben wollte. Das Gleiche gelte ähnlich für Matthäus: «So the First Evangelist must have understood 15.11 in a relative, not absolute sense: what counts above all is the heart».¹³⁴

Welches ist das matthäische Verhältnis zu den mündlichen Überlieferungen der Pharisäer? Diese Frage ist schwieriger zu beantworten, da diese Überlieferungen in Mt 15,1–20 nur in polemischem Zusammenhang vorkommen.¹³⁵ Nur dies scheint klar: Dort, wo sich die eigenen Überlieferungen über die Tora erheben, da werden sie mit aller Kraft bekämpft (Mt 15,3–9).¹³⁶

Insgesamt lässt sich aus diesen Gründen sagen, dass Matthäus auf eine starke Einhaltung von gewissen jüdischen Reinheitsvorschriften pochte, wenn auch mit geringen Anpassungen.

Zu b): Von diesen Beschuldigungen leitet Matthäus direkt zum Jesaja-Zitat über, welches bei ihm an der neuen Stelle nun als Abschluss des Konfliktabschnitts Mt 15,1–9 fungiert.¹³⁷ Es hat wegen der Position am Schluss mehr Gewicht als bei Markus und bildet die Klimax dieses Abschnitts. Indem Matthäus im Überleitungssatz die Bezeichnung ὑποκριταί an den Anfang stellt, verschärft sich der Ton.¹³⁸ Weil ὡς γέγραπται wegfällt, schwingt zudem im – zwar von Markus übernommenen – Verb προφητεύω¹³⁹ das Moment der Erfüllung mit: Was nun kommt, hat Jesaja also (auch) für diese Pharisäer und Schriftgelehrten hier und jetzt prophesiert.

Mt 15,8f: ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾷ,
ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ·
9 μάτην δὲ σέβονται με

¹³⁴ DAVIES/ALLISON, Mt II, 531.

¹³⁵ LUZ, Mt II, 428. – Im Weiteren ist es schwierig, von Mt 23,2 her zu argumentieren, dass Matthäus den Schriftgelehrten und Pharisäern immer noch einen hohen Stellenwert beimisst (so GARLAND, Intention, 23f; FIEDLER, Matthäusevangelium, 199.211.216 u. ö.). Denn aus 23,2 geht nicht hervor, dass Matthäus meint, die Pharisäer und Schriftgelehrten hätten sich mit Recht auf die Kathedra des Mose gesetzt (BEARE, Mt, 448f). Siehe die Diskussion auf S. 83.

¹³⁶ Siehe die nachfolgende Diskussion und insbesondere Anm. 143, S. 101.

¹³⁷ GUNDRY, Mt, 305. Ein Schriftzitat am Ende einer Perikope ist für Matthäus nicht ungewöhnlich, vgl. Mt 9,13 und 12,7, wo das redaktionell eingefügte Hosea-Zitat ebenfalls an den Schluss der jeweiligen Perikope zu stehen kommt. In 15,1–9 bewirkt die Nachstellung von Jes 29,13 zudem, dass die Reihenfolge Tora – Propheten gewahrt bleibt (DAVIES/ALLISON, Mt II, 518).

¹³⁸ Zudem schafft Matthäus damit eine weitere Verbindung zur Weherede.

¹³⁹ Dies ist die einzige Stelle, an der Matthäus dieses Verb als Einleitung für ein Zitat verwendet.

διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

LXX Jes 29,13: Ἐγγίξει μοι ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με,
ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ,
μάτην δὲ σέβονται με
διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.

MT Jes 29,13: יֵעַן כִּי נִנְשׂ הָעַם הַזֶּה בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו כְּבָרוּנִי
וְלִבּוֹ רַחֵק מִמּוֹנִי
וְהָתְהִי יִרְאֶתֶם אֹתִי
מִצְוֹת אֲנָשִׁים מִלְּמֻדָּה

Matthäus folgt für das Jesaja-Zitat seiner Markusvorlage. Diese folgt der LXX, lässt aber den Anfang von Jes 29,13 (*ἐγγίξει μοι*) weg und passt daher aus syntaktischen Gründen den Schluss der ersten Satzeinheit an.¹⁴⁰ Im letzten Teilsatz fällt *καί* weg und *διδασκαλίας* kommt an die drittletzte Stelle zu stehen, was insgesamt den Sinn etwas erschwert.¹⁴¹ Aufgrund der geringen Unterschiede zur LXX ist es sehr wahrscheinlich, dass Markus eine griechische Vorlage verwendet hat, zumal die LXX z. T. stark von MT abweicht. Matthäus übernimmt alle diese Änderungen von Markus und stellt als einzigen eigenen redaktionellen Eingriff den Anfang des Zitats um¹⁴² und gleicht ihn damit wieder an die LXX an.

Das Jesaja-Zitat nimmt das Vorangehende in verschiedener Hinsicht inhaltlich auf. Im ersten Teil des Zitats (Mt 15,8) ist die Diskrepanz zwischen Lippenbekenntnis und echter Verehrung zentral: Dies nimmt bei Matthäus die Geisselung der falschen Vorrangstellung der eigenen Überlieferungen (Korbangelübde) vor dem «Gebot Gottes» (die Dekaloggebote zur Ehrung der Eltern) auf (15,3–6). Der heuchlerische Charakter der Schriftgelehrten und Pharisäer (15,7) wird so noch stärker offengelegt. Der zweite Teil des Jesaja-Zitats (15,8) nennt die Lehren «Gebote von Menschen»: Damit werden die Überlieferungen der Ältesten (15,2) aufgenommen, welche dezidiert als Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer bezeichnet wurden (15,3,6). Als solche stehen sie nicht ebenbürtig neben, sondern unter der Tora. Matthäus übernimmt zwar in 15,6 die markinische Wendung *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* (Mk 7,8) nicht, was eine grössere Wortübereinstimmung mit dem Jesaja-Zitat gebracht hätte,

¹⁴⁰ Weil *λαός* zum neuen Subjekt wird, fällt *αὐτῶν* weg und die Verbform wird angepasst. Zudem stellt Markus das Possessivattribut zu *λαός* an den Anfang.

¹⁴¹ Als Grund für diese Anpassung der LXX-Vorlage vermutet NOLLAND (Mt, 618 Anm. 150) die Verwendung eines dem MT näher stehenden hebräischen Texts. Dies ist möglich, aber nicht mehr als eine Vermutung, den alle bekannten Zitate von LXX Jes 29,13 (Mk 7,7; Mt 15,9; Kol 2,22; PEG 2 Fr. 2r; Justin, Dial 78,11) unterscheiden sich voneinander, vgl. STENDAHL, Use, 56–58; GUNDRY, Use, 14–16.

¹⁴² Οὗτος ὁ λαός (Mk 7,6) wird zu ὁ λαός οὗτος (Mt 15,8).

doch das heisst m. E. nicht, dass er diese *παράδοσις*, welche die Pharisäer über die Tora stellen, nicht strikt zurückweisen würde.¹⁴³ Das Jesaja-Zitat, welches den ganzen Abschnitt Mt 15,1–9 zusammenfasst, holt dies in aller Deutlichkeit nach: Die Überlieferungen der Ältesten (15,2.3.6) sind *ἐντάλματα ἀνθρώπων*.

Damit wird Jes 29,13 bei Matthäus in einer mit dem ursprünglichen Kontext sehr vergleichbaren Art und Absicht zitiert: Jes 29 ist eingebettet in eine lockere Sammlung von Droh- und Heilsworten gegen Juda und Israel, gegen Volk und Führer gleichermassen.¹⁴⁴ In Jes 28,7–15 wird den Priestern und Propheten Jerusalems ein vernichtendes Zeugnis ausgestellt. Berauscht von Wein plappern und lügen sie. In Jes 29 wird der Stadt Jerusalem das Gericht Gottes angedroht (29,2–8), weil sie Fest um Fest feiern (29,1). Ihre Bewohner sind blind und berauscht (29,9), was Gott sogar noch verstärkt (29,10), und sie können keine Offenbarungen mehr lesen (29,11f). Darauf folgt eine Gottesrede, in der Gott ihre Lippenverehrung und ihre Selbstbehauptung anprangert (29,13–16), bevor am Ende des Kapitels eine zukünftige Heilszeit angekündigt wird (29,17–24).

Die jüdischen Autoritäten des ersten Jahrhunderts n. Chr. fügen sich für Matthäus – wie schon für Markus – genau in die von Jesaja beschriebenen Missstände ein. Er überträgt die Gegner des Jesaja auf die Gegner Jesu (und die Gegner seiner eigenen Zeit) und lässt den Propheten auf analoge Weise auch für diese neue(n) Situation(en) sprechen. Insofern «erfüllen» die Pharisäer und Schriftgelehrten die Schrift.¹⁴⁵ Matthäus hat die schon bestehende inhaltliche Übereinstimmung zu Jes 29 gegenüber Markus noch verstärkt: Die Menschen, welche die Offenbarungen nicht mehr lesen können (Jes 29,11f) gleichen bei Matthäus durch die Nachstellung des Zitats noch mehr den Schriftgelehrten und Pharisäern, die der Tora nicht den ersten Platz einräumen und sie durch ihre eigenen Überlieferungen verdrängen. Das von Matthäus eingefügte Scheltwort über die Pharisäer als «blinde Blindenführer» (15,14) nimmt die Qualifizierung der Adressaten Jesajas als Blinde auf (Jes 29,9.10).

¹⁴³ Anders HUMMEL (Auseinandersetzung, 47), der davon ausgeht, dass diese Überlieferungen für Matthäus ihre Autorität grundsätzlich behielten. Vgl. BORNKAMM (Enderwartung, 21f, ebenso BARTH, Gesetzesverständnis, 83), für den ebenfalls nicht die Zurückweisung der Überlieferungen der Ältesten entscheidend ist, sondern die Frage der rechten Gesetzesauslegung. Auch nach REINBOLD (Matthäusevangelium, 59) geht es nicht um eine Ausserkraftsetzung, sondern nur um eine «Vorordnung der sittlichen Gebote vor die rituellen».

¹⁴⁴ Jes 29 war im Frühchristentum sehr wichtig. Neben Mt 15,8f wird er noch in Mt 11,5.25; Röm 9,20; 1Kor 1,19; Kol 2,22; 1Clem 15,2; 2Clem 3,5 verwendet.

¹⁴⁵ Vgl. OSBORNE (Mt, 587): «Jesus uses typology here; that is, the Pharisees and scribes fit the pattern perfectly and are a typological fulfillment of that passage».

Zu fragen bleibt noch, wer mit ὁ λαὸς οὗτος in Mt 15,8 gemeint ist. U. Luz geht davon aus, dass damit das ganze Volk Israel (mit)gemeint ist und es so mit den Pharisäern in eine Reihe gestellt wird.¹⁴⁶ Dies ist im Kontext von Mt 15,1–20 allerdings wenig plausibel, da mehrere Indizien dafür sprechen, dass Matthäus auch in dieser Perikope auf eine genaue Trennung der Volksmengen von den Autoritäten achtet: Wie oben schon erwähnt, lässt Matthäus die auf eine Parallelisierung aller Juden mit den Schriftgelehrten und Pharisäern abzielenden Erklärungen in Mk 7,2–4 weg. Vor dem Jesaja-Zitat in 15,8f wird das Volk gar nie erwähnt und deshalb von der richtenden Aussage des Zitats nicht erfasst. Das Jesaja-Zitat dient nur der Reflexion von 15,1–7, nicht aber der in 15,10 genannten Volksmengen. Zieht man weiter den Wechsel der Adressaten von den Pharisäern und Schriftgelehrten zum ὄχλος in 15,10 in Betracht, welcher aufgefordert wird, zu hören und verstehen, wird es noch schwieriger, ὁ λαὸς οὗτος auf das ganze Volk zu beziehen. Schliesslich nehmen in Mt 15,12 nicht «die Juden» als Kollektiv Anstoss an der Lehre Jesu, sondern nur die Pharisäer, d. h. auch da unterscheidet Matthäus zwischen diesen beiden Grössen.¹⁴⁷ Der Gesamtbefund deutet also darauf hin, dass Matthäus deutlich zwischen Volk und Autoritäten unterscheidet, was dafür spricht, ὁ λαὸς οὗτος im Kontext nur auf die Pharisäer und Schriftgelehrten zu beziehen.¹⁴⁸

Zu c) Im Rest der Perikope über das Händewaschen spielt die Schrift noch im Lasterkatalog Mt 15,19 eine Rolle. Matthäus hat die Liste aus Mk 7,21f von zwölf auf sechs Vergehen stark gekürzt¹⁴⁹ und nur jene Vergehen beibehalten, welche nicht nur unmoralisch, sondern auch einen klaren Verstoss gegen das Zentrum des Gesetzes, den Dekalog, bedeuten.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Mt II, 423f: «Nicht nur Israels Führer, sondern «dieses Volk» ehrt Gott nur mit den Lippen».

¹⁴⁷ Die Auslegung von SCHWEIZER (Mt, 213) zu Mt 15,13: «Israel und seine pharisäische Führungsschicht ist nicht der von Gott gepflanzte Weinberg» (Hervorhebung D. M.) hat deshalb keinen Anhalt im Text.

¹⁴⁸ Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt II, 526. Zur Frage nach der Historizität der Verwendung von Jes 29,13 gegen die Pharisäer durch Jesus, s. HATINA, Jesus, 79–94.

¹⁴⁹ Die διαλογισμοὶ πονηροί, bzw. κακοί sind nicht mitgezählt. Bei Markus sind sie zwar sprachlich deutlicher vom Lasterkatalog abgehoben als bei Matthäus, doch können sie auch bei ihm als eine Art Grundursache für die folgenden, konkreten Taten verstanden werden (vgl. NOLLAND, Mt, 626).

¹⁵⁰ Die Liste bei Matthäus: Mord (6. Gebot), Ehebruch, Unzucht (je 7. Gebot), Diebstahl (8. Gebot), falsche Zeugenaussagen (redaktionell), Lästereien (je 9. Gebot). Die Liste bei Markus: Unzucht (7. Gebot), Diebstahl (8. Gebot), Mord (6. Gebot), Ehebruch (7. Gebot), Habgier (9. Gebot), Bosheit (?), Hinterlist (?), Ausschweifung (?), Neid (10. Gebot), Lästerei (9. Gebot), Hochmut (?), Unvernunft (?).

Diese übrig gebliebenen Vergehen reiht Matthäus in auffälliger Art nach der Abfolge der Gebote auf der zweiten Tafel des Dekalogs ein.¹⁵¹ Matthäus geht es in erster Linie um Vergehen, die im Gesetz deutlich festgehalten sind. Zieht man dies mit dem Rekurs auf das Elterngebot, welches ein Gebot der ersten Tafel des Dekalogs ist, zusammen, dann ergibt sich damit für Matthäus eine abgerundete Konzentration auf das (ganze) schriftliche Gesetz.

Die matthäische Verwendung der Schrift lässt sich für Mt 15,1–20 folgendermassen zusammenfassen: Sie dient der Zurückweisung der Überlieferungen der Ältesten und der Aufdeckung der moralischen Unzulänglichkeit der Pharisäer. Zwar übernimmt Matthäus alle Schriftzitate und -anspielungen aus Markus, doch gibt er den einzelnen Texten durch verschiedene Änderungen eine besondere Ausrichtung. So unterstreicht er die Wichtigkeit des Dekalogs, welcher als Gesetz Gottes absolute Priorität vor den Überlieferungen der Ältesten hat. LXX Jes 29,13 hat in Mt 15,8f explizit die *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς* im Blick, Jesaja hat für sie prophezeit.

3.1.5 Heiden erkennen Jesus – die jüdischen Autoritäten nicht

Wenn im Matthäusevangelium Heiden aktiv in Erscheinung treten, dann erkennen sie Jesus und seine Mission und werden zu Vorbildern für den Glauben.¹⁵² In Mt 2,1–12 kommen die Magier aus dem Osten, um Jesus anzubeten. Ein Stern, den sie gesehen hatten, war ihnen Motivation genug, aufzubrechen (2,2). Sie heben sich dadurch von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten des Volkes ab, welche dem um seine Macht besorgten Herodes bereitwillig die Schriften auslegen, selber aber die Konsequenzen daraus nicht ziehen.¹⁵³

Im Verlauf der matthäischen Erzählung gibt Jesus mehreren Bitten von hilfsbedürftigen Menschen nach, weil die Bittsteller Glauben haben.¹⁵⁴ In zwei Begegnungen attestiert Jesus den Bittstellern sogar einen *grossen* Glauben, überraschenderweise beide Male in Kontakt mit Heiden (8,5–13; 15,21–28). Sowohl der Hauptmann in Kapernaum wie auch

¹⁵¹ Siehe exemplarisch z. B. LOHMEYER, Mt, 250.

¹⁵² In heidenkritischen Texten wie in Mt 5,47; 6,7; 18,17 treten Heiden nur polemisch in Erscheinung, nicht aber als konkrete Personen. Einzige Ausnahme für eine ablehnende Haltung von Heiden gegenüber Jesus sind die Gadarener in Mt 8,34b.

¹⁵³ Vgl. dazu Kap. 3. 1. 6, S. 104.

¹⁵⁴ Mt 9,2.22.29. Dagegen kritisiert Jesus seine Jünger, dass ihr Glaube klein, bzw. nicht gross genug sei: Mt 17,20; 21,21.

die kanaanäische Frau müssen dafür zwar Jesu anfänglichen Widerstand überwinden, kommen dann aber zum Ziel. Auch sie werden zu Vorbildern des Glaubens und heben sich positiv von den jüdischen Autoritäten ab. In der Passionsgeschichte ist dieselbe Aufteilung zu beobachten. Während die jüdischen Autoritäten von Anfang an nur den Tod Jesu anstreben (26,3–5) und dafür alle verfügbaren Mittel anwenden (26,59), wird Pilatus als gerechter Richter dargestellt, der – von seiner Frau gewarnt (27,19) – in mehreren Anläufen indirekt für Jesus Partei ergreift (27,21–23), sich aber schlussendlich doch dem Willen der von den Hohenpriestern und Ältesten aufgewiegelten Menschenmenge beugt (27,20.24).¹⁵⁵ Noch positiver heben sich der Hauptmann und seine Wachtmänner neben dem Kreuz (27,54) von den jüdischen Autoritäten ab: Sie bekennen Jesus nach dessen Tod als «Sohn Gottes» und bildet damit einen starken Kontrast zu den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten, die ihn am Kreuz mit derselben Bezeichnung verhöhnen (27,43).

Diese positiven Bilder von Heiden im Matthäusevangelium antizipieren im Gesamtauftritt die Öffnung des Heils für Nichtjuden (28,19–20a).¹⁵⁶

3.1.6 Wissentliches Nichtbefolgen der Schrift und Unkenntnis der Schrift

In der von Matthäus als Konfliktgeschichte erzählten Jesusgeschichte (vgl. Kap. 1.1, S. 1) werden die jüdischen Autoritäten auf vielfältige Weise schlecht dargestellt: Sie stehen im Verbund mit dem ruchlosen König Herodes (2,3–6), sind durch und durch böse (12,34), sie handeln unmoralisch (z. B. 12,14) und sogar die Auferstehung ändert nichts an ihrer feindlichen Haltung gegenüber Jesus (28,11–15). Daneben hat Matthäus alle positiven Beispiele von jüdischen Autoritäten gestrichen.¹⁵⁷ Diese negative Charakterisierung der Gegner Jesu unterstreicht Matthäus dahingehend, dass er ihnen jede Möglichkeit nimmt, die eigene Verantwortung für ihr Tun von sich zu schieben. Stattdessen deutet Matthäus mehrfach an, dass das Verhalten der jüdischen Autoritäten *vorsätzlich und wider besseres Wissen* ist.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Freilich bleibt festzuhalten, dass die Figur des Pilatus ambivalent bleibt, da er die Tötung Jesu nicht verhinderte, obwohl er die Macht dazu gehabt hätte. Vgl. Anm. 447, S. 164.

¹⁵⁶ Vgl. dazu den Exkurs auf S. 126–129.

¹⁵⁷ Der einsichtige Schriftgelehrte (Mk 12,32–34) lässt Matthäus weg, dass Joseph von Arimathäa ein Mitglied des Hohen Rats war (Mk 15,43) verschweigt er, ein Nikodemus (Joh 3,1–21) fehlt.

Dies wird in Mt 2,1–12 und Mt 21,23–32 besonders deutlich. Die Geburtsgeschichte in Mt 2 ist geprägt von der Frage, wer der «echte» König über Israel ist, Herodes oder Jesus.¹⁵⁹ Herodes sieht mit diesem neuen «König der Juden» seine eigene Position gefährdet. Dass dies auch die Angst der Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes ist, zeigt ihr Verhalten. Sie stehen zu Herodes und erklären ihm, was die Schriften (hier der Prophet Micha) über den Geburtsort des Messias sagen. Würden Herodes – und insbesondere die Hohenpriester und Schriftgelehrten – dieses Wissen ernst nehmen, wäre die einzig adäquate Handlung, den neuen König anzubeten. Genau dies tun sie aber nicht, ihr Handeln ist darum in der matthäischen Darstellung nicht nur falsch, sondern vorsätzlich falsch.¹⁶⁰

Eine ähnliche Situation findet sich in Mt 21,23–32 (vgl. 17,12f). Auch da sind die Hohenpriester und zudem die Ältesten des Volkes im Spiel. Sie gehen Jesus an und wollen, dass er Rechenschaft über seine Vollmacht ablegt (21,23). Jesus steigt auf das Streitgespräch ein und antwortet mit einer Gegenfrage über die (himmlische oder menschliche) Taufe des Johannes (21,24–25a). Dies bringt seine Streitpartner in grosse Verlegenheit: Sie antworten nicht, weshalb auch Jesus die Ursprungsfrage nicht beantwortet (21,25b–27). Das darauf folgende Gleichnis von den zwei Söhnen ist ausweislich des erneuten Rekurses auf den Täufer (21,32) ebenfalls im Zusammenhang mit der Frage nach der Vollmacht Jesu zu lesen. Obwohl der Abschnitt über die beiden Söhne Mt 21,28–32 einige Fragen offen lässt,¹⁶¹ so wird doch insgesamt deutlich, dass die jüdischen Autoritäten trotz des Auftretens von Johannes, der den «Weg der Gerechtigkeit» (21,32) gezeigt hat, diesen nicht beschritten und nicht geglaubt haben. Anders die in der damaligen Zeit klar am Rande der Gesellschaft stehenden Zöllner und Huren: Sie haben geglaubt und werden vor den Hohenpriestern und Ältesten ins Reich Gottes¹⁶² kommen. Da weder Matthäus noch ein anderer Evangelist schreibt, dass sich Johannes der Täufer mit diesen Gesellschaftsgruppen abgegeben hat – dies wird stattdessen nur von Jesus erzählt¹⁶³ – ist für Mt 21,32 anzunehmen, dass der Glaube der Zöllner und Huren über Johannes den Täufer auf Jesus zu beziehen ist. Die Zöllner und Huren gleichen daher dem ersten Sohn aus

158 Vgl. GIELEN, Konflikt, 30.

159 Vgl. dazu und zum Folgenden Kap. 3. 2. 1. 1.

160 Stattdessen handeln die (heidnischen) Magier richtig, s. Mt 2,2.11.

161 Vgl. dazu LUZ, Mt III, 211f.

162 Matthäus zieht an dieser Stelle (vgl. Mt 6,33; 12,28; 19,24) die Wendung βασιλεία τοῦ θεοῦ seiner sonst üblichen Wendung βασιλεία τῶν οὐρανῶν vor, höchstwahrscheinlich ohne Bedeutungsunterschied.

163 Vgl. Lk 5,30; 7,34.36–50; 18,9–14; Mt 11,19; Mk 2,13–17; Joh 7,53 – 8,11.

dem Gleichnis, der Reue zeigte, wogegen die Hohenpriester und Ältesten des Volkes dem zweiten Sohn gleichen. Wie in Mt 2 «handeln», bzw. glauben die Hohenpriester und Ältesten nicht, obwohl sie durch Johannes den Täufer vom «Weg der Gerechtigkeit» gewusst haben. Und nicht einmal das positive Beispiel der Zöllner und Huren hat sie dazu motiviert, diesen Weg zu gehen.¹⁶⁴

Das vorsätzliche Handeln wider besseres Wissen hat im Alten Testament Parallelen: So wollen in 1Sam 8,4 die Ältesten Israels,¹⁶⁵ – in 1Sam 8,19 ist es dann allerdings das Volk (עַם/λαός, vgl. 1Sam 12,12) – trotz der Warnungen durch den Propheten Samuel einen König und scheren sich nicht um die von Samuel aufgezeigten Konsequenzen. Ihnen gleichen die Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes aus Mt 2,4, die den Falschen – Herodes – als König haben wollen. Sie gleichen auch den Hohenpriester und Ältesten des Volkes aus Mt 21,23–32, die trotz der Warnungen durch Johannes den Täufer nicht entsprechend handeln und glauben. Eine weitere Parallele kann man auch im jüdischen König Jjakim sehen, der die von Jeremia diktierten und von Baruch notierten Drohworte Gottes, aufgeschrieben auf einer Schriftrolle, nach und nach abriss und ins Feuer warf, ohne dabei über den Inhalt zu erschrecken oder Busse zu tun (Jer 36,1–25).

Zusammen mit dem Vorwurf, die jüdischen Autoritäten würden wesentlich die Schrift nicht befolgen, erscheint im Matthäusevangelium noch eine damit verwandte Polemik, nämlich der Vorwurf des Nicht*kennen*s der Schrift. Jesus hatte schon beim Essen mit Zöllnern und Sündern die Pharisäer weggeschickt mit der Aufforderung «geht hin und lernt» (πορευθέντες δὲ μάθετε, Mt 9,13). Damit impliziert er, dass diese den richtigen Sinn von Hos 6,6 erst noch zu lernen hätten. In Mt 12,7 war durch den Irrealis «wenn ihr gelernt hättet» (εἰ ἐγνώκειτε) zudem schon angezeigt, dass der nötige Erkenntnisfortschritt, der in der Zwischenzeit nicht stattgefunden hat, auch in der Zukunft nicht mehr stattfinden würde.¹⁶⁶ In der Perikope über das Ährenraufen der Jünger wird dieser Irrealis durch ein zweimaliges «Habt ihr nicht gelesen?» (οὐκ ἀνέγνωτε, Mt 12,3.5) vorbereitet. Dieser Vorwurf, die Schriften nicht richtig oder gar nicht gelesen zu haben, trifft die Pharisäer hart, da gerade sie besonders darauf bedacht waren, das Gesetz einzuhalten.¹⁶⁷ Die Pharisäer werden in der

¹⁶⁴ Mit der Sprache von Röm 11,14 gesagt: Die Hohenpriester und Ältesten (und mit ihnen alle jüdischen Autoritäten) liessen sich *nicht* eifersüchtig machen von den Zöllnern und Huren.

¹⁶⁵ וְקִנְיֵי יִשְׂרָאֵל, so MT, die LXX «übersetzt» mit ἄνδρες Ἰσραηλ.

¹⁶⁶ Zu Mt 9,9–13 und 12,1–7 s. oben Kap. 3. 1. 1. 1, S. 71 und Kap. 3. 1. 1. 2, S. 76.

¹⁶⁷ Zu den Pharisäern vgl. oben Kap. 1. 2. 1. 1, S. 4.

Frage über die Ehescheidung (Mt 19,1–12) von Jesus mit dem gleichen Vorwurf gemassregelt: οὐκ ἀνέγνωτε (19,4). Doch nicht nur die Pharisäer, auch andere Gruppen der jüdischen Autoritäten werden durch den matthäischen Jesus mit dem Vorwurf, die Schriften nicht zu kennen, konfrontiert. So trifft auch die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die als Reaktion auf die Hosanna-Rufe der Kinder bei Jesus intervenieren, der gleiche Vorwurf Jesu. Dieser ist zwar als Frage formuliert, aber nicht weniger deutlich (Mt 21,16). Durch das «nie» (οὐδέποτε ἀνέγνωτε) ist der Vorwurf an sie sogar noch leicht gesteigert. Eine weitere Steigerung ergibt sich in Mt 21,42 dadurch, dass neben den Hohenpriestern nun auch die Ältesten des Volkes (21,23) zu den Adressaten desselben Vorwurfs οὐδέποτε ἀνέγνωτε gehören. Zuletzt trifft auch die Sadduzäer dasselbe Urteil: In der Frage nach der Auferstehung der Toten (Mt 22,23–33) wird ihnen zum einen jegliche Schriftkenntnis abgesprochen und zum anderen werden sie wie die Pharisäer von Jesus gefragt, ob sie nicht gelesen hätten, was ihnen von Gott gesagt sei (22,29: μὴ εἰδότες τὰς γραφάς, 22,31: οὐκ ἀνέγνωτε). Das wissentliche Nichtbefolgen der Schrift geht aus Sicht des Matthäus bei den jüdischen Autoritäten also einher mit einer Nichtkenntnis derselben.

3.1.7 Worte und Taten der Pharisäer stimmen nicht überein (Mt 23)

Ins matthäische Bild der Delegitimierung der jüdischen Autoritäten passt der äusserst scharfe Ton, mit dem Jesu mit den Schriftgelehrten und Pharisäern in der Weherede Mt 23 abrechnet.¹⁶⁸ Ist die Rede zu Beginn an die ὄχλοι und die μαθηταί gerichtet (23,1), so weitet sie sich im Verlaufe aus auf die γραμματεῖς und Φαρισαῖοι (23,13.15.23.25.27) und zuletzt auf die Stadt Jerusalem (23,37–39).¹⁶⁹

In dieser Weherede, die wegen ihrer radikalen Schwarz/Weiss-Metaphorik für moderne Ohren schier unerträglich tönt,¹⁷⁰ liegt das Argu-

¹⁶⁸ Mt 23 lässt sich als eigene, längere Rede in den narrativen Teilen verstehen. Gegen vorne wird durch einen Adressatenwechsel (von den Pharisäern in Mt 22,41 hin zu den ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς in 23,1) und das Wort τότε ein neuer Abschnitt signalisiert, gegen hinten markiert der Ortswechsel (Jesus verlässt den Tempel, Mt 24,1) das Ende der Weherede. Zudem liest sich Mt 23,1–39 inhaltlich als Kulminationspunkt der Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Gegnern in Jerusalem sehen, wogegen Mt 24f die Endzeit im Blick hat. Anders z. B. GARLAND (Intention, 28) und FIEDLER (Mt, 342), die Mt 23 zur Endzeitrede Mt 24f hinzuzählen.

¹⁶⁹ Ähnliches ist in der Bergpredigt zu beobachten, welche zuerst nur an die Jünger gerichtet ist, aber am Schluss deutlich wird, dass auch die Volksmengen mitgehört haben (vgl. Mt 5,1 mit 7,28).

mentationsziel darin, durch gezieltes Schlechtmachen der anderen Seite die eigene Gruppe in ein positives Licht zu stellen. Genannt sind in Mt 23 explizit die Schriftgelehrten und Pharisäer, doch sind die anderen jüdischen Autoritäten durch die Gerichtsankündigung über Jerusalem (23,37–39) hier miteingeschlossen.¹⁷¹ Zu diesem Zweck brandmarkt Matthäus durch die Worte Jesu die Schriftgelehrten und Pharisäer als Heuchler, die nur reden, sich allerdings selber nicht ihren Worten gemäss verhalten: «Sie reden nur, aber sie tun nicht danach» (Mt 23,3b).¹⁷² Dazu gehört, dass die Schriftgelehrten nur auf das eigene Ansehen aus sind (23,5–7), den Menschen das Himmelreich verschliessen (23,13), durch falsche und verdrehte Auslegung das Gesetz verachten (23,16–27) und sich gegen die göttlichen Boten stellen und sie töten (23,34). Für diese Taten bleibt nur das Gericht (23,34–39). Die Anschuldigungen gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer sind zwar massiv und historisch fraglich, doch sie bewegen sich innerhalb der prophetischen Sozialkritik des Alten Testaments.¹⁷³ Die Vorwürfe an die Schriftgelehrten und Pharisäer, sie seien blind, töricht, ungläubig, heuchlerisch und trügerisch, erklingen in auffällig stereotypen Bahnen.

3.1.8 Zusammenfassung

Matthäus zeichnet ein düsteres Bild von den jüdischen Autoritäten. Dieses ist zwar schon zu einem grossen Teil von Markus vorgegeben, doch hat es Matthäus durch kleinere oder auch grössere redaktionelle Eingriffe immer wieder pointiert verschärft. Die jüdischen Autoritäten versagen in Gesetzesfragen, was besonders deutlich wird im doppelten Diskurs über Hosea 6,6 (Mt 9,9–13; 12,1–8). Die höhere Gewichtung der Barmherzigkeit sowohl in Fragen der Tischsitten als auch bei der Frage nach dem Sabbat beantwortet der matthäische Jesus mit dem Verweis

¹⁷⁰ Zu Mt 23 als hermeneutischem Problem vgl. LUZ, Mt III, 352.396–401. Vgl. ebenfalls DAVIES/ALLISON, Mt III, 257–263; SALDARINI, Delegation, 659–680; KENNETH, Sources, 61–79.

¹⁷¹ Zu bedenken ist zudem, dass die Pharisäer die Hauptgegner darstellen im Matthäusevangelium und dass Matthäus bezüglich seiner negativen Bewertung der jüdischen Autoritäten nicht zwischen den einzelnen Gruppen unterscheidet, vgl. oben Kap. 1. 2, S. 3.

¹⁷² Mt 23,3a kann aufgrund der schwerwiegenden Beschuldigungen, die anschliessend folgen, nur als erzählerische Finte gesehen werden. Siehe dazu die Ausführungen auf S. 83.

¹⁷³ Für eine ausführliche Zusammenstellung der Belege vgl. DAVIES/ALLISON, Mt III, 259f.

auf die eigentliche Stossrichtung des Hosea-Zitats, welche in den konkreten Fällen auf eine Annahme der Zöllner und Sünder und auf eine zeitlich beschränkte Missachtung des Sabbats hinausläuft. Die Opposition der Pharisäer gegen diese Auslegung Jesu stellt Matthäus als Opposition gegen Gott dar.

Weiter fehlt den jüdischen Autoritäten das richtige Schriftverständnis. Wie in den Hosea-Diskursen sichtbar geworden ist, zeigt sich dies einerseits in falschem Verständnis der Grundaussagen der Schrift, d. h. dass sie die Schrift nicht *verstehen*, bzw. darin begründet ist, dass sie die Schrift nicht *kennen*. Andererseits zeigt es sich darin, dass die jüdischen Autoritäten sie nicht kennen *wollen*. Ersteres zeigen die vielen Vorwürfe «Geht und lernt!» oder «Habt ihr nicht gelesen?», letzteres wird durch die bereitwillige Preisgabe von Schriftkenntnis in Mt 2,4 und im Streitgespräch um Johannes den Täufer offenbar (21,23–32). Als Kontrastfolie zu den jüdischen Autoritäten dienen verschiedentlich Heiden wie z. B. die Magier aus dem Osten, die zu Anbetern des Messias werden. Andere Heiden bekennen ihren Glauben an Jesus und folgen ihm nach.

Neben dem Versagen in Gesetzesfragen und der fehlenden Schriftkenntnis, bzw. der fehlbaren Schriftverwendung wird an vielen Stellen zudem deutlich, dass die jüdischen Autoritäten auch in ganz praktisch-moralischen Dingen nicht ihren ethischen Werten folgten (vgl. Kap. 3.1.3).

Die matthäische Verwendung der Schrift verschärft die Dichotomie zwischen Jüngern, Volk und Jesu Lehre auf der einen, und den jüdischen Autoritäten auf der anderen Seite. Dies wird besonders in Mt 15,1–20 deutlich, wo Jesaja durch eine einfache redaktionelle Umstellung direkt gegen die Pharisäer spricht.

3.2 *Das Versagen der jüdischen Autoritäten gegenüber dem Volk*

Die jüdischen Autoritäten zeichnen sich in der matthäischen Darstellung dadurch aus, dass sie das Gesetz nicht kennen, nicht befolgen, bisweilen sogar übertreten und es trotzdem dem Volk aufbürden (s. Kap. 3.1). Ihr schlechtes Verhalten gegenüber dem Volk geht aber noch weiter als das, denn sie *führen* es nur mangelhaft, bzw. gar nicht. Dieses grundlegende Fehlverhalten soll in diesem Kapitel untersucht werden, mit Schwerpunkt auf dem Verständnis der jüdischen Autoritäten als Hirten, die ihrer von Gott gegebenen Sonderstellung nicht gerecht werden, sondern sie stattdessen für ihre eigenen Machtinteressen missbrauchen.

3.2.1 Die prophetische Hirtenkritik des Alten Testaments als Grundlage für die Kritik an den jüdischen Autoritäten

3.2.1.1 *Jesus als neuer Hirt (Mt 2,6)*

Matthäus fügt wie Lukas seiner Darstellung der Geschichte Jesu eine Erzählung über die Geburt Jesu hinzu. Die beiden Darstellungen haben wichtige Gemeinsamkeiten,¹⁷⁴ unterscheiden sich aber auch stark voneinander.¹⁷⁵ Der wichtigste Unterschied liegt darin, dass die matthäische Geburtsgeschichte im Wesentlichen eine Konfliktgeschichte ist. Darin steht auf der einen Seite Jesus, der «Sohn Davids» (1,1) und «Immanuel» (1,23). Auf der anderen Seite stehen der um seine Macht bangende jüdische König Herodes, die mit ihm verbündeten Hohenpriester und Schriftgelehrten¹⁷⁶ und das Jerusalemer Volk (2,3f). Dieser Konflikt zeigt sich zuerst an der Reaktion des Herodes auf die Kunde der Magier aus dem Osten, dass der König der Juden geboren sei: Er ist bestürzt,¹⁷⁷ weil er in diesem neuen König eine Konkurrenz sieht.¹⁷⁸ Doch nicht nur er ist bestürzt, sondern «ganz Jerusalem mit ihm» (2,3b).¹⁷⁹ Diese Notiz über-

¹⁷⁴ Jesus ist ein Kind des Heiligen Geistes (Mt 1,20; Lk 1,35), er wird von einer Jungfrau geboren (Mt 1,23.25; Lk 1,27.34), dieses Ereignis wird mit Jes 7,14 in Zusammenhang gebracht (Mt 1,23; Lk 1,31), er wird in Bethlehem geboren (Mt 2,1; Lk 2,4f), seine Geburt wird durch göttliche Eingriffe begleitet (Mt 1,20; 2,13.19; Lk 1,28; 2,9.14), für Weiteres s. LUZ, Mt I, 145f Anm. 31.

¹⁷⁵ Nur Lukas berichtet von einer Volkszählung (Lk 2,1) und von Hirten an einer Krippe (2,16), nur Matthäus berichtet von Magiern (Mt 2,1). Bei Lukas ist die Geburt von Johannes dem Täufer parallel zur Geburt Jesu angelegt (Lk 1,13–17.30–33 und 1,57f; 2,1–20). Nur Matthäus berichtet von einer Flucht nach Ägypten (2,14) und von einem Knabenmord durch Herodes (2,16).

¹⁷⁶ Diese werden durch den Zusatz τοῦ λαοῦ als Mitglieder des Gottesvolkes charakterisiert.

¹⁷⁷ Im übertragenen Sinn bedeutet das Passiv von παράσσω sowohl in der LXX wie auch im Neuen Testament durchwegs eine *negative seelische* Erschütterung (Gen 19,16; 40,6; 42,28; 45,3; Dtn 2,25; Rut 3,8; 2Reg 19,1; 3Reg 3,26; Est 3,15; Jdt 4,2; Ps 6,3; 29,8; 30,10; 41,7; 47,6; 56,5; Weish 5,2; 3Makk 1,17; Hab 3,2; Jes 8,12; 13,8; Kgl 1,20 u. ö., einzige Ausnahme: Gen 43,30, vgl. neben Mt 2,3 auch 14,26; Mk 6,50; Lk 1,12; 24,38; Joh 12,27; 13,21; 14,1.27; 1Petr 3,14. In Joh 5,7 ist der eigentliche Sinn gemeint). Herodes ist also nicht wohlwollend ergriffen von der Botschaft der Magier, vgl. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang, 290–292.

¹⁷⁸ Matthäus betont in 2,1–4 diese Konkurrenz zwischen Jesus und Herodes durch die wiederholte Nennung von βασιλεύς: «In den Tagen des Königs Herodes» (2,1), «wo ist der König der Juden» (2,2a), «als dies der König Herodes hörte» (2,3), «wo wird der Christus geboren?» (2,4, vgl. dazu unten Anm. 224, S. 119). Herodes wird auch von Josephus (Ant. 16,311, vgl. 15,373) «König der Juden» genannt.

¹⁷⁹ Die Erzählung der Ankunft der Magier in Jerusalem ist mit Jesu Einzug in Jerusalem intratextuell verbunden: Vgl. πᾶσα Ἱεροσόλυμα (2,3) mit 21,10, wo ebenfalls πᾶσα ἡ πόλις bebt (Jerusalem ist wohl wegen dieser Verbindung in 2,3 das ein-

rascht, denn angesichts der schlechten Popularität des Herodes beim Volk hätte sich die Stadt eher freuen sollen.¹⁸⁰ Doch die brisante Frage der Magier – welche wohl in den Strassen Jerusalems diskutiert wurde – ist offenbar nicht Anlass zur Freude, sondern zur Sorge: Mit Herodes erschrickt *πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ’ αὐτοῦ*. Weil diese Phrase unmittelbar an das Erschrecken des Königs anschliesst, ist es schwierig, zwischen Herodes und der Jerusalemer Bevölkerung eine Deutungsdifferenz auszumachen. Matthäus scheint also das Jerusalemer Volk wie Herodes in die feindliche Front gegen Jesus zu stellen.¹⁸¹

Nach der beunruhigenden Nachricht der Magier ruft Herodes die Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes zu sich (2,4). Dass sie ihm bereitwillig Auskunft geben, rückt auch sie in die Nähe jener unheilvollen Allianz von Herodes und Jerusalem (2,3) gegen Jesus. Sie klären Herodes darüber auf, dass der Messias in Bethlehem geboren werden wird. Dafür lässt Matthäus sie in Mt 2,6 einen zwar ungenannten Propheten zitieren; das Zitat kann jedoch auf Grund des grossen Zitatumfangs leicht Mi 5,1 zugeordnet werden:¹⁸²

zige Mal feminin [Neutrum in: 2,1; 3,5; 4,25; 5,35; 15,1; 16,21; 20,17f; 21,1.10]). Zudem kommen hier wie dort die *ἀρχιερεῖς καὶ (οἱ) γραμματεῖς* (2,4; 21,15) vor.

180 LUZ, Mt I, 173. Herodes schenkte Jerusalem während seiner Regierungszeit zwar einen relativen Frieden, doch wurden seine Nähe zu den Römern, seine Zuneigung zum Hellenismus und die blutigen Intrigen am Hof gegen Ende seines Lebens zunehmend zu einer innenpolitischen Hypothek, s. VOGEL, Herodes.

181 Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt I, 232.238f. So auch MAYORDOMO-MARÍN, Anfang, 292: «Jerusalem [erscheint] hier in einer unheilvollen Solidarität mit jener Macht, die durch die Geburt des Messias in Frage gestellt wird». Diese negative Profilierung Jerusalems wird im weiteren Verlauf des Matthäusevangeliums noch verstärkt: Jerusalem erscheint schon in der ersten Leidensankündigung (16,21, bei Markus erst in der dritten [Mk 10,33]), das Jerusalemer Volk heisst Jesus bei seinem Einzug in 21,10 nicht willkommen (Jesus wird nur *vor* den Toren Jerusalems umjubelt, also von galiläischen Volksmengen, vgl. FRANCE, Matthew, 117; VERSEPUT, Pilgrimage, 115), in 23,37 (vgl. Lk 13,34) wird die (ganze) Stadt als Prophetenmörderin dargestellt, in 27,52f erscheinen die Toten – wohl die getöteten Propheten (vgl. KONRADT, Deutung, 207) – in der Stadt (zum Gericht, vgl. LUZ, Mt IV, 366) und in 26,32 und 28,7.10 wird *Galiläa* als nachösterlicher Treffpunkt mit dem Auferstandenen angegeben. Die eher «neutralen» Nennungen in 3,5; 4,25 können als Vorbereitung für 15,1 gelesen werden: Man kennt Jesus in Jerusalem. 5,35 hat proverbialen Charakter. Zu Jerusalem im Matthäusevangelium s. LOHSE, *Σιών*, 329f; France, a. a. O., 108–127. Ferner NIEDNER, Matthew, 43–47; WILLITTS, Shepherd-King, 98f.

182 Aufgrund fehlender formeller Eigenheiten ist Mt 2,6 nicht zu den zehn Erfüllungszitaten zu zählen (anders STRECKER, Weg, 49 Anm. 2), weil der Erfüllungsgedanke mit der Wendung *πληρώω τὸ ρηθέν* fehlt und das Zitat den Akteuren in den Mund gelegt wird (siehe die Liste und Kriterien bei Anm. 76, S. 17). Vgl. ROTHFUCHS, Erfüllungszitate, 22; MILER, Citations, 37; POWERY, Jesus, 94 Anm. 31. SOARES PRABHU (Formula Quotations, 40) wählt einen Mittelweg: Er nennt Mt 2,5f

Mt 2,6a: καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα

LXX Mi 5,1aα: καὶ σὺ, Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα, ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδα

MT Mi 5,1aα: וְאַתָּה בֵּית־לְחֶם אֶפְרַתָּה צָעִיר לְהֵיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה

Matthäus zitiert diesen ersten Satz aus Mi 5,1 mit kleinen Abänderungen, wobei MT mehrheitlich mit LXX übereinstimmt. Er ersetzt οἶκος τοῦ Εφραθα (אֶפְרַתָּה) mit γῆ Ἰούδα, vielleicht weil «Efrata» für seine Leser/innen wenig, «Juda» dagegen sehr viel Bedeutung hatte¹⁸³ und an die schon geschehene Verortung Jesu in Juda erinnert (2,1.2). Zudem wird Bethlehem so durch die stärker verbreitete Bezeichnung «Juda» eindeutig bestimmt (vgl. das andere Bethlehem in Galiläa Jos 19,15).¹⁸⁴ Doch dürfte die christologische Motivation leitend gewesen sein: Mit γῆ Ἰούδα betont Matthäus nämlich besonders, dass Jesus – als «echter» Sohn Davids – tatsächlich aus Juda stammt, und nicht etwa ein Fremder ist. Die artikellose Form Ἰούδα (anstatt Ἰουδαίας wie in 2,1.5) könnte darüber hinaus als eine erneute Bezugnahme auf die Patriarchen (wie schon in 1,2f) zu sehen sein.¹⁸⁵ Ob Matthäus aber zusätzlich die in Gen 49,10 dem Stammvater Juda gegebene Zusage vom nicht weichenden Zepter einspielt,¹⁸⁶ weil er ἐν χιλιάσιν mit ἐν τοῖς ἡγεμόσιν ersetzt, ist fraglich: Zwar ist Gen 49,10 eine Stelle, die in den Targumim messianisch verstanden wird (MT וְשִׁילָהּ wird zu TO וְשִׁילָהּ אֶתְּ), und LXX Gen 49,10 ist mit 2Reg (2Sam) 5,2 durch das Stichwort ἡγούμενος verbunden. Näherliegend ist aber, dass Matthäus אֶלְפֵי (Tausend) als אֶלְפֵי (Anführer) gelesen hat¹⁸⁷ und ἡγούμενος aus 2Reg

«a formula quotation by adoption».

¹⁸³ So DAVIES/ALLISON, Mt I, 242; TURNER, Mt, 83. Anders WILLITTS, Shepherd-King, 106.

¹⁸⁴ Vgl. Ri 17,7–9; 19,1f; 1Sam 17,12; Rut 1,1f. Dies wäre allerdings durch die Übernahme von Εφραθα auch möglich gewesen.

¹⁸⁵ GUNDRY, Mt, 29; PETROTTA, Even Closer Look, 314; DAVIES/ALLISON, Mt I, 242; FRANCE, Mt, 72.

¹⁸⁶ HEATER, Matthew 2:6, 396; PETROTTA, Even Closer Look, 313f; CHAE, Jesus, 176–179; WILLITTS, Shepherd-King, 110.

¹⁸⁷ So LOHMEYER, Mt, 23; SOARES PRABHU, Formula Quotations, 264; HAGNER, Mt I, 29; LUZ, Mt I, 159 Anm. 13, vgl. SCHNIEWIND, Mt, 17; LUST, Mic. 5,1–3, 78; GUNDRY, Mt, 29; FIEDLER, Mt, 60, obwohl die dafür nötige defektive Schreibweise nur in Sach 9,7; 12,5f vorkommt und in Mi 7,5 die übliche Pleneform אֶלְפֵי steht. Wegen dieser anderen Lesart und weil Matthäus den Begriff οἶκος der LXX vermieden hat (und auch dessen Verständnis als Stamm), ist es wahrscheinlich, dass Matthäus mit dem hebräischen Text gearbeitet hat, vgl. GUNDRY, Use, 91–93; LUST, Mic. 5,1–3, 77f; PETROTTA, Closer Look, 51. Anders SOARES PRABHU, Formula Quotations, 266.

(2Sam) 5,2 stammt (vgl. unten). Doch abgesehen davon ist es wichtiger, dass Matthäus durch die Einfügung von $\gamma\eta$ 'Ιούδα und $\eta\gamma\epsilon\mu\acute{o}\sigma\iota\nu$ eine christologische Aussage macht: Jesus übertrifft sowohl die Mitglieder der davidischen Dynastie (1,6–11) als auch Pilatus, der in der Passionsgeschichte (27,2.11[2×].14f.21.27; 28,14) als $\eta\gamma\epsilon\mu\acute{o}\nu$ bezeichnet wird.¹⁸⁸

Den gewichtigsten Eingriff in den Text nimmt Matthäus mit der Einfügung von $\sigma\acute{\upsilon}\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma$ vor. Er verändert den Sinn des Micha-Zitats in sein Gegenteil, unterstreichen doch MT und LXX gerade die Kleinheit Bethlehems, eine Kleinheit, welche trotzdem nicht unbedeutend ist, weil aus Bethlehem ein Herrscher ($\mu\omega\upsilon\sigma\eta\lambda$ /ἄρχων) hervorgehen wird. Diese Kernaussage, dass der Messias aus Bethlehem kommen wird, bleibt also trotz der Einfügung von $\sigma\acute{\upsilon}\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma$ bestehen, ja, sie wird dadurch noch dramatisiert. Das theologische Motiv überstrahlt das geographische: Für Matthäus ist Bethlehem aufgrund seiner theologischen Bedeutung rückblickend auch örtlich nicht mehr klein. Im Kontext von Mt 2,1–12 gelesen kann diese Neubestimmung Bethlehems zudem als Affront gegen die jüdischen Autoritäten, speziell gegen Herodes, gewertet werden.¹⁸⁹

Auch den zweiten Satz aus Mi 5,1 gibt Matthäus dem Sinn nach korrekt wieder.

Mt 2,6ba: $\acute{\epsilon}\kappa$ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος

LXX Mi 5,1aβ: $\acute{\epsilon}\kappa$ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραηλ

MT Mi 5,1aβ: $\mu\omega\upsilon\sigma\eta\lambda$ לִי יֵצֵא לְהִיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל

Matthäus verändert die Gottesaussage aus MT/LXX aber zu einer Sachaussage (deswegen fällt $\mu\omega\iota$ bzw. לִי weg) und bezieht sie durch das eingefügte $\gamma\acute{\alpha}\rho$ – dieses ist durch das $\sigma\acute{\upsilon}\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma$ nötig geworden – enger auf den vorangehenden Satz. 'Hγούμενος (aus 2Reg 5,2b) fasst $\tau\omicron\upsilon$ εἶναι εἰς ἄρχοντα zusammen.

Dem abschliessenden Nebensatz kommt höchste Bedeutung zu, weil Matthäus darin das Micha-Zitat um eine Wendung aus 2Reg (2Sam) 5,2 (= 1Chr 11,2) ergänzt.

188 GUNDRY, Mt, 29: «By using the same word in his quotation of Mic 5:1, the evangelist makes Jesus Pilate's superior, too, the true governor of Judah». Vgl. PETROTTA, Even Closer Look, 313; WILLITTS, Shepherd-King, 108.

189 CHAE, Jesus, 183f. Darüber hinaus ist es möglich (so PETROTTA, Closer Look, 50), schon im Kontext von Mi 5,1–3 eine antijerusalemische Spitze zu sehen. In Mi 4,14 wird der Tochter Zion (vgl. 4,8.10.13) gesagt, sie solle sich ritzen, weil ihr Richter ($\mu\omega\upsilon\sigma\eta\lambda$) geschlagen wird. Von Bethlehem aber kommt der Herrscher «in der Kraft JHWHS» ($\mu\omega\upsilon\sigma\eta\lambda$). Dies könnte für Matthäus ein weiterer Grund gewesen sein, Mi 5 zu zitieren. In Mt 2,1.5 hat er Bethlehem schon stark als Gegenpol zu Jerusalem positioniert.

Mt 2,6bβ: ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ

LXX 2Reg 5,2: ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ

MT 2Sam 5,2: אִתְּעַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל

Für diese Zitatergänzung lässt Matthäus die zweite Vershälfte aus Mi 5,1 «und seine Anfänge sind von der Urzeit, von den Tagen der Ewigkeit her»¹⁹⁰ weg. Die Gründe dafür sind unklar, sicherlich hätte Matthäus diese Worte ohne Mühe auf Jesus anwenden können. Die fehlenden Worte aus Mi 5,1 machen aber den Wechsel zu 2Reg (2Sam) 5,2 umso deutlicher. Dass Matthäus aus 2Reg zitiert, zeigt wiederum die grosse Wortübereinstimmung.¹⁹¹ Allerdings gewinnt er damit keine neuen Informationen, denn der Bezug auf Israel, die 3. sg. ποιμανεῖ und das Motiv des Weidens einer Herde sind auch bei Micha zu finden.¹⁹² Wozu also dieser Bezug auf 2Sam 5,2?

Die ersten Kapitel von 2Sam erzählen vom Abstieg des Hauses Sauls und vom Aufstieg des Hauses Davids (3,1). Zuerst stirbt Saul (1,4.10), dann sein Sohn und Nachfolger Ischbaal (4,7). Beide Male ist David nicht erfreut darüber (1,14–16; 4,9–12), trotzdem bringt es ihn jedes Mal dem Königtum näher. In 2Sam 5 schliesslich versammeln sich alle Stämme Israels, bezeugen ihre Verbundenheit mit David (5,1), rufen ein Gotteswort¹⁹³ über ihn in Erinnerung (5,2) und die Ältesten salben ihn zum König über Israel (5,5).

Mit dem Einschub aus 2Reg (2Sam) 5,2 erinnert Matthäus an die Salbung Davids zum König über Israel, wobei er den Gedanken der Herrschaft des Messias über Israel schon bei Mi 5,1.3 vorfand.¹⁹⁴ Durch Mt 2,6 wird Jesus also erneut¹⁹⁵ in die davidische Linie gestellt: Er ist der Sohn Davids.¹⁹⁶

Matthäus hat die Bezeichnung Jesu als «Sohn Davids» gegenüber seinen Vorlagen stark profiliert: Er übernimmt Jesu Rede im Tempel über die Identität des Sohnes Davids aus Mk 12,35–37 (par Lk 20,41–44) zwar, weitet sie aber zu einem Streitgespräch mit den Pharisäern aus. Die Bartimäuserperikope (Mk 10,46–52, par Lk 18,35–43) erscheint doppelt (Mt 9,27–31; 20,29–34) und mit jeweils *zwei*

¹⁹⁰ Mi 5,1b: MT וּמִזְמַנֵּי יְהוּדָה מִיָּמֵי עוֹלָם, LXX καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος.

¹⁹¹ Er passt einzig die Verbform seinem Kontext an.

¹⁹² Mi 5,3: ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ (= MT וְרָעָה בְּעֹז יְהוָה).

¹⁹³ Zur Frage, ob dabei Gen 49,10 gemeint ist, vgl. oben S. 112.

¹⁹⁴ Für eine messianische Interpretation von Mi 5,1 vgl. TO Mi 5,1 (bei STRACK/BILLERBECK, Mt, 83) und TPsJ Gen 35,21. Vgl. auch GUNDRY, Use, 206.226; LEVEY, Messiah, 93; HENGEL, φάτνη, 56 Anm. 55.

¹⁹⁵ Wie schon zuvor in Mt 1,1.17.20.

¹⁹⁶ Für einen kurzen Überblick über die Vorgeschichte des Begriffs im Alten Testament, Qumran, bei den Rabbinen und in jüdisch-hellenistischen Schriften, s. MUDISO MBÂ MUNDLA, Jesus, 274–279.

Blinden. Daneben erscheint der Davidssohntitel noch in Mt 1,1.20; 12,23; 15,22; 21,9.15; 22,41–46.

Diese redaktionell eingefügten Bezeichnungen haben den Zweck, den irdischen Jesus als den messianischen Sohn Davids darzustellen.¹⁹⁷ Dies wird vor allem in den Kindheitserzählungen ersichtlich: Mt 1,1 nennt Jesus programmatisch «Sohn Davids». Im darauf folgenden Stammbaum Mt 1,2–17 wird deutlich, dass damit der (jüdische) Messias gemeint ist. Jesus wird an das Ende einer 3 × 14 Generationen¹⁹⁸ umfassenden Liste von wegweisenden jüdischen Größen¹⁹⁹ gestellt und in Mt 1,16 explizit als Χριστός bezeichnet; Jesus ist also nicht irgendein Davidssohn, sondern der messianische Davidssohn, der diese Liste abschliesst und erfüllt.²⁰⁰ Dem Umstand, dass Jesus gar nicht von Joseph, sondern vom Heiligen Geist²⁰¹ stammt, trägt Matthäus mit der Erzählung der Geburt Jesu in 1,18–25 Rechnung, bei der Joseph (in 1,20 explizit als Sohn Davids bezeichnet) Jesus als seinen Sohn akzeptiert.²⁰² Jesus wird so durch Adoption

¹⁹⁷ Der Titel erscheint nach Mt 22,41–46 nicht mehr. GIBBS, Purpose, 447f; DAVIES/ALLISON, Mt I, 157, vgl. LUZ, Mt II, 59–61.

¹⁹⁸ Der dritte Abschnitt (1,12–16) umfasst tatsächlich aber nur 13 Namen (Jesus mitgezählt). Dies überrascht, wenn man die gestalterische Freiheit bedenkt, die sich Matthäus z. B. im zweiten Abschnitt nimmt. Jesus als 41. genannte Person schliesst damit die 3 × 14 Generationen nicht im strengen Sinn ab. Stattdessen beschliesst er damit die 40. Generation seit Abraham und dessen Heilsverheissung. Diese Verheissung reifte während 40 Generationen und kommt (analog zu einer Schwangerschaft, die 40 Wochen dauert) mit Jesus zur Welt (so OSTMEYER, Stammbaum, 185–191).

¹⁹⁹ Die von Matthäus gewollte Dreiteilung (1,17) lässt sich thematisch gliedern: Im ersten Abschnitt (1,2–6a) wird Jesu Bezug zu den Stammvätern Israels hervorgehoben. Von da aus wird der Stammbaum im zweiten Abschnitt (1,6b–11) über die judäischen Könige weitergeführt und kommt mit dem Verweis auf das babylonische Exil zum Abschluss, was nach NOLLAND (Women, 533 Anm. 19 mit Blick auf Ps 89,39–52) auf das Fehlen eines Königs in Juda seither verweist. Abgesehen von Josia enthält diese Liste nur Könige, die im deuteronomistischen Geschichtswerk als schlechte Könige dargestellt werden. Insofern ist der zweite Abschnitt auch als ein Hinweis auf die belastete Geschichte Israels zu verstehen und als solcher der Bezugspunkt von 1,21. Die Namen des dritten Abschnitts (1,12–16) haben – von Schealtiel und Serubbabel (vgl. Esr 3,2 u. ö.) abgesehen – keine Entsprechung im Alten Testament, haben aber dort viele – v. a. priesterliche – Namensvetter. Dies deutet darauf hin, dass Matthäus neben dem königlichen Akzent im zweiten Abschnitt auch noch einen priesterlichen setzen wollte, um so nochmals auf die Sünde des Volkes zu verweisen (vgl. WRIGHT, Testament, 386; OSTMEYER, Stammbaum, 179–185; REPSCHINSKI, People, 253.256; KONRADT, Israel, 28).

²⁰⁰ Neben Jesus wird nur noch David mit einem Zusatz – ὁ βασιλεύς – versehen, was die Nähe zwischen David und Jesus verstärkt.

²⁰¹ Man beachte den Wechsel des Genus Verbi von Aktiv ἐγέννησεν zu Passiv ἐγεννήθη in Mt 1,16. Verstanden als *passivum divinum* weist ἐγεννήθη auf Gott. Damit wird zudem der Rhythmus «a zeugte b» (vgl. neben Mt 1,2–16a z. B. Gen 5,2–32; 11,10–27; Rut 4,18–22; 1Chr 2,10–49) unterbrochen.

²⁰² Matthäus betont die Vaterschaft Josephs, indem er die Frage der Nazarener bei Markus «Ist dieser nicht der Zimmermann, Marias Sohn?» (Mk 6,3) zu «Ist

zum Sohn Davids.²⁰³ Es ist aber wichtig festzuhalten, dass die Davidssohnschaft nicht die erste Identität Jesu ist. Diese ist vielmehr in der Gottessohnschaft Jesu zu suchen, welche Matthäus durch die Beteuerung, dass Jesus durch den Heiligen Geist gezeugt ist (1,18.20), unterstreicht.²⁰⁴ Jesus ist also *von Anfang an* Sohn Gottes und wird *als solcher* durch den Davidssohn Joseph zum Davidssohn adoptiert.²⁰⁵ Um diese Verhältnisbestimmung zwischen dem Sohn Gottes und dem Sohn Davids geht es auch in Mt 22,41–46. In diesem von Jesus begonnenen Disput über den Messias liegt die Pointe darin, dass der Sohn Davids *gleichzeitig* Sohn Gottes ist, nur so kann der Messias gleichzeitig der Sohn Davids und dessen Herr sein.²⁰⁶

Im Überblick über die weiteren Davidssohnstellen bei Matthäus fällt auf, dass sie sich nur auf Jesu Wirken bis zu seinem Auftritt im Tempel erstrecken, während in der Passionserzählung von Jesus durchgehend nur vom Sohn Gottes (26,63; 27,40.43, vgl. 16,16) und vom Messias (26,63.68; 27,17.22)²⁰⁷ die Rede ist.²⁰⁸ Dies deutet darauf hin, dass es Matthäus mit dem Davidssohntitel darum ging, Jesu irdische – und das heisst bei Matthäus in erster Linie jüdische – Herkunft zu beschreiben, nicht aber dessen Passion und Leben als Auferstandener. Das bedeutet aber nicht, dass damit der Davidssohntitel weniger wichtig wäre,²⁰⁹ denn die Sendung der Jünger Jesu zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel (10,6, vgl. 15,24) bleibt auch nach dem Missionsbefehl zu πάντα τὰ ἔθνη (28,19) bestehen.

Jesu Zuwendung als Sohn Davids zu Israel wird in seinen Taten ersichtlich: Als Sohn Davids wird er vornehmlich nur dann bezeichnet, wenn er in *heilender* Funktion auftritt. In Mt 9,27–31 und 20,29–34 heilt Jesus je zwei Blinde, die ihn vorher als Sohn Davids bekannt hatten. Der Unterschied dieser beiden Perikopen liegt darin, dass die ersten beiden Blinden Jesus zwar glauben (καὶ κύριε, 9,28), aber nicht nach seiner Aufforderung handeln und ihm nicht nachfolgen (9,31).²¹⁰ Die beiden Blinden vor Jericho dagegen folgen Jesus im Anschluss an

dieser nicht der Sohn des *Zimmermanns*?» (Mt 13,55) abändert.

²⁰³ Vgl. dazu und zum Folgenden: KONRADT, Israel, 29f.

²⁰⁴ Ferner kann man auf Grund der nur in Mt 1,22 und 2,15 vorliegenden, identischen Einleitungsformel ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου schliessen, dass die Gottessohnschaft in Mt 2,15 (Zitat aus Hos 11,1) auch in 1,22 mitzuhören ist.

²⁰⁵ Es zeigt sich darin bei Matthäus eine umgekehrte Abfolge als in Röm 1,3f und Apg 13,33f, wo Jesus erst durch die Auferstehung zum Sohn Gottes eingesetzt wird, vgl. Ps 89,28; 2Sam 7,14. In Mk 1,11 ist von 1,1 her nicht an eine Adoption zu denken.

²⁰⁶ Vgl. GIBBS, Purpose, 461; SUHL, Davidssohn, 61; KINGSBURY, Matthew, 102; KONRADT, Davids Sohn, 253. GIBBS, a. a. O., 463, (so auch JONES, Textuality, 269f; ähnlich KINGSBURY, a. a. O. 101, DERS., Son of David, 595) deutet allerdings 22,41–46 darüber hinaus zu Unrecht als Ablösung und Überwindung des Davidssohntitels. Da die Sendung zu Israel in Mt 28,19 nicht *aufgehoben*, sondern nur *erweitert* wird, ist dies nicht nötig (vgl. dazu den Exkurs auf S. 126–129).

²⁰⁷ Vgl. dazu Anm. 224, S. 119.

²⁰⁸ Davon ausgenommen ist Jesu Selbstbezeichnung als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Mt 26,2.24.45.64.

²⁰⁹ Gegen KINGSBURY, Matthew, 101; DERS., Son of David, 596, der von einer strengen Gewichtung der Titel zugunsten des Gottessohntitels ausgeht.

ihre Heilung nach (20,34). Anders als noch in Mt 9,30 gehen ihnen darüber hinaus in 20,34 nicht nur die Augen auf, sondern sie werden «sehend», zudem ist in Jericho eine grosse Menge anwesend. Folglich stellt Mt 20,29–34 gegenüber 9,27–31 eine Steigerung dar.

Eine etwas anders geartete Entwicklung kann an anderen Davidssohnstellen gezeigt werden: In Mt 12,22 heilt Jesus einen blinden und stummen Besessenen, worauf bei πάντες οἱ ὄχλοι eine Ahnung über den Sohn Davids aufkeimt (12,23), und sie fragen: «Ist dieser vielleicht der Sohn Davids?»²¹¹ Die Pharisäer bekämpfen dieses feine Pflänzchen der Einsicht gegenüber Jesus wiederum (vgl. 9,34b) sofort mit dem Vorwurf, Jesus stehe mit dem Teufel im Bund. In Mt 12,23f stellen aber die Form des Vorwurfs,²¹² die Nennung Beelzebuls, wie auch die Nennung des Davidssohns durch die Volksmengen eine deutliche Verschärfung gegenüber 9,33f dar.

In diese Steigerungslinie lässt sich die vollständige Anerkennung Jesu als Sohn Davids vor den Toren Jerusalems durch die galiläischen²¹³ Volksmengen einzeichnen: In Mt 21,9 huldigen sie Jesus mit den Worten aus Ps 118,25f,²¹⁴ wobei Matthäus das Zitat um die Wendung τῷ υἱῷ Δαβὶδ ergänzt hat. Auch der Akklamation Jesu als Sohn Davids durch die Kinder im Tempel (21,15) gehen Heilungen von Lahmen und Blinden (21,14) voran. Bei diesen Heilungen im Tempel wird besonders deutlich, dass der matthäische Jesus in seiner Funktion als heilender Sohn Davids über den alttestamentlichen David hinaus geht: In 2Sam 5,8 lässt David im Krieg gegen die Jebusiter nämlich auch οἱ χῶλοι καὶ οἱ τυφλοὶ töten. Indem Jesus sich nun genau dieser Gruppen annimmt, wird deutlich: Jesus überstrahlt sogar David.

Die bis jetzt noch ausgelassene Heilung der Tochter der kanaanäischen Frau (Mt 15,21–28) weist auf eine weitere Auffälligkeit in der matthäischen Verwendung des Davidssohntitels; dass nämlich Jesus von *Heiden* als messianischer Sohn Davids erkannt wird. Die kanaanäische Frau nennt Jesus κύριε υἱὸς Δαβὶδ, bekennt ihn so als messianischen, davidischen König²¹⁵ und traut ihm zu, dass er ihre Tochter wirklich heilen kann. Jesus rühmt ihren Glauben und heilt anschliessend ihre Tochter (15,28). Auch die heidnischen²¹⁶ Magier erkennen in Jesus den wahren, messianischen Sohn Davids: In Mt 2,2 wollen sie zum «König der Juden», um ihn anzubeten. Von Mt 2,4.6 her wird deutlich, dass es um den

²¹⁰ Damit sind sie Beispiele für Menschen, vor denen Jesus in 7,21 gewarnt hatte.

²¹¹ Die Frageeinleitung μήτι verlangt zwar eine negative Antwort (BDR § 427,2), d. h. die Volksmengen sind sich ihrer Vermutung nicht sicher, trotzdem haben sie diese Möglichkeit kurz bedacht.

²¹² Die Konstruktion οὐκ ... εἰ μή (12,24) schränkt die Anzahl von möglichen Erklärungen auf eine einzige ein.

²¹³ Vgl. dazu Anm. 181, S. 111.

²¹⁴ Matthäus übernimmt für den Hosianna-Ruf («hilf doch!») nicht die Übersetzung der LXX (σῶσον δὴ), sondern gräzisiert das hebräische מְשִׁיחַ דָּוִד zu ὡσιαννά.

²¹⁵ GIBBS, Purpose, 449.

²¹⁶ Die Magier werden üblicherweise als Heiden angesehen, s. z. B. HENGEL /MERKEL, Magier, 144, anders aber SIM (Magi, 980–1000), der davon ausgeht, dass sie ebenso gut Juden gewesen sein könnten.

Messias, den Sohn Davids, geht. Dass ausgerechnet Heiden, Blinde und Unmündige Jesus als Sohn Davids erkennen, nicht aber die jüdischen Autoritäten, stellt eine weitere Spitze gegen diese dar und bringt sie in Misskredit.²¹⁷

In Mt 2,6 geht es allerdings nicht nur um Jesu Identität als Sohn Davids. Mit dem Zitat aus 2Sam 5,2 wird deutlich, dass Jesus als Sohn Davids die Herde, den *λαός ὁ Ἰσραήλ*, weiden wird, welcher durch *μου* zusätzlich als *Gottes Volk* qualifiziert ist. Jesus, der aus Bethlehem stammende neue Hirt, steht so mit David in einer Linie und ist von Gott her legitimiert.²¹⁸ Durch den Relativanschluss *ὅστις* wird das Thema des Hirten akzentuiert.²¹⁹ Dass gerade die Hohenpriester und Schriftgelehrten diese bedeutungsvolle Charakterisierung Jesu aussprechen, deutet eine ungeheure Ironie an: Sie, die mit Herodes gegen Jesus sind, sprechen die Wahrheit über seine Sendung aus, folgen ihr – ganz im Gegensatz zu den Magiern²²⁰ – aber nicht. Dies ist für das ganze Matthäusevangelium sehr bedeutsam: Die jüdischen Autoritäten werden gleich bei ihrem *ersten Auftritt* als Gegenspieler Jesu profiliert: Sie stehen in Verbund mit dem ruchlosen König, sie erschrecken ob der Geburt des Messias statt sich zu freuen und sie handeln nicht gemäss der Wahrheit der Schrift.²²¹ Dass sie diese ganz und gar erfasst haben, zeigt Matthäus seinen Leser/innen, indem er das Zitat in Mt 2,6 den Hohenpriestern und Schriftgelehrten in den Mund legt. Matthäus insinuiert damit auf subtile Weise, dass die jüdischen Autoritäten genau wissen, wen sie vor sich haben.²²² Mit anderen Worten: Die jüdischen Autoritäten können in der Anklage des Matthäus nicht mildernde Umstände geltend machen, etwa dass sie nicht wussten, wer dieser Jesus aus Nazareth sei. Diese Möglichkeit nimmt Matthäus ihnen.²²³

²¹⁷ Vgl. dazu Kap. 3. 1. 5, S. 103.

²¹⁸ Vgl. SOARES PRABHU, *Formula Quotations*, 266.

²¹⁹ MARTIN, *Image*, 272.

²²⁰ Die Magier mit ihrem Sternglauben sind wohl für Matthäus (und für seine Gemeinde) *prima facie* keine Vorbilder des Glaubens, doch sie werden es durch ihre Proskynese vor dem Christuskind. Das Verb *προσκυνέω* ist durch seine dreimalige Verwendung (2,2.8.11) ein Leitwort in 2,1–12 und wird von Matthäus abgesehen von 4,9f immer auf Jesus bezogen (8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20; 28,9.17). Die Proskynese ist bei Matthäus immer echt, dies belegt die Nichtübernahme aus Mk 5,6; 15,19 in Mt 8,29 bzw. 27,30.

²²¹ Darüber hinaus sind viele ihrer negativen Eigenschaften, welche später offenbar werden, von Herodes geprägt: Wie Herodes in Kap. 2, so sind auch die jüdischen Autoritäten ängstlich (2,3, vgl. 21,46; 26,5), verschwörerisch (2,7, vgl. 12,14; 26,3–5; 27,1), verlogen (2,8, vgl. 28,11–15), mordlüstern (2,13, vgl. 12,14), zornig (2,16, vgl. 21,15) und besorgt um ihre eigene Zukunft (2,16, vgl. 27,62–66). Vgl. KINGSBURY, *Conflict*, 62–65.

²²² Vgl. GIELEN, *Konflikt*, 30; KONRADT, *Israel*, 110f.

Auf die Frage der Magier nach dem König der Juden befragt Herodes die Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes nach dem Geburtsort des Messias.²²⁴ Diese Frage ist in Mt 2,5 mit dem Hinweis auf Bethlehem eigentlich schon beantwortet. Das Nachreichen des Zitats in 2,6 wäre erzähllogisch somit gar nicht mehr nötig – und gerade deshalb ist es so wichtig. Das Zitat behandelt nämlich die Frage, wer dieser Messias ist, bzw. *was* er tut. Das Mischzitat aus Mi 5,1.3 und 2Sam 5,2 beantwortet diese weitere Frage wie folgt: Der Messias ist der Hirt, der Israel – das Volk Gottes – weidet.

Mit diesem vertrauten und zunächst harmlos erscheinenden Bild des Weidens wird in Mt 2,6b ein wichtiger Erzählhorizont aufgespannt, dessen Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Denn die Hirt-Herde-Metapher ist im Alten Testament und in frühjüdischen Schriften sehr wichtig und weit verbreitet.²²⁵ So wird das Volk Israel als Herde oder als Schafe Gottes²²⁶ dargestellt, aber auch Gott selber als Hirt Israels²²⁷ bezeichnet. Daneben erscheinen auch einzelne Menschen oder Menschengruppen als Hirten: der (davidische) Messias ist Hirt Israels,²²⁸ politische und religiöse Autoritäten sind Hirten²²⁹ und sonstige Personen werden mit der Hirtenmetaphorik beschrieben.²³⁰ Im Anschluss daran ist diese Hirt-

²²³ Vgl. dazu Kap. 3. 1. 6, S. 104.

²²⁴ Mit βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων und Χριστός ist hier dasselbe gemeint, einmal im Munde von Heiden, einmal von Juden. Diese Unterscheidung wird auch in der Passionsgeschichte durchgehalten, vgl. 26,63.68 (Juden) mit 27,11.29.37 (Römer). – Dass Herodes den βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων als Χριστός erkennt (2,4), zeigt aber, dass Herodes «die volle Tragweite der Nachricht erkennt» (GIELEN, Konflikt, 30, vgl. KONRADT, Israel, 111).

²²⁵ Allerdings nicht nur dort, sondern fast im ganzen alten Orient, siehe HUNZIKER-RHODEWALD, Hirt, 16–38 und JEREMIAS, ποιμήν, 485.

²²⁶ In unterschiedlichen Wendungen: Num 27,17; 1Kön 22,17 = 2Chr 18,16; Jes 40,11; 53,6; Jer 13,17; 31,10; 50,6; Ez 34,11–15.31; Mi 2,12; 7,14; Sach 10,3; Ps 79,13; 95,7; 100,3; Jdt 11,19; PsSal 17,40; LAB 23,12; 30,5; 31,5; 4Esr 5,18; ApkEl 42,8; 1Hen 89,12ff. In 2Sam 24,17 erscheint das Volk als Herde Davids.

²²⁷ Explizit zwar nur in Gen 48,15; 49,24; Ps 23,1; 80,2. Zieht man aber das Tätigkeitsfeld eines Hirten hinzu, welches oft auf JHWH bezogen wird, so kommen viele weitere Stellen hinzu: Jes 14,30; 40,11; 49,9f; 56,8; Jer 23,3; 31,10; 50,19; Ez 34,11–22; Hos 4,16; Mi 2,12f; 4,6–8; 7,14; Sach 10,3; Ps 2,9 (nur LXX); 23,2–4; 28,9; 68,8; 74,1; 77,21; 78,52f; 79,13; 95,7; 100,3; 121,4; Sir 18,13; LAB 23,12; 28,5; 1Hen 89,16.28.

²²⁸ Jer 3,15; 23,4; Ez 34,23; 37,22.24; Mi 5,3; Sach 13,7; PsSal 17,40f.

²²⁹ Sie werden in den Prophetenbüchern fast gänzlich als *schlechte* Hirten dargestellt: Jes 56,11; Jer 2,8; 3,15; 6,3; 10,21; 12,10; 22,22; 23,1–4; 25,34–36; 50,6; Ez 34,2–10; Sach 10,3.8; 11,5.16f, vgl. auch Jer 49,19; 50,44; 51,23. Ausnahme ist die positive Darstellung von Kyros in Jes 44,28 (nur MT). Für eine neutrale Verwendung der Metapher s. Num 27,17; 1Sam 21,8; 2Sam 7,7 = 1Chr 17,6; Mi 5,4; Nah 3,18; 2Bar 77,13; CD 13,9.

Herde-Metapher auch im Neuen Testament²³¹ und bei frühchristlichen Autoren²³² anzutreffen.

Matthäus verwendet die Hirt-Herde-Metapher stärker als die anderen Evangelisten.²³³ In Mt 2,6 charakterisiert er Jesus zum ersten Mal als Hirten, allerdings nicht zum letzten Mal: In 26,31 (durch Sach 13,7) wird Jesus explizit als Hirt bezeichnet, in 9,36 jammert ihn das Volk, das «wie Schafe ohne Hirten» ist (vgl. 14,14; 15,32), in 10,6 schickt er seine Jünger zu den «verlorenen Schafen des Hauses Israel», dabei sind sie selber Schafe, die «mitten unter Wölfe» geschickt werden (10,16). Auch sich selber sieht Jesus nur zu den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» geschickt (15,24). In Mt 25,32 scheidet Jesus im Weltgericht wie ein Hirt die Schafe von den Böcken.²³⁴

In der Argumentation von Mt 2,1–12 hat die Charakterisierung Jesu als Hirt indirekt zur Folge, dass die jetzigen Hirten – Herodes, Hohenpriester und Älteste des Volkes – kritisiert werden und ihr Führungsanspruch, der an Jesus vorbeigeht, zurückgewiesen wird: Die bisherigen Hirten haben ihr Hirtenamt *nicht* ausgefüllt, deshalb muss ein neuer Hirt an ihre Stelle treten.²³⁵ Dieser Führungskonflikt wird durch das Zitat

²³⁰ David: 2Sam 5,2=1Chr 11,2; Ez 34,23; 37,24; Ps 78,71f, Mose: Jes 63,11 (vgl. LAB 19,3; Philon, Mos. I, 60), Jeremia: Jer 17,16, Sacharja: Sach 11,7. Siehe auch die Stellen oben bei Anm. 228.

²³¹ Allerdings ist nicht mehr Gott, sondern Jesus der Hirt: Mt 2,6; (9,36); 25,32; 26,31; Mk (6,34); 14,27; Joh 10,2.11f.14.16; Hebr 13,20; 1Petr 2,25; 5,4 (hier ἀρχιποίμην), als Lamm in Offb 7,17 (vgl. 14,4). Vgl. auch die positive Aufnahme der Hirtenmetapher in Mt 18,12–14 und Lk 15,4–7; die Hirten in Lk 2,8.15.18.20 sind dagegen Hirten im wörtlichen Sinn. Ebenso wird das Volk mit der Herden-/Schafmetapher bezeichnet, womit sowohl das Gottesvolk (Mt 9,36; 10,6; 15,24; 25,32f; 26,31; Mk 6,34; 14,27; Lk 12,32; Joh 10,1–16.26f), als auch die Kirche (Apg 20,28f; Joh 21,16f; Hebr 13,20; 1Petr 2,25; 5,2f) gemeint ist. Ebenso werden Leiter von Gemeinden als Hirten bezeichnet: Joh 21,16f; Apg 20,28; Eph 4,11; 1Petr 5,2. In Offb 2,27; 12,5; 19,5 geht es um ein Weiden der εἴθη. Vgl. auch Philon, Somn. II, 152–154, wo der νοῦς als Hirt bezeichnet wird.

²³² Jesus als Hirt: 1Clem 16,1; 44,3; 54,2; 57,2; MartPol 19,2b; Barn 5,12 (im Anschluss an Mk 14,24par/Sach 13,7); Clemens v. Alex., Prot. XI,116,1 (= SC 2,184). Gott als Hirt: IgnRöm 9,1; 1Clem 59,4. Gemeindeleiter als Hirten: IgnPhld 2,1. Gemeinde als Herde/Schafe: 1Clem 16,1; 44,3; 54,2; 57,2; 59,4; IgnPhld 2,1; Barn 5,12 (im Anschluss an Mk 14,24par/Sach 13,7); Clemens v. Alex., Paed. I,7,53,2 (= SC 70,206). Vom Glauben abgefallene Menschen als Schafe: Herm vis VI,2,5 – 3,2; EpAp 44.

²³³ Für einen Überblick s. MARTIN, Image, 271–291.

²³⁴ Nicht zur Hirt-Herde-Metapher gehören: Mt 12,11f; 18,12–14 (wörtlicher Sinn); 7,15 (kein Bezug zu Autoritäten, Redewendung). Zu Jesus als Hirt im Matthäusevangelium vgl. MARTIN, Image, 261–301; CHAE, Jesus, 174–244; WILLITTS, Shepherd-King, 95–219.

²³⁵ Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt I, 243: «Jesus, not those Herod has gathered, should lead Israel». Vgl. WILLITTS (Shepherd-King, 98): «[T]he illegitimate and failed leadership of Israel is at the centre of this passage».

aus 2Sam 5,2 besonders offensichtlich: Der Anspruch der Hohenpriester und Schriftgelehrten *des Volkes* (2,4) steht der Hirtentätigkeit *Jesu* über «*mein Volk Israel*» (τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ) diametral entgegen.²³⁶ Nicht sie, sondern der davidische Messias ist der Hirt, *er* wird das Volk Israel weiden. Diese durch Mt 2,6 implizierte Aussage wird hier noch nicht ausgeführt, sondern nur quasi als Ausgangspunkt für die weitere Erzählung festgehalten. Wie sich dieses Weiden durch Jesus konkret zeigt, wird an anderer Stelle ausgeführt (vgl. v. a. 9,36; 10,5f; 15,24).²³⁷

Im Folgenden sollen die bisherigen Ergebnisse kurz zusammengefasst werden: Die Geburtsgeschichte Jesu erzählt nicht nur dessen Geburt, sondern stellt gewissermassen die Leitplanken für die weitere Entfaltung des Konflikts zwischen Jesus und seinen Gegnern, den jüdischen Autoritäten. Diese haben in Mt 2,1–12, vertreten durch die Hohenpriester und die Schriftgelehrten des Volkes, ihren ersten Auftritt. Dabei werden sie sogleich äusserst negativ qualifiziert: Sie freuen sich nicht über die Geburt des Messias, sie lassen sich von Herodes befehligen und geben ihm ihr Wissen um die Prophetien der Schrift preis. Dieses «Detail», nämlich dass die jüdischen Autoritäten *wissen*, wer dieser Jesus ist, ist besonders aussagekräftig: Indem sie Herodes zur Seite stehen, handeln die jüdischen Autoritäten *wider besseres Wissen*, was ihre Schuld nur noch schlimmer macht. In ihrem Drang nach Macht über das Volk verkennen sie den Anspruch der Schrift und handeln nicht nach ihr. In der Geburtserzählung wird somit zum ersten Mal ersichtlich, wie Matthäus die Gegner Jesu abqualifiziert, indem er ihnen ein Schriftzitat in den Mund legt. Die Schrift dient dem narrativen Zweck, das Fehlverhalten der jüdischen Autoritäten aufzudecken. Jesus dagegen wird als Gegenpol eingeführt: Er wird das Volk weiden, er ist der davidische Messias, der legitime König über Israel. Anders Herodes: Er ist wegen seiner Falschheit zu Unrecht König. Er ist als erster böser Charakter, der in der matthäischen Jesusgeschichte erscheint, gewissermassen ein «Vorläufer» der jüdischen Autoritäten. Viele seiner bösen Charaktereigenschaften kehren im Verlauf der Erzählung bei den jüdischen Autoritäten wieder.

²³⁶ PATTE, Mt, 35. Vgl. HEIL, Ezechiel 34, 700.

²³⁷ In diesem Zusammenhang kann Mt 20,25 als Kontrastprogramm dazu gelesen werden. Die ἀρχοντες, zu denen neben Herodes wohl auch die jüdischen Autoritäten zu zählen sind (vgl. Mt 9,18.23 und BAUER, Wörterbuch, 228), weiden das Volk nicht, sondern tun ihm Gewalt an.

3.2.1.2 Das Volk als «verlorene Schafe» (Mt 9,36 und Mt 10,6/15,24)

Nachdem Matthäus Jesus in Mt 5–7 als Lehrer und als «Messias des Wortes» hat auftreten lassen, stellt er ihn in Mt 8f vornehmlich als «Messias der Tat» dar.²³⁸ Jesus heilt (8,3.13.15f; 9,6.22.29f), treibt Geister und Dämonen aus (8,15.32; 9,32f), herrscht über die Natur (8,26), isst mit Sündern (9,9–13), und erweckt sogar ein totes Mädchen wieder zum Leben (9,25). Mt 9,35 fasst sowohl die Lehre, wie auch die Taten Jesu zusammen und bildet den Abschluss dieses Abschnitts.²³⁹ Mt 9,36f ist somit der Ausgangspunkt für die darauf folgende Aussendungsrede Mt 10,1–42, welche an die zwölf Jünger gerichtet ist (10,2–4.5a): Jesus hat Mitleid²⁴⁰ mit den Menschenmengen, weil sie «geplagt und darniederliegend»²⁴¹ sind «wie Schafe, die keinen Hirten haben».²⁴² Danach bedauert Jesus die wenigen Arbeiter in der grossen Ernte und fordert die Jünger auf, um mehr Arbeiter zu bitten (9,37f).

Matthäus hat das Motiv des Mitleids Jesu über die «Schafe, die keinen Hirten haben» zwar von Markus übernommen, es aber aus Mk 6,34 vorgezogen und an Mk 6,6 angehängt, d. h. das Mitleid mit dem Volk ohne Hirten steht bei Matthäus vor der Aussendungsrede, bei Markus vor der Speisung der Fünftausend. Damit macht Matthäus klar, dass er die Aussendung der Jünger, die Zuwendung zu den «verlorenen Schafen» (10,6) als Werk der Barmherzigkeit versteht.²⁴³ Zudem bereitet Matthäus so die explizite Aussendungsformel Mt 10,5f vor.

Matthäus beschreibt dort die Menge, welche Jesus bemitleidet, mit der Wendung «Schafe, die keinen Hirten mehr haben». Sie stammt aus dem Alten Testament.²⁴⁴

²³⁸ Die Begriffe in Guillemets stammen aus SCHNIEWIND, Mt, 37, resp. 106.

²³⁹ Dies wird durch die fast wörtliche Übereinstimmung von Mt 9,35 mit 4,23 unterstrichen.

²⁴⁰ Das Verb *σπλαγγίζομαι* kommt im Neuen Testament nur bei den Synoptikern vor (12×). Es bedeutet eine starke Gefühlsregung der Barmherzigkeit, welche analog zu den Testamenten der zwölf Patriarchen auf Gott bezogen ist (Test-Seb 4,2; 6,4; 7,1f; 8,1.3f, in LXX so nur in Spr 17,5). Ausserhalb von Gleichnissen wird es bei den Synoptikern nur auf Jesus bezogen (bei Matthäus: 14,14; 15,32 und 20,34) und unterstreicht seine Messianität. Vgl. KÖSTER, *σπλάγγιον*, 551–554.

²⁴¹ Das passive Part. perf. *ἐσκυλμένοι* «geplagt» (von *σκύλλω* «ermüden», «plagen») ist für die ganze Antike *nur* hier in Mt 9,36 belegt. *ἐρριμμένοι* ist das passive Part. perf. von *ρίπτω* «werfen» und wird in der LXX fast ausschliesslich für Tote verwendet, die «weggeworfen» oder «zu Boden geworfen» wurden, s. Richt 15,15; 1Kön 13,24f.28; Jdt 6,13; 14,15; Tob 1,17; 1Makk 11,4; Ps 87,6; Jes 33,12; Jer 14,16; 43,30; Bar 6,70, vgl. Bar 2,25; Ez 38,11.

²⁴² Zu dieser häufigen Wendung im Alten Testament (Num 27,17; 1Kön 22,17; 2Chr 18,16; Jdt 11,19; Ez 34,5, vgl. Josephus, Ant. 8,404; 2Bar 77,13) siehe unten S. 123.

²⁴³ LUCK, Mt, 123.

In Num 27,15–17 bittet Mose JHWH um einen Nachfolger für sich, damit die «Gemeinschaft JHWHs nicht wie Schafe ohne Hirten» sein müsse.²⁴⁵ In 1Kön 22,17 sieht der Prophet Micha voraus, dass «ganz Israel» verstreut sein werde «wie eine Herde ohne Hirten» (ὡς ποιμνιον, ᾧ οὐκ ἔστιν ποιμήν), wenn der König Ahab in den Kampf ziehen wird.²⁴⁶ Als Judith Holofernes, dem Heerführer Nebukadnezars, den Sieg gegen die Israeliten vorgaukelte, sprach sie davon, dass er sie wegführen würde «wie Schafe, die keinen Hirten haben» (ὡς πρόβατα, οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν, Jdt 11,19).

In allen diesen drei Stellen (in Jdt 11,19 etwas weniger ausgeprägt) geht es darum, dass das Volk ohne Führung verloren ist. Die Hirten sind also deutlich auf die Führenden in Israel zu beziehen. In Mt 9,36 ist dies mitzuhören: Wenn Jesus die Volksmengen bemitleidet, weil sie «wie Schafe ohne Hirten» sind, dann ist damit eine Kritik an den jüdischen Autoritäten impliziert.²⁴⁷ Sie, die eigentlich Hirten sein sollen, erfüllen ihre Aufgabe nicht. Deswegen ist das Volk nun hirtelos und leidet Not. Der Singular ποιμήν lässt nicht direkt an die jüdischen Autoritäten denken,²⁴⁸ sondern von Mt 2,6 her eher an Jesus: Er ist der wahre Hirt,²⁴⁹ der «Israel weiden wird». Was in 2,6 noch eher unterbestimmt war, was mit Weiden des Volkes Israel genau gemeint ist, wird nun konkreter: Als Hirt nimmt sich Jesus der Not des Volkes an, wobei im Kontext an die Heilungen von Mt 8f zu denken ist.²⁵⁰

In diesem Zusammenhang ist noch auf weitere Texte aus dem Alten Testament zu verweisen. Die beiden Elemente Heilung und Kritik an den Hirten kommen nämlich in Ez 34 und Jer 23,1–4 sehr prominent vor:

Ez 34 stellt in der Kritik des Propheten Ezechiel an den Führenden Israels eine wichtige Passage dar:²⁵¹ Der Prophet geißelt darin die «Hirten Israels» (34,2), die nur sich selbst statt ihre Schafe weiden (34,2), die Schafe ausnutzen (34,3) und sich nicht um sie kümmern (34,4). Als Folge ist das Volk zerstreut, «weil es keinen Hirten hatte» (διὰ τὸ μὴ εἶναι ποιμένας, 34,5), aber niemand suchte nach

²⁴⁴ Vgl. die Hirt-Herde-Metapher oben S. 119f.

²⁴⁵ LXX Num 27,17: ὡσεὶ πρόβατα, οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν, MT: וְלֹא תִהְיֶה עֲרֵת וְיִשְׂרָאֵל כְּצֹאֵן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה.

²⁴⁶ Vgl. auch die Parallelstelle 2Chr 18,16: ὡς πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν.

²⁴⁷ In diesem Sinne auch DAVIES/ALLISON, Mt II, 148.167.196f; TURNER, Mt, 263; FRANCE, Mt, KEENER, Mt, 309; REPSCHINSKI, Stories, 301f; NOLLAND, Mt, 407; FIEDLER, Mt, 227f; CHAE, Jesus, 210f; WILLITTS, Shepherd-King, 97f. Anders LUZ, Mt II, 81.

²⁴⁸ So zurecht festgestellt von LUZ, Mt II, 81.

²⁴⁹ Vgl. auch die beiden anderen Vorkommen von ποιμήν bei Matthäus (25,32; 26,31), welche jeweils klar auf Jesus bezogen sind.

²⁵⁰ Zudem hat die Bezeichnung «Hirt» messianisches Kolorit (vgl. 2,6 und die Stellen bei Anm. 228, S. 119) und DAVIES/ALLISON (Mt II, 148) vermuten, dass Jesus hier mit dem Weiden der Herde einen mosaischen Dienst übernimmt.

²⁵¹ Zum Ganzen s. DUGUID, Ezechiel.

ihm (34,6). Deshalb wird JHWH eingreifen, sich selbst für die Schafe einsetzen und ihr Hirt sein (34,7-16). Er wird auch unter den Schafen für Recht sorgen (34,17-22) und David als neuen Hirten einsetzen (34,23-31). Das Hirtenamt wird in Ez 34 nicht abgeschafft, sondern nur neu – und besser – gefüllt. Dieses Moment ist auch in Jer 23,1-4 sichtbar: Es wird Kritik an den bestehenden Hirten geäußert (23,1), worauf angekündigt wird, dass JHWH eingreifen wird, indem er sich gegen die bösen Hirten wendet, für die vernachlässigten Schafe Partei ergreift (23,2f) und schliesslich neue Hirten einsetzen wird (23,4).

Wie in Ez 34 und Jer 23,1-4 geht es auch bei Matthäus nicht um eine Abschaffung des Hirtenamtes an sich, sondern um die Einsetzung eines guten Hirten, der sein Amt richtig ausführt. Dies wird deutlich an den Vorwürfen, die in den alttestamentlichen Vorlagen gegen die alten Hirten erhoben werden: Ihnen wird vorgeworfen, ihre Schafe zu zerstreuen (Jer 23,1f; Ez 34,5f), sie hinauszutreiben (Jer 23,2, vgl. LXX Jer 27,6) und vor allem, dass sie sich nicht um sie kümmern (Ez 34,2-6; Jer 23,2). Diese Vergehen der Hirten bei Ezechiel und Jeremia werden bei Matthäus indirekt wachgerufen durch die Feststellung, dass das Volk «geplagt und darniederliegend» war «wie Schafe, die keinen Hirten haben» (9,36). Die jüdischen Autoritäten des Matthäusevangeliums werden implizit in eine Reihe gestellt mit diesen alttestamentlichen, schlechten Hirten und tragen die gleiche Schuld: Die jüdischen Autoritäten des Matthäusevangeliums haben sich die gleichen Vergehen und Vernachlässigungen zu Schulden kommen lassen wie die schlechten Hirten bei Ezechiel und Jeremia. Jesus hingegen stellt die Antithese zu all diesen schlechten Hirten dar: Er kümmert sich um die Menschen (Lehre, Jüngerberufung), geht zu den Ausgegrenzten (9,10; 11,19), sucht das Verlorene (15,24, vgl. 10,6; 18,12-14), heilt die Kranken (s. neben den vielen Einzelheilungen die summarischen Formeln in 4,23f; 8,16; 9,35; 14,35f; 15,30), sättigt das Volk (14,13-21; 15,32-38), weckt sogar Tote auf (9,25) und gibt sich letztlich selbst hin (16,21; 17,22f; 20,18f, 26,28 vgl. 1,21). Als neuer Hirt tut Jesus alles das, was die schlechten Hirten in Ez 34,2-5 versäumt hatten, und stellt insofern eine Erfüllung von Ez 34,16 dar.²⁵² Dabei liegt ein besonderer Akzent auf dem Heilen von Krankheiten und Gebrechen, so dass nun deutlich wird, dass sich mit Mt 9,36 die in 2,6 noch unterbestimmt gebliebene Hirtentätigkeit nun inhaltlich füllt: Als Hirt ist Jesus in erster Linie ein Heiler.

Dies hatte sich schon in der kurzen Analyse zu Jesus als Davidsson gezeigt (s. o. S. 116). Dem ist noch anzufügen, dass Matthäus in Mt 8,17 Jes 53²⁵³ anders als andere neutestamentliche Autoren nicht auf die stellver-

²⁵² Vgl. CHAE, Jesus, 211: «Jesus' activities among the crowd thus echo YHWH's indictments upon Israel's false shepherds who neither seek nor heal».

trete Sündenvergebung,²⁵⁴ sondern auf die physischen Heilungen Jesu bezieht. Damit ist ausweislich Mt 9,2–8 nicht gesagt, dass bei Matthäus diese beiden Dinge nichts miteinander zu tun haben,²⁵⁵ doch zeigen sie, dass Matthäus Jesus nicht nur als Heiler im übertragenen Sinn versteht. Dies unterscheidet ihn von der Tradition, besonders wenn Heilungen und die Hirtenmetaphorik zusammen vorkommen: Während im Alten Testament und in Qumrantexten Heilungen – durch JHWH, David oder Anführer im Allgemeinen – immer nur im übertragenen Sinn stattfinden,²⁵⁶ sind es bei Matthäus tatsächliche Heilungen. Diese äusserlich erkennbaren Heilungen erweisen ihn als endzeitlichen Hirten und Stellvertreter JHWHs.²⁵⁷

Wie wichtig die Funktion Jesu als Heiler ist, lässt sich des Weiteren im Blick auf die Aussendung der Jünger in Mt 10,5ff und am summarisch vorangestellten Eröffnungssatz in Mt 10,1 zeigen. Jesus schickt seine Jünger aus mit dem Auftrag zu verkünden, dass das Himmelreich nahe herbeigekommen sei (10,7).²⁵⁸ Dieser Verkündigungsauftrag wird in Mt 10,8 dahingehend ausgeweitet, dass es neben der Predigt stark um die Heilung der physischen Leiden der Menschen geht (von Krankheit, Tod und Besessenheit) analog zum Dienst Jesu (4,23; 9,35). Die Ausrüstung dafür haben die Jünger schon in Mt 10,1 erhalten. Die Jünger sollen also genau jene Werke tun, welche Jesus schon getan hat und noch tut. Der Auftrag, zu den «verlorenen Schafen des Hauses Israels» (10,6/15,24) zu gehen, knüpft an die Hirt-Herde-Metapher an und zeigt, dass damit die Hirtenrolle Jesu auf die Jünger übertragen wird.²⁵⁹ Diese füllen sie in erster Li-

²⁵³ Matthäus übersetzt Jes 53,4 direkt aus einem hebräischen Text, von der LXX weicht er stark ab, vgl. die Analysen bei GUNDRY, Use, 111; MENKEN, Source, 313–327 (er geht davon aus, dass nicht Matthäus übersetzt hat, sondern die Übersetzung aus einer revidierten LXX-Fassung stammt); DAVIES/ALLISON, Mt II, 37f.

²⁵⁴ Jesus nimmt die Krankheit weg ohne sie (sichtlich) auf sich zu nehmen. So aber in 1Petr 2,21–25 (s. dazu BREYTENBACH, Christus, 447–449) und Röm 4,25.

²⁵⁵ Vgl. KONRADT, Israel, 51: «Die Heilung von Krankheiten bedeutet für Matthäus auch die Behebung von Auswirkungen der Sünden».

²⁵⁶ AT: LXX Dtn 30,3; Jes 30,26; 53,5; 61,1; Hos, 11,3; LXX Sach 10,2; 11,16; Ps 147,3; Hiob 5,18 u. a. Qumran: 1Q34 II; CD 13,9f (nimmt auf Hos 5,11 Bezug); CD 12,4f. Ausnahmen sind 4Q521; 2Bar 73,2.

²⁵⁷ MARTIN, Image, 277.

²⁵⁸ Darin überschneidet sich die Botschaft der Jünger mit jener des Täufers (3,2) und mit Jesu eigener Botschaft (4,17).

²⁵⁹ Die dem Matthäus eigentümliche Wendung τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ in 10,5 (u. 15,24) hat in LXX Jer 50,6 einen deutlichen Anklang: πρόβατα ἀπολωλότα ἐγενήθη ὁ λαός μου. Bei Jeremia steht dies im Zusammenhang erneuter Hirtenkritik: Die Schafe sind deshalb verloren, weil ihre Hirten sie irreführten. Bedenkt man diesen Kontext für Mt 9,36, wo neben Ez 34 auch Jer 23,1–4

nie durch die Heilungen aus.²⁶⁰ Dass in Mt 10,16 die Jünger und nicht wie noch in Mt 9,36 das Volk als «Schafe» erscheinen, ist zwar auf den ersten Blick neu, widerspricht dem Gesagten aber nicht. Mit der neuen Verwendung der Metapher werden die Jünger dem geplagten Volk angeglichen: Auch sie leiden unter den jüdischen Autoritäten.²⁶¹

Exkurs: Das Verhältnis von Mt 10,5f zu Mt 28,18b–20

In Mt 10 sendet Jesus seine Jünger aus mit dem Befehl, nicht zu den Heiden zu gehen, und in keine samaritanische Stadt hineinzugehen (10,5),²⁶² stattdessen schickt er sie zu den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» (10,6). In Mt 15,24 gibt Jesus seinen Jüngern, die ihn auffordern, die schreiende Kanaanäerin wegzuschicken, mit den identischen Worten zur Antwort, er sei nur zu den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» gesandt, d. h. nicht für diese Frau zuständig. Dieser deutlichen Fixierung Jesu und seiner Jünger auf Israel steht aber der Schluss des Evangeliums entgegen. Auf einem Berg in Galiläa schickt Jesus seine Jünger zu «allen Völkern» (πάντα τὰ ἔθνη), um sie zu Jüngern zu machen, zu taufen und zu lehren (28,19f). Diese sich widersprechenden Aussagen verlangen nach einer Klärung: Wie verhalten sie sich zueinander?

Es bieten sich zwei Möglichkeiten an:²⁶³ Die erste rechnet mit einem *geschichtlichen* Nacheinander. Somit wäre die Israelmission einer ersten, mit Mt 28,19 abgeschlossenen Phase, die Völkermission einer zweiten, noch andauernden Phase zuzurechnen. Diese, mit vielen Unterformen²⁶⁴ existierende Möglichkeit hat v. a. zwei Schwachpunkte: Zum einen kann damit nicht schlüssig erklärt werden, weshalb Matthäus eine historische Situation in die Aussendungsrede aufgenommen hat, die für seine nachösterliche Gemeinde keine Relevanz mehr haben soll, wäh-

wachgerufen wird, wird die Hirtenkritik jeremianischer Färbung noch deutlicher erkennbar.

²⁶⁰ Vgl. MARTIN, *Image*, 278: «[T]he shepherd role, now possessed by the apostles, consists in physical healings as part of the message that the kingdom of God has come».

²⁶¹ Vgl. dazu GUNDRY, *Mt*, 191; DAVIES/ALLISON, *Mt II*, 180.

²⁶² Der Genitiv εἰς ὃδον ἐθνῶν ist als Genitiv der Richtung zu übersetzen: «der Weg zu den Heiden», s. BDR §166,2.

²⁶³ Für einen Überblick vgl. VON DOBBELER, *Restitution*, 21–28; LUZ, *Mt II*, 91–93; KONRADT, *Israel*, 334–347. Zur Frage, ob Mt 10,5f und 28,19 auf innergemeindliche Differenzen hinweisen, vgl. BROWN, *Representation*, 21–32.

²⁶⁴ Siehe VON DOBBELER, *Restitution*, 21f. Diese These wird z. B. vertreten von HILL, *Use*, 113.

rend der Rest der Rede durchaus für die Gegenwart transparent bleibt.²⁶⁵ Zum anderen spricht Mt 10,23 deutlich gegen die Annahme, dass die Israelmission für Matthäus eine abgeschlossene Epoche darstellt.

Eine zweite Erklärungsmöglichkeit geht von einem *heilsgeschichtlichen* Nacheinander aus. Für diese Möglichkeit gibt es zwei Spielarten: Die erste erklärt das heilsgeschichtliche Nacheinander als Substitution, d. h. die Kirche tritt an die Stelle Israels. Vertreter dieser Ansicht ist z. B. U. Luz. Für ihn enthält das Matthäusevangelium an dieser Stelle einen «Bruch».²⁶⁶ Mt 28,19a deutet gegenüber 10,5 eine «Kehrtwendung» an: Die Kirche ersetze Israel und daher sei Israel nicht mehr in den εἶθνη enthalten.²⁶⁷ Eine so oder ähnlich ausgestaltete Ersetzungstheologie ist immer wieder vertreten worden.²⁶⁸ Die Frage, weshalb Matthäus dann aber überhaupt noch über Jesu und der Jünger Sendung exklusiv zu Israel berichtet, wird mit einem Verweis auf die Schuld oder sogar Verwerfung Israels beantwortet.²⁶⁹ Die zweite Spielart will das heilsgeschichtliche Nacheinander als Ausweitung verstehen.²⁷⁰ Demnach bedeutet Mt 28,19 eine Erweiterung der Missionsadressaten, wobei der innere Kern immer Israel bleibt, also nicht abgelöst wird.²⁷¹ In jüngerer Zeit hat A. von Dobbeler vorgeschlagen, die beiden Missionsbefehle Mt 10,5f und 28,19 nicht nach ihren Adressaten, sondern nach ihrem Inhalt zu bewerten.²⁷² Dem-

²⁶⁵ Vgl. dazu LUZ, Mt II, 75.

²⁶⁶ LUZ, Mt I, 91.

²⁶⁷ LUZ, Mt II, 93, vgl. DERS., Jesusgeschichte, 30: «[D]ie Israelmission [war] gescheitert». In Mt IV, 451 schwächt Luz seine Meinung in Bezug auf die Heidenmission etwas ab: «Er [Matthäus] schliesst eine weitere Israelmission zwar nicht explizit aus, aber grosse Hoffnungen verbindet Matthäus damit wohl nicht mehr».

²⁶⁸ WALKER, Heilsgeschichte, 145; HARE, Theme, 152–162; LANGE, Erscheinen, 177; TRILLING, Israel, 65.87f; FELDMEIERS, Matthäusevangelium, 88f. Überdeutlich PARK, Mission Discourse, 132: «The Jewish religion, for Mt, is a failure», vgl. 178–186.

²⁶⁹ Mt 21,43 und 27,25 sind in dieser Beweisführung dann jeweils zentrale Stellen. Dass diese aber auch anders als in mit Hilfe der Substitutionstheologie ausgelegt werden können, zeigen u. a. GUNDRY, Mt, 430; DAVIES/ALLISON, Mt III, 186.592; SALDARINI, Community, 58–61; VON DOBBELER, Restitution, 25f; NOLLAND, Mt, 1178; KONRADT, Israel, 187–200.166–180; TURNER, Mt, 516.656; KEENER, Mt, 671.

²⁷⁰ So z. B. CHAE, Jesus, 215 «it is likely that the seemingly contradictory verses can best be understood in terms of subsequent stages in accordance to *Heilsgeschichte*» (Hervorhebung im Original), allerdings verbunden mit der These des «Zwei-Hirten-Schemas», wo vorösterlich (10,6) Jesus (anstelle von JHWH) für Israel Hirt ist (Ez 34,1–16) und nachösterlich (28,19f) als davidischer Hirt für die Völker (Ez 34,23f; 37,24f) auftritt (a. a. O., 216).

²⁷¹ F. HAHN (Verständnis, 111) braucht zur Veranschaulichung das eingängige Bild von zwei konzentrischen Kreisen: Der innere Kreis, Israel, ist die Voraussetzung für das Heil des äusseren Kreises, der Völkerwelt.

nach gehe es im Blick auf Israel «um die Restitution des Volkes, im Blick auf die Heidenwelt um die Bekehrung zu dem lebendigen Gott». Die beiden Missionsbefehle sind für ihn daher «in komplementärer Weise Ausdruck der einen messianischen Sendung Jesu und seiner Jünger».²⁷³

Alle diese Erklärungsmodelle müssen sich am Text bewähren. Dabei wird bald deutlich, dass es in der Erzählung des Matthäusevangeliums zwei Phasen des Wirkens Jesu gibt: eine vor- und eine nachösterliche. Die Absage an die Heiden, bzw. die Konzentration auf Israel in Mt 10,5²⁷⁴ und Mt 15,24 gehört zu Jesu vorösterlichem, der Befehl, zu «allen Völkern» zu gehen, zu Jesu nachösterlichem Wirken. Dazwischen setzen die Kreuzigung und Auferstehung als eschatologische Ereignisse ganz neue Vorzeichen. Insofern setzt die erste Möglichkeit zur Erklärung vom Verhältnis von Mt 10,5f zu Mt 28,18b–20 mit der Annahme von zwei geschichtlichen Phasen richtig an. Diese Phasen sind allerdings verwoben und greifen ineinander, da zwar Jesus erst nach Kreuzigung und Auferstehung seine Jünger zu den Heiden schickt,²⁷⁵ es aber für eine Öffnung hin zu den Völkern schon vorher im Evangelium Anzeichen gibt: So wird Jesus in Mt 1,1 nicht nur als Sohn Davids, sondern auch als Sohn Abrahams bezeichnet, was über die Abrahamsverheissung in Gen 12,3 darauf hindeutet, dass in diesem jüdischen (!) Messias Jesus nicht nur Israel, sondern auch die Heiden gesegnet werden sollen. Die vier Frauen neben Maria im Stammbaum,²⁷⁶ die heidnischen Magier in der Geburtsgeschichte, der Glaube des römischen Hauptmanns (8,10), Jesu kurzer Ausflug nach Gadara (8,28–34) und nicht zuletzt die Heilung der Tochter der kanaanäischen Frau (15,28) weisen proleptisch auf die Öffnung gegen-

²⁷² VON DOBBELER, Restitution, 18–44.

²⁷³ Beide Zitate: VON DOBBELER, Restitution, 41.

²⁷⁴ In Mt 10,6 ist οἴκου Ἰσραήλ analog zu den ἔθνη in Mt 10,5 epexegetisch zu verstehen: Ganz Israel ist gemeint, wie auch alle «Heiden» gemeint sind (so auch LUZ, Mt II, 90; DAVIES/ALLISON, Mt II, 167). Anders VON DOBBELER (Restitution, 29f), der die Wendung partitiv versteht: Für ihn sind nur jene in Israel gemeint, «die unter einer Führungsschicht zu leiden haben, die dem Volk die Haut abzieht [...], es niederwirft und verschmachten lässt» (a. a. O., 30), ähnlich NOLLAND, Mt, 416.

²⁷⁵ Die Interpretation (z. B. bei SAND, Mt, 220), Matthäus hatte ähnlich wie Paulus das Schema «Juden zuerst, dann die Heiden» im Sinn (Röm 1,16; 2,9.10; 1Kor 9,20f), nimmt die Spitze der Aussage, da Matthäus in Mt 15,24 das πρῶτον aus Mk 7,27 streicht. Es ist eher das Gegenteil gemeint: Geht *nur* bzw. *stattdessen* (10,6) zum Haus Israel.

²⁷⁶ Diese Frauen, Tamar (1,3), Rahab, Rut (1,5), Frau des Uria (= Batseba) (1,6) können alle, bzw. z. T. als Heidinnen verstanden werden, vgl. LUZ, Mt I, 135; NOLLAND, Women, 527–539; NOWELL, Jesus' Great-Grandmothers, 1–15; WEREN, Women, 288–305.

über den Heiden hin. Andersherum weist die besondere Hinwendung Jesu als Sohn Davids zu Israel²⁷⁷ auf die Bundestreue Gottes zu seinem erwählten Volk hin.²⁷⁸

Mit der Heidenmission, die in der frühen Kirche sicher nicht vor der Auferstehung Jesu begonnen hat (vgl. Röm 15,8f), wird also auch im Matthäusevangelium ein neues Kapitel aufgeschlagen. Die Frage ist, ob dies auch das Ende des Vorherigen, der Israelmission, bedeutet. Wie oben schon kurz erwähnt, steht dieser Ansicht Mt 10,23 gegenüber, wo Jesus seine Jünger unterrichtet, dass sie mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen würden vor der Parusie. Zudem steht nirgendwo explizit, dass die Ausweitung der Mission auf «alle Völker» gleichzeitig das Ende der Israelmission bedeutet. Es darf deswegen angenommen werden, dass mit dem Befehl Jesu zur Mission an «allen Völkern» jene an Israel nicht aufgehört hat, sondern bestehen bleibt. Mt 28,18b–20, die Aussendung zu «allen Völkern», hebt demnach nicht die Sendung zu Israel (10,6,) auf, sondern nur das Verbot, zu den Heiden zu gehen (10,5).²⁷⁹ Israel verliert seinen Status als erstberufenes Volk nicht.²⁸⁰

3.2.2 Die jüdischen Autoritäten fürchten sich vor dem Volk

Matthäus führt seine Darstellung der jüdischen Autoritäten, welche gegenüber dem Volk versagen, in Jerusalem weiter. In der Auseinandersetzung mit Jesus über die Frage seiner Vollmacht (Mt 21,23–27) wollen die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes Jesu Frage nach der Art der Johannestaufe nicht beantworten, weil sie Bedenken haben, bei der falschen Antwort «die Menge fürchten» zu müssen. In ihrer Furcht vor der Menge gleichen sie Herodes, der Johannes den Täufer gerne getötet hätte, aber «die Menge fürchtete» (14,5). Wie schon in Mt 2,4 stehen sie damit in einer Linie mit dem bösen Herrscher. Das Taktieren der jüdischen Autoritäten in Mt 21,25f zeigt deutlich, dass sie die Taufe des Johannes als *nicht* vom Himmel stammend erachten (vgl. 21,32), anders als die Menge, welche den Täufer für einen Propheten hält. Die Szene wiederholt sich nur wenig später, als die jüdischen Autoritäten – diesmal die Hohenpriester und die Pharisäer – nach dem Gleichnis über die bösen Weinbergpächter merken, dass sie gemeint sind. Sie wollen Jesus deswegen ergreifen, tun es aber nicht, weil sie «die Mengen fürchteten»

²⁷⁷ Vgl. neben Mt 10,5f/15,24 auch 1,21; 4,23.

²⁷⁸ Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt II, 168, ähnlich NOLLAND, Mt, 416.

²⁷⁹ KEENER, Mt, 701; KONRADT, Israel, 340 Anm. 286; 348; FRANCE, Mt, 1114f.

²⁸⁰ LUCK, Mt, 126; HAGNER, Mt II, 887.

(21,45f). Diese erachten Jesus als Propheten, die Hohenpriester und Pharisäer tun dies aber offensichtlich nicht. Wiederum hält sie die Furcht vor dem Volk davor zurück, das zu tun, was sie wollen, weil es nicht im Einklang mit der Volksmeinung ist. Die jüdischen Autoritäten legen in beiden Fällen ein heuchlerisches Verhalten an den Tag, welches von Matthäus beinahe satirisch aufgebaut wird: Sie glauben zwar weder an den Täufer noch an Jesus (21,25f.45f), geben dann aber in Mt 22,16 vor zu wissen, dass Jesus sich von niemandem beeinflussen lässt.²⁸¹ Dies ist zwar wahr, doch erkennt Jesus ihren Hintergedanken schnell und bezeichnet sie als «Heuchler» (22,18). Als solche stehen sie den Jüngern, die glauben (21,21f), und dem Volk, das Jesus und den Täufer für Propheten hält, diametral entgegen.

Die jüdischen Autoritäten fürchten allerdings nicht in erster Linie das Volk, sondern ihren Machtverlust gegenüber dem Volk, welcher eintreten würde, falls das Volk Jesus von Nazareth folgt. Die jüdischen Autoritäten verfolgen ihre Machtgelüste, obwohl sie gemäss der Darstellung des Matthäus die Wahrheit kennen (22,16). Ihre Gier nach Macht über das Volk lässt sie für die Wahrheit erblinden und sie letztendlich buchstäblich über Leichen gehen. Darin gleichen sie den von den Propheten geisselten Führern Israels: Jesaja beklagt, dass die Anführer das Volk ausnehmen (Jes 1,23a; 56,10f), das Recht nicht walten lassen (1,23b; 10,1f), das Volk schlecht führen (9,15) und nicht Fürsorge leisten für das Volk (3,12–15; 10,2). Ähnlich schimpft Jeremia, dass die Führenden Israels sich auf Kosten des Volkes bereichern (Jer 6,13; 8,10), das Volk ausnutzen (22,13f.17), sich nicht um das Volk kümmern (23,2) und sich dabei fälschlicherweise in Sicherheit wähnen (23,9–32).²⁸² Ohne dass hier nun eine explizite Bezugnahme auf einen der erwähnten Texte behauptet wird, lassen sich die von Matthäus porträtierten jüdischen Autoritäten in ihrer Furcht vor Machtverlust in die ihnen vorausgehenden Adressaten der prophetischen Kritik einzeichnen. Abgesehen vom Vorwurf der falschen Kultpraxis²⁸³ erfüllen die jüdischen Autoritäten alle Merkmale einer machtgierigen Gruppe, welche alles dafür tut, ihren Einfluss auf das Volk zu behalten.

²⁸¹ Nur schon die Anrede Jesu als «Lehrer» weist die jüdischen Autoritäten (hier Anhänger der Pharisäer und die Herodianer) als Gegner Jesu aus. Διδάσκαλος wird abgesehen von Eigenbezeichnungen Jesu (10,24.25; 23,8; 26,18) nur von den Gegnern Jesu (8,19; 9,11; 12,38; 17,24; 22,16.24.36) und von Menschen, die Jesus nicht nachfolgen (19,16), verwendet. Vgl. Anm. 6, S. 71 und Kap. 3. 1. 6, S. 104.

²⁸² Vgl. weitere einschlägige Stellen: Ez 34,2–6; Am 2,7; Zef 1,9.

²⁸³ Z. B. Jes 43,27; 57,5–13; Jer 2,26; 6,15; 19,2–6.

3.2.3 Zusammenfassung

Ein wichtiger Teil der matthäischen Darstellung der jüdischen Autoritäten besteht im Erweis dessen, dass sie ihre Aufgaben gegenüber dem Volk nicht wahrnehmen. Um dieses Ziel zu erreichen, stellt Matthäus Jesus, die jüdischen Autoritäten und das Volk ab der Geburtserzählung mit Hilfe der Hirt-Herde-Metapher vor. Diese entfaltet er im Laufe der Erzählung: In Mt 2,6 wird Jesus zwar als Hirt des Volkes Israel eingeführt, doch erst in Mt 9,36/10,5f wird expliziert, was damit gemeint ist: Der Hirtendienst Jesu realisiert sich nach Matthäus in der konkreten Hilfe für die Verlorenen und Schutzlosen Israels. Mit der Stilisierung Jesu zum Hirten geht implizit einher, dass die «alten» Hirten, die jüdischen Autoritäten, ihre Aufgabe nicht wahrgenommen haben. Dies wurde v. a. im Blick auf Jer 23 und Ez 34 deutlich. Als ob diese Versäumnisse der jüdischen Autoritäten nicht schon genug wären, macht das Detail, dass Matthäus die Prophetie in Mt 2,6 in den Mund der Hohenpriester und Schriftgelehrten legt, deutlich, dass diese von Anfang an wissen, wer Jesus ist. Ihre Opposition erfolgt deshalb wider besseres Wissen. Dies wird zudem durch ihre Furcht vor dem Volk unterstrichen, der die Angst vor Machtverlust zugrunde liegt.

3.3 *Das feindliche Verhalten der jüdischen Autoritäten gegen Jesus*

Wie bisher dargelegt, zeigt sich das Versagen der jüdischen Autoritäten im Matthäusevangelium einerseits darin, dass sie sich in Fragen des Gesetzes nicht bewandert sind, d. h. die Schrift nicht verstehen, sie nicht kennen und wenn doch, sie nicht befolgen, und darin, dass sie in der praktischen Lebensführung den von der Schrift formulierten Standards nicht nachkommen (Kap. 3.1). Andererseits zeigt sich das Fehlverhalten der jüdischen Autoritäten darin, dass sie ihrer von Gott übertragenen Leitungsfunktion als Hirten für das Volk nicht gerecht werden (Kap. 3.2). In diesem dritten Unterkapitel soll nun ein weiterer Aspekt des schädlichen Tuns der jüdischen Autoritäten zur Sprache kommen: ihr feindliches Verhalten *gegen Jesus*. Da dieses sich über das ganze Evangelium erstreckt, orientiert sich die Gliederung der behandelten Textpassagen in diesem Unterkapitel ganz grob am Aufriss der matthäischen Erzählstruktur: die Geburtserzählung, die Zeit vor der Passion, die Passion selber und die Zeit nach der Passion. Dieses Vorgehen hat fast notgedrungen zur Folge, dass in diesem Unterkapitel gewisse Themen und Texte aus

den vorangehenden Kapiteln wieder aufgenommen werden, bzw. auf sie verwiesen werden muss. Doch nicht nur die Gliederung macht diese Doppelungen nötig, auch der in diesem Unterkapitel gewählte, spezielle Fokus auf das feindliche Verhalten der Autoritäten *gegen Jesus* bedingt, einige der schon behandelten Texte auf diese andere Perspektive hin neu zu befragen.

3.3.1 Die Geburtserzählung

3.3.1.1 *Allianz mit dem bösen König Herodes und bedrohliche Preisgabe von Schriftkenntnis (Mt 2,3–6)*

Die Geburtsgeschichte Jesu Mt 2,1–12 ist geprägt von einem fein erzählten Konflikt zwischen dem alten und dem neuen König der Juden.²⁸⁴ Der alte König ist bestürzt über die Nachricht der Magier, dass ein neuer König der Juden geboren wurde und sie gekommen sind, ihn anzubeten. Dass nicht nur Herodes, sondern «die ganze Stadt mit ihm» erschrickt, zeigt, dass auch die Stadt Jerusalem in auf seiner, d. h. der «bösen» Seite steht.²⁸⁵ Mit Mt 2,3 ist damit die Allianz der Stadt mit dem bösen König schon zementiert. So ist es nicht verwunderlich, dass beim ersten (und gleichzeitig letzten) direkten Kontakt zwischen Jesus und Jerusalem in Mt 21,10 wiederum die «ganze Stadt» bebt und ihn nicht willkommen heisst.²⁸⁶ Jerusalems Abneigung gegen den neuen König bleibt im ganzen Matthäusevangelium bestehen, bis schliesslich Jesus in Jerusalem stirbt.

Im Verlauf der Geburtserzählung folgen die jüdischen Autoritäten dem schlechten Beispiel der Stadt sogleich: In Mt 2,4 stehen sie auf den Ruf des Herodes hin ihm gehorsamst zu Diensten und bringen mit ihrer freimütigen Darlegung ihrer Schriftkenntnis das Messiaskind Jesus in Lebensgefahr. Noch genauer gefasst liegt ihr feindliches Verhalten darin begründet, dass die zusammen mit Herodes ihre Macht über das Volk behaupten wollen, was die nähere Beschreibung der Schriftgelehrten mit dem Zusatz *τοῦ λαοῦ* (2,4) verdeutlicht. Die Preisgabe ihres Schriftwissens geschieht wissentlich und ist darum vorsätzlich.²⁸⁷

²⁸⁴ Vgl. dazu oben Anm. 178, S. 110 und Anm. 224, S. 119.

²⁸⁵ Vgl. dazu oben Kap. 3.2.1.1, S. 110 und zur durchgehend negativen Profilierung der Stadt Jerusalem im ganzen Matthäusevangelium insbesondere Anm. 181, S. 111.

²⁸⁶ Zum intratextuellen Verknüpfung Mt 2,3 und 21,10 s. Anm. 179, S. 110 und v. a. unten S. 172.

²⁸⁷ Vgl. dazu unter Kap. 3.2.1.1 auf S. 118, siehe ebenfalls Kap. 3.1.6, S. 104.

3.3.1.2 *Der Knabenmord zu Bethlehem und Rahels Klage (Mt 2,16–18)*

Matthäus erzählt die Geschichte des Messiaskindes Jesus, dessen Leben von Anfang an bedroht ist. Die Geburtserzählung Mt 2,1–12 lässt den subtilen und oft auch nicht so subtilen Konflikt zwischen dem messianischen König Jesus und König Herodes erkennen (s. dazu Kap. 3.2.1.1). Der neue König ist eine Konkurrenz für den bestehenden König, er sieht seine Macht in Gefahr. Auch die jüdischen Autoritäten lehnen den neuen König ab, sie stehen dem alten, bösen König zur Seite (2,4). Sogar die ganze Stadt Jerusalem ist hineingezogen in diesen Bannkreis der Ablehnung Jesu (2,3). Die Geburtserzählung wird somit zum Startpunkt für den Konflikt zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten. In diesem Konflikt wären Jesus und seine Familie aufgrund der Machtverhältnisse dem finsternen Treiben des Herodes schutzlos ausgeliefert. Doch der bedrohte Säugling wird vor den Häschern des Herodes gerettet, weil der Engel des Herrn Joseph im Traum erscheint und ihn auffordert, mit seiner Familie nach Ägypten zu fliehen (2,13). Dort bleibt er, bis er nach dem Tod des Herodes wiederum von einem Engel des Herrn aufgefordert wird, zurückzukehren (2,19–21). Aus Angst vor Archelaos lässt er sich anschliessend aber nicht in Judäa, sondern im galiläischen Nazareth nieder (2,22f).

Die spärlichen geschichtlichen Parallelen der matthäischen Geburtsgeschichte mit der lukanischen Version²⁸⁸ legen nahe, dass Matthäus dafür aus einer eigenen Tradition schöpfte. Diese hat er möglicherweise als Erster verschriftlicht. Wie diese beschaffen war, darüber gehen die Meinungen allerdings auseinander. War sie einheitlich, oder hat Matthäus erst mehrere Traditionen zusammengeführt? Für Letzteres plädieren z. B. D. A. Allison/W. D. Davies, die von drei Stufen der Tradition ausgehen.²⁸⁹ Andere dagegen gehen von der Einheitlichkeit von Mt 1,18 – 2,23 aus.²⁹⁰ Wegen der fehlenden Brüche und der Geschlossenheit der Erzählung Mt 2,1–23 liegt m. E. die These der Einheitlichkeit näher, zudem vermeidet sie das dünne Eis von Quellenrekonstruktionen bei einem Text ohne synoptische Parallele. Das heisst aber nicht, dass Matthäus seine Tradition nicht auch bearbeitet hätte. Gerade im Einbezug der Schrift ist die Hand des Matthäus deutlich spürbar.

²⁸⁸ Vgl. Anm. 174 und Anm. 175, S. 110.

²⁸⁹ DAVIES/ALLISON, Mt I, 195f: Ihnen zufolge wurde die erste Stufe, die in mosaischen Farben gemalte Geburtserzählung, in einer zweiten Stufe durch davidisch-messianische Elemente (Jungfrauengeburt, Magier, Stern), ergänzt. Die dritte Stufe ist die redaktionelle Stufe. Vgl. auch SOARES PRABHU (Formula Quotations, 185–188.294–298), der zwischen einer Herodes-Schicht (diese schliesst die Magier und den Knabenmord mit ein) und den Traumnachrichten an Joseph unterscheidet und ZINNIKER (Probleme, 29), der die Magiergeschichte 2,1–12 als Einschub in den «Block der Josephgeschichten» betrachtet.

²⁹⁰ NOLAN, Son, 16–22; LUZ, Mt I, 159f; NOLLAND, Mt, 91f.120f.

Das Motiv des bedrohten und geretteten Königssohns ist in der antiken Literatur zwar vielfach belegt,²⁹¹ im Kontext des Matthäusevangeliums erinnert es jedoch besonders stark an die Mose-Erzählung Ex 1–4 und noch stärker an die von Ex 1–4 ausgehende, sehr vielfältige Mosehaggada.²⁹² Was mit Jesus als Säugling geschieht, ist für die Leser/innen des Matthäus vor diesem Hintergrund schon vorbereitet. Zudem unterstützt die besondere Inanspruchnahme der Schrift in Mt 1–2 den Eindruck, dass die hier vorgelegte (Konflikt)Erzählung über den Messias Jesus von Gott her legitimiert ist. Darauf weisen insbesondere die Erfüllungszitate Mt 1,22 und Mt 2,15, welche sowohl die Schwangerschaft Marias als Jungfrau als auch die Flucht der Familie nach Ägypten als «Rede vom Herrn» (ὑπὸ κυρίου) deklarieren. Diese Auszeichnung verwendet Matthäus sonst bei keinem anderen Erfüllungszitat,²⁹³ was diese beiden Zitate noch mehr hervorhebt.

Aufgrund der deutlichen Anklänge an Ex 1–4 und die Mosehaggada kommt die Erzählung des Knabenmordes zu Bethlehem (2,16–18) für die Leser/innen nicht überraschend.²⁹⁴ Matthäus erzählt diese Begebenheit auffallend nüchtern und ohne sichtbares Zögern in Bezug auf mögliche theologische Fragen im Zusammenhang mit den getöteten Knaben, die später in der Auslegungsgeschichte diskutiert wurden.²⁹⁵ Stattdessen bedenkt er den Knabenmord mit einem Erfüllungszitat.

Mt 2,17f τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος·
 φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμὸς πολὺς·
 Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς,
 καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι,
 ὅτι οὐκ εἰσὶν.

²⁹¹ FRANCE, Herod, 98f; DAVIES/ALLISON, Mt I, 258f; LUZ, Mt I, Tabelle nach S.126.

²⁹² Zur Diskussion über Entsprechungen und Unterschiede vgl. VÖGTLE, Messias, 32–41. LUZ, Mt I, 144f.182; DAVIES/ALLISON, Mt I, 192f; ALLISON, Moses, 140–165.

²⁹³ Zu den Erfüllungszitaten s. Anm. 76, S. 17.

²⁹⁴ Die Historizität dieses Ereignisses wird meist aufgrund der alleinigen Bezeugung bei Matthäus, der vielen Parallelen zur Mosehaggada und/oder aus theologischen Gründen bestritten (z. B. SCHWEIZER, Mt, 21; LUZ, Mt I, 183; DAVIES/ALLISON, Mt I, 265; FIEDLER, Mt, 65). Andere lassen die historische Frage offen und halten fest, dass eine solche Tat gut zum grauenhaften Wirken des Herodes gepasst hätte (vgl. dazu die plastischen Beschreibungen von ZINNIKER, Probleme, 88–92), sie allerdings lokal sehr begrenzt gewesen wäre und daher von Josephus nicht erwähnt wurde (z. B. FRANCE, Herod, 114–120, vgl. DERS., Mt, 82–84; RITTER, Klage, 116–118; NOLLAND, Mt, 120f).

²⁹⁵ Vgl. dazu die kurzen Ausführungen bei LUZ, Mt I, 185f.

LXX Jer 38,15 οὕτως εἶπεν κύριος
 φωνὴ ἐν Ραμα ἠκούσθη (A ἐν τῇ ὑψηλῇ ἠκούσθη)
 θρήνου καὶ κλαυθοῦ καὶ ὄδυρμοῦ
 Ραχηλ ἀποκλαιομένη
 οὐκ ἤθελεν παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς
 ὅτι οὐκ εἰσὶν

Jer 31,15

כֹּה אָמַר יְהוָה
 קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים
 רָחֵל מִבְּכָה עַל-בָּנֶיהָ
 מֵאַנְהָ לְהַנְחֵם עַל-בָּנֶיהָ כִּי אֵינָנִי:

Dass hier ein Zitat vorliegt, ist durch die Markierung (Erfüllungsformel und Nennung des Prophetennamens «Jeremia») und die Wortübereinstimmung mit Jer 31,15 klar erwiesen. Matthäus zitiert zwar nicht genau nach der LXX (weder A noch B), sondern liegt insgesamt näher bei MT als bei LXX. Er hatte also entweder einen anderen LXX-Text vorliegen oder liess sich vom hebräischen Text inspirieren.²⁹⁶

Wird hier ein Ereignis der menschlichen Gewalt schlimmster Art als Schrifterfüllung legitimiert? Nein, der Knabenmord geschieht nicht, weil es die Schrift so will. Die Schrift bietet aber für ein solches Geschehen den Deutungshorizont. Matthäus thematisiert diesen Umstand zwar nur indirekt, aber dennoch deutlich: So beginnt die Einleitungsformel in 2,17 mit τότε, und nicht mit ἴνα oder ὅπως wie in allen anderen Erfüllungszitaten.²⁹⁷ Mit τότε als Einleitung in das Jeremia-Zitat macht Matthäus also deutlich, dass das Morden des Herodes zwar nicht von Gott gewollt, aber doch von der Schrift vorhergesehen ist. Die Verantwortung für das Mas-

²⁹⁶ Wörtlich mit LXX stimmen überein: φωνὴ ἐν Ραμα ἠκούσθη (nur B), κλαυθοῦ καὶ ὄδυρμοῦ, Ραχηλ, οὐκ ἤθελεν, ὅτι οὐκ εἰσὶν. Das dritte Wort für Trauer (θρήνος, Angleichung an MT) und das ἀπό in ἀποκλαίω werden gestrichen, παύω und υἱοί (in MT zweimal, in LXX A.B nur einmal, wenn auch an unterschiedlichem Ort) werden ersetzt, πολὺς anstelle von תַּמְרוּרִים («bitter») eingefügt. אֵינָנִי (sg.) ist mit grosser Wahrscheinlichkeit sekundär und als אֵינָם zu lesen. Für eine ausführliche Analyse der Textform, s. GUNDRY, Use, 94–97. Er kommt zum Schluss, dass Matthäus zwar LXX A näher steht als LXX B, dass aber wegen der bleibenden Unterschiede zwischen den beiden sowohl LXX A als auch Mt 2,18 als eigenständige Übersetzungen des Hebräischen zu gelten haben (a. a. O., 97). Vgl. STENDAHL, School, 103; SOARES PRABHU, Formula Quotations, 253f; ROTHFUCHS, Erfüllungszitate, 65; BLOMBERG, Matthew, 10. LOHMEYER (Mt, 28f) zieht in Erwägung, Matthäus habe vielleicht eine andere hebräische Vorlage verwendet. Anders MENKEN (Jeremia 31[38].15, 121.125), der – wie bei anderen Zitaten – davon ausgeht, dass Matthäus ein revidierte LXX verwendete, hier unter Einfluss von Gen 37,35.

²⁹⁷ Einzige andere Ausnahme ist Mt 27,9, das letzte Erfüllungszitat, welches ebenfalls Jeremia zugeschrieben ist, aber nachweislich nicht aus dem Jeremia-buch stammt. Siehe dazu Kap. 3. 3. 3. 2, S. 149.

saker ist somit gemäss Matthäus *nicht* bei Gott zu suchen, durch die Schrift wird es aber *gedeutet*.

Die auffälligste Abweichung von Jer 31(38),15 (MT und LXX) ist die Ersetzung von יְהוָה / τοῖς υἱοῖς αὐτῆς mit τὰ τέκνα αὐτῆς. Rahel weint bei Matthäus nicht über ihre Söhne, sondern über ihre Kinder. Dies ist auffällig, denn die Söhne hätten besser in den matthäischen Kontext gepasst. Herodes tötete nämlich alle *Knaben* (πάντας τοὺς παῖδας) von «zwei Jahren und darunter» (2,16). Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Verwendung von τέκνα statt υἱοί zu erklären: Sie könnte darin liegen, dass Matthäus eine andere Vorlage hatte. Doch keine erhaltene alte LXX-Handschrift bietet die Lesart τέκνα.²⁹⁸ Auch die theoretische Möglichkeit, Matthäus könnte ein Zitat-Florilegium verwendet haben, das τέκνα statt υἱοί bot, ist nicht beweisbar und wegen der guten Schriftkenntnis des Matthäus unwahrscheinlich. Somit bleibt als letzte Möglichkeit, dass Matthäus die Söhne *bewusst* zu Kindern gemacht hat, auch wenn diese Änderung eine gewisse Friktion zum Kontext erzeugt.

Damit ist aber die Frage nach den Gründen oder Motiven für diese Ersetzung noch lange nicht geklärt: Um eine Antwort auf diese Frage zu erhalten, ist es angezeigt, die Verwendung von τέκνον im Matthäusevangelium zu untersuchen. Τέκνον kommt insgesamt 14-mal vor bei Matthäus, davon fünfmal im Sondergut.²⁹⁹ Einige dieser Stellen sind auffällig: Mt 21,28 – mit grosser Wahrscheinlichkeit traditionsgeschichtlich mit Lk 15,11 verbunden³⁰⁰ – zeigt die Bedeutungsgleichheit von υἱός und τέκνον auf und macht die matthäische Wahl von τέκνον umso erstaunlicher. Dasselbe zeigt die mit den anderen Synoptikern gemeinsame Stelle Mt 22,24, bei der Matthäus gegen Markus (τέκνον) und Lukas (ἄτεκνος) die in der Schrift vorgegebenen Begriffe ἱστία / σπέρμα aus Dtn 25,5 mit τέκνα wiedergibt. Am auffälligsten ist jedoch die Verwendung von τέκνα in Mt 27,25, in einem unbezweifelbar redaktionellen Teil der matthäischen Passionsgeschichte. Dieser Vers – eine notorische *crux interpretum*³⁰¹ – ist eine Schlüsselstelle des Matthäusevangeliums.³⁰² Insofern liegt die

²⁹⁸ Die einzigen Ausnahmen, die Minuskeln 534 und 613, stammen aus dem 11., resp. 13. Jh.

²⁹⁹ Mk: 9; Lk: 14. Mit Markus und/oder Lukas geteilt: 3,9; 7,11; 9,2; 10,21 (2 ×); 15,26; 19,29; 22,24; 23,37. Sondergut neben 2,18 in 18,25; 21,28 (2 ×); 27,25.

³⁰⁰ Vgl. GUNDRY (Mt, 422): «counterpart to the parable of the prodigal son»; NOLLAND (Mt, 861): «There is a certain ‹family likeness› to the parable in Lk. 15:11-31».

³⁰¹ Oft in der Sekundärliteratur so bezeichnet, vgl. exemplarisch den Titel eines Beitrags R. H. SMITHS: «Matthew 27:25. The Hardest Verse in Matthew's Gospel», vgl. KELLER, Blutruf, 133–163.

³⁰² Zur Interpretation siehe Kap. 3.3.3.3, S. 163.

Annahme, dass Matthäus mit der Verwendung von τέκνα in 2,18 bewusst einen Bogen zu 27,25 und damit zur ganzen Passionsgeschichte schlägt, nahe.³⁰³ Diese Vermutung, dass Matthäus über die «Kinder» in der Kindheitsgeschichte auf die späteren Ereignissen in Jerusalem verweist, lässt sich anhand eines weiteren Vorkommens noch erhärten. Denn nicht nur in Mt 27,25, sondern auch im Trauerruf Jesu über Jerusalem in 23,37 kommen «Kinder» (im Sinne der Bewohner der Stadt) vor, was diesen Bezug von 2,17f auf die Passion noch verstärkt.

Interpretiert man nun diesen angenommenen Bogen von Mt 2,17f zur Passionsgeschichte, dann liegt es nahe, anzunehmen, dass Rahel in 2,18 nicht nur über die von Herodes getöteten Kinder weint, sondern dass sie auf die Passionsgeschichte vorausblickend auch über die Bewohner Jerusalems weint, die vor Pilatus den Tod Jesu fordern und dafür bezahlen werden in der Zerstörung der Stadt durch die Römer. Das Schicksal der von Herodes getöteten Knaben deutet in dieser Hinsicht jenes der Stadt Jerusalem und ihrer Einwohner an und nimmt es vorweg.

Über den Zusammenzug von Mt 27,25 und Mt 2,17f lässt sich die Schuld der Jerusalemer «Kinder» (23,37) noch etwas weiter ausformulieren. Matthäus erachtet diese gemäss Mt 2,3 klar dem bösen König Herodes zugehörig. Als solche sind sie mitschuldig am Tod der Knaben in Bethlehem. Wenn eben diese Jerusalemer Bevölkerung später vor Pilatus den Tod Jesu fordert und im sog. «Blutruf» die Verantwortung für diese Tat auf sich nimmt, dann erscheint das in Bethlehem geflossene Blut wie eine Prophezeiung, die sich im Voraus erfüllt hat: Mit den getöteten Knaben, an deren Tod sie mitschuldig sind, haben sie gleichzeitig Blut über ihre Kinder gebracht.

Bei Matthäus weint Rahel als Stammutter Israels über die getöteten Knaben in Bethlehem. Auffälligerweise tut sie dies in Rama, und anderes als in den anderen Zitaten mit Ortsbezeichnungen in Kap. 2 (Bethlehem: 2,5f; Ägypten: 2,14f; Nazareth: 2,23) erscheint Rama als Ortsbezeichnung nur im Zitat und nicht auch in der Erzählung. Der wahrscheinlichste Grund, weshalb Matthäus die weinende Rahel in Rama aus Jer 31,15 trotzdem für passend hielt, ist, dass Matthäus in der Frage nach dem Ort des Rahelgrabes einer Tradition der Schriften folgt, welche das Grab Rahels in die unmittelbare Nähe von Bethlehem legt.³⁰⁴ Um die geographi-

³⁰³ In diesem Sinne GUNDRY, Mt, 35f. Als Möglichkeit sehen es DAVIES/ALLISON, Mt I, 270. Zurückhaltend ist LUZ, Mt I, 185 Anm. 31 («Auszuschliessen ist das nicht, aber zu beweisen noch viel weniger.»).

³⁰⁴ Diese südliche Tradition ist in Gen 35,19 und 48,7 belegt, wo jeweils der Ort des Grabes «am Weg nach Efrat» mit dem Zusatz «das ist Bethlehem» ergänzt wird, während die nördliche Tradition, welche das Grab in Benjamin lokalisiert, in

sche Abweichung gegenüber Mt 2,18 weiter aufzuweichen hat er wahrscheinlich auch *καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὀρίοις αὐτῆς* in 2,16 eingefügt.³⁰⁵ Rama passt zudem noch aus weiteren Gründen. In Rama sammelte laut Jer 40(47),1 Nebusaradan die Menschen aus Jerusalem und Juda, um sie ins Exil zu führen.³⁰⁶ Von daher lag es für Matthäus nahe, zwischen der Wegführung Israels ins (babylonische) Exil von Rama ausgehend und der Flucht des Messias ins (ägyptische) Exil eine Linie zu sehen.³⁰⁷ Dazu kommt, dass Rama in den Schriften neben Jer 31,15 noch in Jes 10,29 und Hos 5,8 zum Ziel einer Unheilsprophezie wird, was – zusammen mit der eben genannten Tatsache, dass sie als Ausgangspunkt für das Exil galt –, die Stadt zu einer «city of sadness *par excellence*»³⁰⁸ machte. Als solche war sie auch als Schauplatz der Trauer über den Knabenmord sehr geeignet.

Obwohl diese Informationen über Rama die Verwendung von Jer 31,15 im Zusammenhang des Knabenmordes durch Herodes plausibilisieren, so werfen die sehr unterschiedlichen Kontexte Fragen auf. Der alttestamentliche Kontext des Jeremia-Zitates ist nämlich auf den ersten Blick sehr schwierig mit dem matthäischen in Einklang zu bringen. Jer 31 ist ein einziger hoffnungsvoller Zuspruch JHWHs an Israel, dass er das Volk wieder sammeln und hüten wird. Jer 31,15 ist der einzige negative Vers im Kapitel und in 31,16 wird Rahels Klage um ihre Söhne sogar zurückgewiesen. In Jer 31 geht es also nicht um tote Söhne wie im matthäischen Kontext, sondern um die Exilierten, welche wieder zurückkehren werden (31,16f). Bei Matthäus ist von diesem verheissungsvollen Kontext nichts zu spüren. Hat er hier atomistisch zitiert? Oder soll man den alttestamentlichen Kontext mithören diesen mit der Lebens- und Heilsgeschichte Jesu verbinden?

Ein genauer Vergleich von Jer 31 mit der Kindheitserzählung im Matthäusevangelium legt Letzteres nahe. Die Verbindungen von Jer 31 zu Mt 2 – und darüber hinaus zum ganzen Matthäusevangelium – erschöpfen sich nämlich keineswegs im Zitat von Jer 31,15 in Mt 2,18.³⁰⁹ So werden in Jer 31,4.21 die aus dem Exil Zurückkehrenden als «Jungfrau»³¹⁰ (vgl. Mt

der ursprünglichen Fassung von Gen 35,16–19; 48,7, sowie 1Sam 10,2 und wohl auch Jer 31,15 belegt ist. Siehe dazu RITTER, Klage, 29–32.121f; DAVIES/ALLISON, Mt I, 268; MENKEN, Jeremiah 31(38),15, 111f.

³⁰⁵ SOARES PRABHU, Formula Quotations, 259; STANTON, Matthew, 215; Menken, Jeremiah 31(38),15, 113.

³⁰⁶ Der Targum zu Jer 31,15 nimmt dies schon vorweg.

³⁰⁷ Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt I, 269: «The departure of the Messiah to Egypt recapitulated the deportation of the people to Babylon».

³⁰⁸ DAVIES/ALLISON, Mt I, 269.

³⁰⁹ Für das Folgende vgl. DAVIES/ALLISON, Mt I, 267f.

1,23), und als «geliebter Sohn», «Kind» (Jer 31,20, vgl. Mt 2,15; 3,17; 17,5) bezeichnet. In Jer 31,9 nennt sich Gott «Vater» über Israel (vgl. Mt 11,25–27). Unter denen, die vom Exil zurückkehren sind in Jer 31,8 «Lahme und Blinde» (vgl. Mt 11,5; 15,30f; 21,14) und «Schwangere und Gebärende» (vgl. Mt 2,11.14.20.21). In Jer 31,8 wird von JHWHs Rettungshandeln an Israel erzählt, was in der LXX fast wörtlich mit Mt 1,21 übereinstimmt.³¹¹ Es wird erzählt, wie JHWH zusagt, dass «deine Kinder in ihr Gebiet zurückkehren» werden (Jer 31,17, vgl. Mt 2,19–23), dass er die «Sterne zum Licht» bestellt hat (Jer 31,35, vgl. Mt 2,1–12) und wie er Hungerige und Durstige stillen wird (Jer 31,25, vgl. Mt 5,6). Nimmt man all dies zusammen, so ist auch anzunehmen, dass Matthäus in Mt 26,28 an den neuen Bund aus Jer 31,31–34 dachte.³¹²

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Matthäus in einem Kontext der offenen Feindschaft gegen Jesus, den Messias, den neuen König der Juden, den Propheten Jeremia zitiert. Dabei ist Herodes durch den Kindermord nur der offensichtlichste Feind Jesu, sind doch die Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes wie auch ganz Jerusalem in dieser Feindschaft eingeschlossen.

3.3.2 Vor der Passion

Das feindliche Verhalten der jüdischen Autoritäten hört nicht bei der Geburtsgeschichte auf. In der vom Umfang und von der erzählten Zeit her langen Periode von Jesu Wirken in Galiläa vor der Passion zeigen sich die feindlichen Aktivitäten der jüdischen Autoritäten in Streitgesprächen und Zeichenforderungen.

3.3.2.1 Streitgespräche

Der Konflikt zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten wird vor der Passion durch Streitgespräche weiter getrieben, welche sich aufgrund der Taten Jesu ergeben. Heilung und Sündenvergebung stehen in Mt 9,1–8 im Zentrum, in 9,9–13 Jesu Umgang mit Zöllnern und Sündern.³¹³ Als Jesu Jünger an einem Sabbat Ähren essen und Jesus seine Heilungstätigkeit an einem Sabbat weiterführt, macht dies den Sabbat, ein wichtiger jüdischer «identity marker», zum Ausgangspunkt weiterer Streitgesprä-

³¹⁰ MT: פִּלְגֵי־בַר , LXX: παρθένος.

³¹¹ LXX: ἔσωσεν κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ, τὸ κατάλοιπον τοῦ Ἰσραηλ, Mt 1,21: σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

³¹² In 28. Auflage des Novum Testamentum Graece wird Jer 31,31.34 denn auch als Anspielung vermerkt, anders noch als in der 27. Aufl.

³¹³ Siehe dazu oben Kap. 3.1.2, S. 85 und Kap. 3.1.1.1, S. 71.

che mit jüdischen Autoritäten. Zur Diskussion steht die Frage, welche Tätigkeiten an einem Sabbat erlaubt sind (Mt 12,1–8.9–14).³¹⁴ In diesen Textabschnitten lässt sich sowohl eine Entwicklung des Konflikts wie auch ein erster Höhepunkt feststellen: Haben die Schriftgelehrten in Mt 9,3 nur *bei sich* Gedanken gehegt gegen Jesus,³¹⁵ auf welche Jesus dann reagiert, so gehen die Pharisäer in 9,11 *die Jünger* an wegen des aus ihrer Sicht fehlbaren Verhaltens Jesu. In Mt 12,2 ändern sich die Vorzeichen: Die Jünger tun etwas an einem Sabbat, das den Pharisäern missfällt und sie konfrontieren *Jesus* damit. Als dann Jesus noch am selben Sabbat in einer ihrer Synagogen einen Mann mit einer verkümmerten Hand heilt, müssen das die Pharisäer offenbar als Fehdehandschuh gedeutet haben, gegen den sie inhaltlich nichts mehr entgegensetzen hatten. Sie³¹⁶ fassen daher den Beschluss, Jesus zu töten (12,14) und bringen damit den Konflikt, bei dem es nun nicht mehr nur um Lehrmeinungen, sondern um Leben und Tod geht,³¹⁷ auf einen ersten Höhepunkt. Dabei gleichen sie Herodes: Wie er wollen sie Jesus aus dem Weg räumen, damit Jesus ihren Status nicht konkurrenziert.³¹⁸ Das Erfüllungszitat³¹⁹ Jes 42,1–4 in Mt 12,18–21 hat den Zweck, den Kontrast zwischen Jesus und den Pharisäern herauszustreichen: Hier der von Gott geliebte Knecht (*παῖς*), an dem Gott sein Wohlgefallen hat, dort die Pharisäer, die Jesus nach dem Leben trachten und die daher als Gottferne disqualifiziert werden.³²⁰

Als die Volksmengen, die in all diesen Texten von Matthäus redaktionell von den jüdischen Autoritäten unterschieden und auch anders bewertet wurden, kurz darauf zögerlich fragen, ob Jesus wohl nicht der Sohn Davids sei, reagieren die Pharisäer scharf und versuchen das Volk auf ihre Seite zu ziehen durch die gezielte Schlechtmachung Jesu. Sie werfen ihm vor, er stehe mit dem Teufel im Verbund (12,24). Anders als noch in 9,32–34 reagiert Jesus auf den Vorwurf, die Dämonen mit dem Teufel auszutreiben, und droht den Pharisäern, die er dabei als wesensmässig schlecht bezeichnet (*πονηροὶ ὄντες*, 12,34), mit dem Gericht (12,33–37).

³¹⁴ Siehe dazu oben Kap. 3. 1. 1. 2, S. 76.

³¹⁵ Durch *τινες* wird zudem deutlich gemacht, dass nicht alle dies dachten.

³¹⁶ Gegenüber Markus lässt Matthäus (wie auch Lukas) die Herodianer weg, was den Fokus (und die Schuld) stärker auf die Pharisäer lenkt.

³¹⁷ GIELEN, Konflikt 119f.

³¹⁸ KONRADT, Israel, 123: «Die Pharisäer sind in die Fuststapfen des Herodes getreten». Diese Verbindung zu Mt 2 wird durch die Aufnahme des Verbs *ἀναχωρέω* aus Mt 2,14.22 verdeutlicht.

³¹⁹ Zur Textform und der Verankerung im matthäischen Text s. GUNDRY, Use, 110–116; DAVIES/ALLISON, Mt II, 323–327; LUZ, Mt II, 244f.

³²⁰ KONRADT, Israel, 123.

Mit Mt 15,1–20 wird der Konflikt weitergetrieben durch ein weiteres Streitgespräch, diesmal zur Frage, welchen Stellenwert die (mündlichen) Überlieferungen der Ältesten neben der Tora Gottes haben. Wichtig ist die Notiz in 15,1, dass die Initiatoren des Streitgesprächs – Pharisäer und Schriftgelehrte – aus Jerusalem kamen. Mit dem Bezug zu Jerusalem wird der bisher rein galiläische Konflikt in seiner Bedeutung stark erweitert.³²¹ In Mt 19,3–9 führt Jesus einen ähnlichen Streit mit den Pharisäern. Sie wollen Jesus auf die Probe stellen – mit *πειράζοντες* wird ihre böse Absicht von Anfang an deutlich gemacht (19,1, vgl. Mk 10,2). Thema ist die Ehescheidung. Gegenüber Mk 10,2, wo die Pharisäer «sachlich korrekt» fragen, ob ein Mann eine Frau entlassen dürfe, rückt Matthäus die Pharisäer durch den Zusatz *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* (Mt 19,3) in eine deutlich schlechtere Position. Denn sie fragen mit diesem Zusatz gar nicht mehr danach, ob Ehescheidung nach dem Gesetz erlaubt sei, sondern nur noch, ob sie auch ohne jeglichen Grund geschieden werden darf, d. h. die Ehescheidung als solche setzen sie voraus.³²² Dies ist aber vom Gesetz her so gar nicht vorgesehen.³²³ Jesus unterstreicht dies mit einem Rückgriff auf die Schöpfungsgeschichte (Gen 1,27; 5,2) und hebt damit die Grundabsicht Gottes über die Ehe von Anfang an hervor (Mt 19,4–6).³²⁴ Die Frage der Pharisäer wird damit von vornherein unsinnig und zeigt, dass sie letztlich keine rechte Kenntnis über die Schrift besitzen.³²⁵ Dass es für Matthäus durchaus einen zwingenden Grund für eine Ehescheidung gibt, zeigt die Einfügung der so genannten Unzuchtsklausel in 19,9 (vgl. 5,32).

In Jerusalem erleben die Streitgespräche eine gesteigerte Intensität. Nach Einzug in der Stadt, Gang in den Tempel und Tempelaktion³²⁶ muss sich Jesus gegenüber den Hohenpriestern und Schriftgelehrten verantworten. Allerdings nicht wegen der Tempelaktion selber, wie zu vermuten wäre, sondern wegen der Kinder, die im Tempel «Hosanna, dem Sohn David» gerufen haben (Mt 21,15). Jesus verteidigt diese Rufe,

³²¹ Vgl. dazu Kap. 3. 1. 4, S. 93.

³²² NOLLAND, Mt, 768. Zum Hintergrund der Frage vgl. DAVIES/ALLISON, Mt III, 9.

³²³ Die Pharisäer beziehen sich höchstwahrscheinlich auf Dtn 24,1–4. Sie legen diesen Spezialfall allerdings sehr grosszügig aus.

³²⁴ Dem dürfte zudem die Ehebruch ablehnende Haltung Gottes in Mal 2 zur Seite gestanden haben. Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt III, 12: «Deut 24.1 is subordinated to the intention of God in creation because the intention of God in creation is the reason given for God hating divorce in Mal 2».

³²⁵ Dies wird durch die einleitende Wendung *οὐκ ἀνέγνωτε* (Mt 19,4) verstärkt.

³²⁶ Vgl. dazu unten Kap. 3. 4. 1, S. 168.

indem er sie als Erfüllung von Ps 8,3 darstellt und lässt die jüdischen Autoritäten damit stehen. Mehr noch, durch den Vorwurf *οὐδέποτε ἀνέγνωτε* (21,16) stellt Jesus sie einmal mehr als der Schrift unkundige dar.

Die an die Einzugserzählung anschliessenden Auseinandersetzungen mit den jüdischen Autoritäten vor der Passion lassen sich in zwei Hauptteile gliedern. Der erste ist die Parabeltrilogie (Mt 21,28–32: Gleichnis von zwei Söhnen; 21,33–46: Winzergleichnis; 22,1–14: Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl),³²⁷ welche durch die matthäische Redaktion erst zustande gekommen ist.³²⁸ Der zweite Hauptteil besteht aus den drei Streitgesprächen zu den Themen der kaiserlichen Steuer (22,15–22), der Auferstehung der Toten (22,23–33) und dem höchsten Gebot (22,34–40). Alle Texte dieses zweiten Hauptteils hat Matthäus schon in dieser Reihenfolge in Mk 12,13–31 vorgefunden. Im ersten Hauptteil, der Parabeltrilogie, hat Jesus die Gesprächsführung inne, im zweiten Hauptteil reagiert er auf Anfragen aus verschiedenen Gruppierungen der jüdischen Autoritäten. Diese beiden Teile werden gerahmt durch die Frage der Hohenpriester und Ältesten des Volkes nach Jesu Vollmacht (Mt 21,23–27) und der Frage Jesu nach dem Messias (22,41–46).³²⁹ Zwar bleibt die Frage nach der Vollmacht Jesu in 21,27 aus, doch bietet die Parabeltrilogie als ganze eine Antwort darauf. Denn alle drei Parabeln teilen das Thema des Versagens, welches näherhin gefasst werden kann als das Versagen der jüdischen Autoritäten, welche die göttlichen Botschafter nicht erkannt haben.³³⁰

3.3.2.2 Zeichenforderungen

Neben den Streitgesprächen artikuliert sich das feindliche Verhalten der jüdischen Autoritäten vor der Passion in den Zeichenforderungen. Diese werden hier nur deshalb separat behandelt, weil es in ihnen nicht um ein Sachthema geht und Jesus auf diese Forderungen äusserst scharf re-

³²⁷ Für eine Analyse des Aufbaus und des Vokabulars, welche die drei Parabeln gemeinsam haben, vgl. DAVIES/ALLISON, Mt III, 188f.

³²⁸ Matthäus hat dazu die Sondergutsstücke Mt 21,23–32 und 22,1–14 vor bzw. hinter das Winzergleichnis Mk 12,1–12 positioniert.

³²⁹ In dieser Aufteilung lässt sich Mt 21,23 – 22,46 in ein 1–3–3–1-Schema gliedern (so KONRADT, Israel, 136f). Dafür spricht neben der Symmetrie, dass die behandelten Fragen in den Rahmenstücken jeweils unbeantwortet bleiben. Dagegen spricht, dass die Wiederaufnahme des Täufers in 21,32 nahe legt, 21,23–27 auf 21,28–32 zu beziehen (GUNDRY, Mt, 418–424; NOLLAND, Mt, 856). Die Notwendigkeit, 21,32 auf 21,23–27 zu beziehen, schliesst aber m. E. die symmetrische Gliederung dieses Abschnitts nicht aus.

³³⁰ DAVIES/ALLISON, Mt III, 189: «[A]ll three failures are, as the parallels hint, the very same failure, namely, the failure of the Jewish leaders to heed God's messengers».

agiert. In Mt 12,28–42 und 16,1–4³³¹ wird Jesus von jüdischen Autoritäten in böser Absicht (πειράζοντες, 16,1) um ein Zeichen gebeten, das – so die implizite Aussage – seine göttliche Sendung und Autorität bestätigt.³³² Jesus lässt sich nicht darauf ein, sondern erteilt zuerst einigen der Schriftgelehrten und Pharisäern (12,38), dann den Pharisäern und den Sadduzäern (16,1)³³³ eine Absage und bezeichnet die jüdischen Autoritäten beide Male mit dem ebenso harschen wie abschätzigen Ausdruck als γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς (12,39; 16,4, vgl. 12,45). «Dieses Geschlecht»³³⁴ ist hier im Kontext nicht auf die zur Zeit lebende Gesamtheit der Menschen zu beziehen, sondern auf die damaligen jüdischen Autoritäten. Sie sind «böse», was an 9,4 zurückverweist, wo die jüdischen Autoritäten «Böses» sinnen, und ebenso an 12,34f, wo ihre wesenhafte Bosheit festgestellt ist. Als πονηρός wird sonst im Matthäusevangelium nur noch der Teufel bezeichnet (13,19, vgl. 6,13), was die jüdischen Autoritäten implizit in die Nähe des Teuflischen bringt.³³⁵

Exkurs: Die Nennung Jeremias in Mt 16,14

Da Mt 16,14 nicht in einem Konflikt mit den jüdischen Autoritäten steht, aber ebenfalls in die Zeit vor der Passion gehört, wird die Stellen hier in einem kurzen Exkurs besprochen.

Der Prophet Jeremia kommt im Neuen Testament einzig im Matthäusevangelium namentlich vor.³³⁶ Während die erste (Mt 2,17) und die dritte (Mt 27,9) der drei Nennungen in Texten mit direktem Zusammenhang mit den jüdischen Autoritäten vorkommen,³³⁷ so steht die zweite

³³¹ Mt 16,2b–3 fehlt in den wichtigsten Handschriften wie \aleph , B, Γ , f^{13} , 579 u. a. Wegen nur geringen Übereinstimmungen mit Lk 12,54–56 kann aber trotzdem davon ausgegangen werden, dass 16,2b–3 (teilweise) authentisch ist (s. Diskussionen bei DAVIES/ALLISON, Mt II, 576f; LUZ, Mt II, 443f; NOLLAND, Mt, 646).

³³² Vgl. den Zusatz ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in Mt 16,1. Siehe auch Mt 27,42. Die böse Absicht der Schriftgelehrten und Pharisäer wird ferner schon vorbereitet durch die «falsche» Anrede Jesu als διδάσκαλος (vgl. Mt 8,19; 9,11; 17,24; 19,16; 22,16.24.36).

³³³ Zum gemeinsamen Vorkommen dieser so ungleichen Gruppierungen s. Kap. 1. 2. 1. 7, S. 9.

³³⁴ Hinter diesem Begriff steht die alttestamentliche Bezeichnung des Gottesvolkes in der Wüste, s. Dtn 1,35; 32,5, vgl. auch Jub 23,14; 1Q28b 3,7.

³³⁵ Diese Nähe der jüdischen Autoritäten zum Teuflischen unterstreicht ferner die häufige Verwendung von πειράζω, um ihre Tätigkeiten zu charakterisieren (neben 16,1 noch in 19,3; 22,18.35; vgl. 21,23; 22,23). Sonst macht dies nur der διάβολος (4,1.3).

³³⁶ Siehe dazu Kap. 1. 3, S. 16.

³³⁷ Siehe Kap. 3. 3. 1. 2, S. 133 und Kap. 3. 3. 3. 2, S. 149.

Nennung in auffälliger Weise in einem Kontext, in dem die jüdischen Autoritäten nicht physisch anwesend sind und der nicht über einen thematischen Bezug mit ihnen in Verbindung steht. Es ist ein Gespräch, das Jesus mit seinen Jüngern über seine eigene Identität führt. In Cäsarea Philippi fragt Jesus seine Jünger (16,13): «Was sagen die Leute, wer der Menschensohn sei?» Und die Jünger geben als Antwort (16,14):

«Einige sagen, du seist Johannes der Täufer, andere, du seist Elia, wieder andere, du seist Jeremia oder einer der Propheten.»

Wie schon die anderen namentlichen Nennungen Jeremias in Mt 2,17 und 27,9 ist diese Erwähnung der Hand des Matthäus geschuldet.

Gegenüber Mk 8,27 hat Matthäus schon die einleitende Frage Mt 16,13 dahingehend geändert, dass Jesus die Jünger nicht mehr fragt «Wer sagen die Leute, dass *ich* bin?» sondern «wer der *Menschensohn* sei?», was in diesem Kontext nach der Frage der Identität Jesu zusätzlich zur Klärung der Frage beiträgt.³³⁸ Denn in demselben Abschnitt kommen auch noch die christologischen Titel «Messias» und «Sohn Gottes» vor, womit im Abschnitt des Petrusbekenntnisses Mt 16,13–16 drei wichtige Titel vereint sind.³³⁹ In Mt 16,14 fügt Matthäus dann neben stilistischen Änderungen Ἰερεμίας als vierte Option hinzu: Nach Matthäus könnte Jesus Johannes der Täufer sein, Elia, Jeremia, sonst ein Prophet.

Zwar sind es vier Optionen, welche die Jünger Jesus mit dieser Antwort zur Auswahl geben, doch lassen sich diese vier Optionen auf drei Gruppen von Menschen zuweisen, welche diese vertreten. Matthäus deutet dies sprachlich an: 1. Johannes der Täufer (οἱ μὲν), 2. Elia (ἄλλοι δέ) und 3., Jeremia oder einer der Propheten (ἕτεροι δέ), d. h., die dritte Gruppe umfasst sowohl «Jeremia» wie auch «oder einer der Propheten».³⁴⁰ Wie in seiner Vorlage Mk 8,28 behält Matthäus also die drei Gruppen bei, und fügt in die dritte Gruppe Jeremia als namentlich genanntes Beispiel der Propheten hinzu (bei Markus heisst es nur «oder einer der Propheten»). Jeremia gehört in dieser Auflistung also zu den Propheten und ist von Elia abgetrennt. Diese Feststellung ist für die Deutung der Einfügung wichtig, weil hinter der Auflistung in Mt 16,14 eine Gruppe von Propheten stehen könnte, die nach jüdischer Vorstellung wiederkommen könn-

³³⁸ Zum Titel «Menschensohn» im Allgemeinen vgl. DAVIES/ALLISON, Mt II, 43–62. Zur Frage der Tradition von Mt 16,13–20, vgl. DAVIES/ALLISON, Mt II, 602–615; LAW, Reference, 278f; MENKEN, References, 12f.

³³⁹ Weitere wichtige Titel sind «Kyrios» und «Davidsson». Zu Letzterem vgl. dazu oben S. 114ff. Ausserdem ist Mt 16,14 neben 21,11 die einzige Stelle, wo Jesus als «Prophet» bezeichnet wird. An beiden Stellen ist Jesus, wie aus dem jeweiligen Kontext ersichtlich wird, damit nicht falsch, aber unterbestimmt.

³⁴⁰ «Jeremia» und «die Propheten» sind durch ἢ miteinander verbunden. Vgl. WINKLE, Jeremiah, 155.

ten. Man muss sich das wohl so denken, «dass einer der Propheten in menschlicher Gestalt aus seiner himmlischen Existenz heraustrat».³⁴¹ Diese Vorstellung war im damaligen Judentum weit verbreitet und hat auch im Matthäusevangelium mit Herodes Antipas ein Beispiel: Er meint, dass in Jesus der wiederauferstandene Johannes der Täufer sei (Mt 14,2). Auch für die Meinung, dass Elia wiederkommen würde, gibt es Belege (Mal 3,23; Sir 48,10), von weiteren Propheten wurde Ähnliches erwartet: Henoch (1Hen 90,31), Esra (4Esr 14,9), Baruch (2Bar 13,3; 25,1; 75,2). Von Jeremia ist nichts solches bekannt – abgesehen von einer Erscheinung in einer Vision in 2Makk 15,13–16 und dem christlich beeinflussten Text 5Esr 2,18, der wahrscheinlich von Mt 16,14 abhängig ist.³⁴² Da Jeremia allerdings sprachlich so deutlich von Elia getrennt aufgelistet wird, als «einer der Propheten», ist es allerdings gar nicht nötig, diese Linie weiter zu verfolgen. Wie ist dann die Erwähnung Jeremias zu erklären?

Es wurde vorgeschlagen, da er in der dritten Gruppe mit den Propheten vorkommt, Jeremia als eher zufällige, stellvertretende Nennung dieser Gruppe zu verstehen.³⁴³ Einen Hinweis darauf gibt eine Stelle im babylonischen Talmud (bBB 14b), wo in einer Auflistung von kanonischen Büchern Jeremia vor Ezechiel, Jesaja und dem Zwölfprophetenbuch genannt wird. Doch angesichts der beiden anderen namentlichen Nennungen des Propheten Jeremia im Matthäusevangelium und der sonstigen Bezugnahmen auf ihn ist diese Erklärung eher unwahrscheinlich.

Vielversprechender ist die Erklärung, dass die redaktionelle Hinzufügung Jeremias in Mt 16,14 der Tatsache geschuldet ist, dass Jeremia ein Prophet des Leidens war.³⁴⁴ Jeremia war ein Prophet, der ob seiner Botschaft leiden musste, der Leid erfuhr durch sein eigenes Volk, ganz speziell durch die Anführer seines Volkes. Dies zeigt sich im alttestamentlichen Jeremiabuch, zudem lässt sich dieses Verständnis des Propheten Jeremia auch sonst zeigen: In *Jesus Sirach* (Sir 49,7) wird die Zerstörung Jerusalems auf die Unterlassung der Könige zurückgeführt, auf Jeremia zu hören und ihn zu malträtieren. Der hellenistisch-jüdische Historiker *Eupolemos* (bei Eus. Praep Ev IX, 39,2–5) lässt Jojakim den Propheten Jeremia verbrennen wollen (und nicht nur seine Rolle wie in Jer 36), was eine grosse Feindschaft des Königs gegen Jeremia offenbart. In den *Vitae*

341 BERGER, Auferstehung, 21.

342 Vgl. JEREMIAS, Ἰερεμίας, 220; BERGER, Auferstehung, 256; MENKEN, References, 14–17. Anders WOLFF, Jeremia, 29.

343 JEREMIAS, Ἰερεμίας, 221; SPARKS, Matthew's References, 155f.

344 Vgl. u. a. MENKEN, References, 18f; DAVIES/ALLISON (Mt II, 267): «Jeremiah was the prophet of doom and sorrow».

Prophetarum (VitJer 1f) wird Jeremia gesteinigt, was ebenfalls bei verschiedenen christlichen Autoren zu finden ist,³⁴⁵ so auch im christlichen Schluss der *Paralipomena Jeremiou* (4Bar 9,31f). Möglicherweise ist auch in Mt 23,37 oder Hebr 11,37 der gewaltsame Tod Jeremias (vielleicht sogar seine Steinigung) mitzuhören. Es gibt somit viele Zeugnisse, dass Jeremia am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. als Prophet wahrgenommen wurde, der wegen seiner Botschaft litt und als Märtyrer starb. Als Prophet des Leidens, des Unheils und der Traurigkeit ist Jeremia somit Vorlage für den gewaltsamen Tod Jesu:

«[I]n [Mt] 16,14, [Jeremiah] is the one who in his own rejection and suffering announces the rejection and suffering of the Messiah».³⁴⁶

Hinzu kommt, dass Jeremia wohl nicht zuletzt darum von Matthäus namentlich genannt wurde, weil Jeremia gegen den Tempel gesprochen hat und Jesus genau dies – z. B. in Mt 21,13 in Aufnahme von Jer 7,11 – ebenfalls tut.³⁴⁷ Insofern ist Mt 16,14, nimmt man den weiteren Kontext der ersten Leidensankündigung in Mt 16,21 hinzu, ein «passender» Ort, Jeremia zu erwähnen.

3.3.3 Während der Passion

Die Passionserzählung ist der Kulminationspunkt des Konflikts zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten. Sie beginnt nach dem Übergangssatz *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς* in Mt 26,1,³⁴⁸ welcher das Ende der Endzeitrede markiert. Gegenüber Markus fügt Matthäus ein, dass Jesus seinen Jüngern offenbart, was geschehen wird; erst danach versammeln sich die Hohenpriester und Ältesten des Volkes, um den Beschluss, Jesus zu töten, «formell» zu fassen (26,3–5).³⁴⁹ Für die matthäische Erzählung dessen, was in der Passionsgeschichte kommen wird, bedeutet das

³⁴⁵ Vgl. dazu WOLFE, Jeremia, 89–91.

³⁴⁶ MENKEN, References, 23. Vgl. ZUCKER (Jesus, 290): «[T]he Matthean Jesus is portrayed as Jeremiah *redivivus*» (Hervorhebung im Original, vgl. a. a. O., S. 301.304.305).

³⁴⁷ Vgl. WINKLE, Jeremiah, 157: «Is it possible that Matthew was especially interested in Jeremiah because of parallels between that prophet's anti-temple discourses in the temple and Jesus' teaching in the temple». Vgl. MENKEN, References, 23.

³⁴⁸ Vgl. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1.

³⁴⁹ Συμβουλεύω (26,4) erinnert in diesem Kontext an den ersten Tötungsbeschluss durch die Pharisäer in 12,14, (dort allerdings συμβούλιον λαμβάνω, vgl. 22,15; 27,1).

nichts anderes, als dass Jesus weiss, was kommen wird, *er* setzt letztlich die Passion in Gang, *nicht* seine Gegner.

Matthäus fügt Mt 26,14–16 als Vorbereitung von Mt 27,3–10 (dazu s. unten Kap. 3.3.3.2) hinzu. Dabei hatte er in Mk 14,10f eine Vorlage, die er aber stark abändert: Der Verrat geschieht auf Initiative des Judas, und mit der Nennung der 30 Silberstücke als Preis wird auf Sach 11,12 hingewiesen, was allerdings der Judasperikope Mt 27,3–10 geschuldet ist. V. a. nennt Matthäus aber mit dem Wunsch des Judas nach Geld ein Motiv, Jesus zu verraten.³⁵⁰ Judas erhält das Silber sofort, es findet daher ein Verkaufsgeschäft statt.³⁵¹

3.3.3.1 Die ungerechte Prozess (Mt 26,57–66)

Nachdem Jesus durch Judas verraten (26,14–16) und im Garten Gethsemane gefangen genommen wurde (26,50), schildert Matthäus den «Prozess» vor dem Hohen Rat im Palast des Hohenpriesters Kajaphas (26,57–66). Dabei stützt sich Matthäus weitgehend auf Mk 14,53–64.³⁵² Anders als Markus lässt Matthäus allerdings keinen Zweifel daran aufkommen, dass die jüdischen Autoritäten einen ungerechten Prozess durchführen: Die Hinzufügung von *ψευδο* vor *μαρτυρίαν* (Mt 26,59/Mk 14,55) zeigt dies klar. Dadurch, dass bei Matthäus die Hohenpriester und das ganze Synhedrium von Anfang an offenbar gezielt nach einer «falschen» Zeugenaussage *suchen*, disqualifizieren sie sich selbst. Ihr Ziel ist nicht ein fairer Prozess, sondern Jesus zu töten (26,59b, vgl. 12,14; 26,4). Trotz vieler «falschen Zeugen» kann Jesus nichts zur Last gelegt werden, bis ihn endlich zwei beschuldigen, er hätte behauptet, er könne den Tempel zerstören und ihn in drei Tagen wieder aufbauen. Während der Auftritt von zwei Zeugen gegen Jesus in 26,60 in Anlehnung an Dtn 19,15 bedeuten könnte, dass in diesem Prozess eine minimale Rechtmässigkeit gewahrt geblieben ist,³⁵³ ist es fraglich, ob die Auslassung von Mk 14,59 meint, Matthäus habe das Zeugnis der beiden letzten Zeugen für wahr befunden.³⁵⁴ Dagegen spricht, dass Jesus nie behauptet hat, er könne den Tempel zerstören

³⁵⁰ Wiederum sind es nicht die jüdischen Autoritäten, die von sich aus Jesus ergreifen können, sondern erst der Verrat aus dem innersten Vertrauenszirkel Jesu macht es möglich, ihre Pläne in Mt 26,3–5 umzusetzen (vgl. 26,47–50).

³⁵¹ Ferner ist zu beachten, dass Judas, indem er Geld nimmt, sich nicht der Lehre Jesu entsprechend verhält (vgl. Mt 10,9), sondern eher den Soldaten aus 28,11–15 gleicht, die sich von den Hohenpriestern bestechen lassen.

³⁵² Zu den Minor Agreements in 26,64 und 26,68 vgl. DAVIES/ALLISON, Mt III, 519f.

³⁵³ So NOLLAND, Mt, 1125f; DAVIES/ALLISON, Mt III, 525.

³⁵⁴ In diesem Sinne GUNDRY, Mt, 543; GNILKA, Mt II, 427; GEIST, Menschensohn, 333; LUZ, Mt IV, 175f; DAVIES/ALLISON, Mt III, 525.

und in drei Tagen wieder aufbauen, und die matthäische Betonung, dass die Hohenpriester gezielt nach Falschzeugnis gesucht hatten.³⁵⁵ Dafür spricht andererseits die Tatsache, dass bei Jesus durchaus tempelkritische Züge zu finden sind³⁵⁶ und ihm im Matthäusevangelium die Vollmacht zugestanden wird, die theoretisch auch eine Tempelzerstörung einschliessen würde (Mt 26,53). Die Reaktion des Hohenpriesters, unter Druck eines Schwurs auf Jesus einzureden (ἐξορκίζω, 26,62f) ist daher eher darin zu erklären, dass der Vorwurf ein sensibles Thema betrifft, den Tempelkult.³⁵⁷

Auf die Anschuldigung des Hohenpriesters hin schweigt Jesus und gibt erst auf die zweite Frage, ob er der Messias, der Sohn Gottes sei, eine Antwort (26,64). Matthäus lässt Jesus mit «du hast es gesagt» beginnen und ändert damit das markinische «ich bin [es]». Mt 26,25 und 27,11 deuten an, dass dies trotzdem als affirmative Antwort zu verstehen ist. Es scheint, dass Matthäus damit eine grössere Distanz zwischen Jesus und Kajaphas schaffen will, denn durch diese Antwort lässt sich Jesus nicht auf den Eid des Hohenpriesters ein.³⁵⁸ Zudem lässt Matthäus Kajaphas direkt die Wahrheit aussprechen, was bedeutet, dass er sie eigentlich *weiss*.³⁵⁹ Obwohl dies schon eine Antwort gewesen wäre, fährt Jesus weiter und wendet sich mit «ausserdem»³⁶⁰ beginnend in 26,64 an alle Anwesenden. Es ist das erste³⁶¹ öffentliche Bekenntnis Jesu und gleichzeitig das letzte Vorkommen des Titels «Menschensohn» im Matthäusevangelium. Matthäus verbindet darin zwei bekannte Schriftpassagen: Das Motiv des Sitzens zur Rechten Gottes stammt aus Ps 110 (LXX 109),1. Die schon erfolgte Anspielung auf diesen Vers in 22,44 zeigt, dass Matthäus diese Stelle bekannt war. Matthäus passt seinen Text dem Zitat der LXX an («sitzen» steht vor «zur Rechten»). Ausserdem gebraucht er «Kraft», anstatt wie in LXX Ps 109,1 «Herr» (hebr. JHWH), gemeint ist aber das-

³⁵⁵ Mt 24,2, was 26,61 noch am nächsten kommt, kann nicht auf Jesus als Urheber der Zerstörung bezogen werden.

³⁵⁶ Siehe dazu Anm. 46, S. 79. Vgl. auch die Ausführungen bei KONRADT, Israel, 156–159.

³⁵⁷ GUNDRY, Mt, 542: «[I]n Matthew the Sanhedrin does not face the problem of discovering true testimony, but the problem of finding false testimony serious enough to excuse putting Jesus to death». Vgl. KONRADT, Israel, 159.

³⁵⁸ DAVIES/ALLISON, Mt III, 529; LUZ, Mt IV, 178f.

³⁵⁹ GUNDRY, Mt, 545.

³⁶⁰ Πλήν ist hier nicht adversativ («aber»), sondern im Sinne einer Weiterführung des Arguments zu übersetzen. Vgl. HAGNER; Mt II, 800; NOLLAND, Mt, 1131; LUZ, Mt IV, 179.

³⁶¹ Die Stimme aus dem Himmel in Mt 3,17 hört nur Jesus allein, vgl. KONRADT, Sendung 420 Anm. 100.

selbe. Der Messias ist derjenige, der sich zur Rechten Gottes setzt und von ihm Macht erhält. Dies verbindet Matthäus (wie schon Markus) mit dem zweiten Schriftmotiv des Menschensohns auf den Wolken des Himmels. Es stammt aus dem Danielbuch (LXX Dan 7,13). Von den Stellen, in denen Matthäus es bisher verwendet hatte,³⁶² ist zu schliessen, dass es um den endzeitlichen Richter geht. Auf die Frage des Kajaphas, ob Jesus der Messias und Sohn Gottes sei, antwortet dieser also mit «ja» und fügt hinzu, dass er der göttliche Menschensohn sei, der von Gott alle Macht erhalten hat und die Welt richten wird. Der bzw. die Richter werden dadurch selber zu Gerichteten. Die Szene ist in hohem Masse ironisch. Denn durch den Bezug auf Dan 7 will Matthäus einerseits zeigen, «that the Jewish high priest does not understand or take seriously his own Scripture»,³⁶³ andererseits ist von Jesu Macht noch gar nichts sichtbar. Dies erinnert an die Tempelkritik Jeremias in Jer 26: Wie Jeremia spricht Jesus im Tempel, erwähnt den andauernden Widerstand gegen die Propheten und kündigt die Zerstörung des Tempels an. Wie Jeremia wird Jesus darauf der Prozess gemacht, doch während Jeremia freikommt, wird Jesus verurteilt und getötet, womit unschuldiges Blut über die Autoritäten – 23,35 – und über die Einwohner Jerusalems – 27,25 – kommt. Insofern überbietet Matthäus die Situation aus Jer 26 noch.

3.3.3.2 Die Judasperikope (Mt 27,3–10)

Die Judasperikope, welche beschreibt, wie Judas seinen Verrat bereut, das für den Verrat erhaltene Geld in den Tempel zurückbringt, dort aber abgewiesen wird, sich danach erhängt und wie von diesem Geld dann der Töpferacker gekauft wird, wirft viele Fragen auf. Im Blick auf diese Untersuchung sind folgende wichtig: Weshalb steht dieser Text überhaupt an dieser Stelle? Was ist aus dem Paralleltext in Apg 1,18–20 zu machen? Was ist die Bedeutung der Schrift für diese Erzählung?

Die Passionsgeschichte zeigt, dass Matthäus grosses Interesse an Judas hat. In 26,15 fragt Judas anders als in Mk 14,11 selbst nach Geld, was als Begründung für Judas' Tat gelesen werden kann: Judas hat Jesus des Geldes wegen verraten.³⁶⁴ Nur Matthäus lässt Judas während des Abendmahls selber fragen, ob er es sei (26,25), den Moment des Verrats in 26,50 weitet Matthäus zu einem kurzen Dialog aus (vgl. Lk 22,48) und in 28,16 wird durch die Angabe «elf Jünger» verdeutlicht, dass Judas nun nicht mehr dabei ist. Die Einfügung von Mt 27,3–10 in die Markusvorlage un-

³⁶² Mt 16,27; 24,30; 25,31, in 25,31 ebenfalls kombiniert mit dem Sitzen auf dem Thron.

³⁶³ LUZ, Son, 109f.

³⁶⁴ LUCK, Mt, 281.

terstreicht nun dieses besondere Interesse, gleichzeitig komplettiert Matthäus damit seine Darstellung des Judas. Dies zeigt ein kurzer Blick auf die Komposition der Passionsgeschichte mit Blick auf die beiden namentlich letztgenannten Jünger Petrus und Judas. Matthäus hat in 26,34 Jesu Voraussage des Verrates durch Petrus aus Mk 14,30 übernommen, die Erfüllung dieser Voraussage in 26,69–74 und seine Konsequenzen stammen aus Mk 14,66–72. Doch obwohl Markus auch einen Weheruf Jesu über Judas notiert (Mk 14,21), verschwindet Judas nach dem feindlichen Kuss im Garten Gethsemane aus der markinischen Erzählung. Matthäus trägt 27,3–10 als Entsprechung zu 26,24 nach und füllt damit eine Lücke.³⁶⁵ Der Ackerkauf und das damit zusammenhängende Erfüllungszitat in Mt 27,9f deuten aber darauf hin, dass die Schilderung des Todes des Judas nicht der alleinige Zweck dieser Perikope ist.³⁶⁶ Denn Hauptzweck der Perikope ist für Matthäus, das falsche Verhalten der Hohenpriester darzustellen.³⁶⁷

Matthäus hat für Mt 27,3–10 vermutlich eine ihm vorliegende Tradition verwendet,³⁶⁸ die er stark redaktionell überarbeitet hat.³⁶⁹ Dass er die Geschichte über den Tod des Judas und den Kauf des Töpferackers gänzlich selber geschaffen hat, ist unwahrscheinlich.³⁷⁰

Dafür spricht der Paralleltext über Judas' Tod in Apg 1,16–20. Matthäus teilt mit Lukas folgende drei Punkte: Judas stirbt auf aussergewöhnliche Weise, beiderorts erfüllt sich die Schrift, und der mit dem Silber gekaufte Acker wird in «Blutacker» umbenannt. Matthäus akzentuiert aber diese Punkte in signifikanter Weise um: So ist der Tod des Judas bei Lukas ein spektakulärer Unfall, bei Mat-

³⁶⁵ Vgl. SENIOR, *Fate*, 349; DAVIES/ALLISON, *Mt III*, 558. Dies bedeutet nicht, dass Matthäus Petrus und Judas parallelisiert (so LOHMEYER, *Mt*, 374; VOGLER, *Judas*, 66; KUSCHEL, *Judas*, 70f), denn Judas und Petrus haben nicht miteinander zu vergleichende Vergehen begangen, vgl. LUZ, *Mt IV*, 233; KONRADT, *Israel*, 162 Anm. 346.

³⁶⁶ SENIOR, *Fate*, 351f.

³⁶⁷ STRECKER, *Weg*, 77; DAVIES/ALLISON, *Mt III*, 558.571; SENIOR, *Mt*, 317f; GIELEN, *Konflikt*, 373; LUZ, *Mt IV*, 24; PAUL, *Texte*, 82; BEATON, *Matthew*, 131; KONRADT, *Israel*, 161f.

³⁶⁸ NOLLAND, *Mt*, 1149; LUZ, *Mt IV*, 230; DAVIES/ALLISON, *Mt III*, 558; BEATON, *Matthew*, 129–131.

³⁶⁹ Das zeigt das matthäische Vorzugsvokabular, v.a. τότε (27,3.9), μεταμέλομαι (27,3), ἀρχιερείς καὶ πρεσβύτεροι (27,3), αἷμα (ἀθῶνον) (27,4.6.8), ἀναχωρέω (27,5), ἀργύριον (27,3.5f.9). Für Weiteres vgl. DAVIES/ALLISON, *Mt III*, 557 Anm. 2 und LUZ, *Mt I*, 57–77; *Mt IV*, 230 Anm. 7. Das Vorkommen von ἀπάγχω (27,5), κορβανᾶς (27,6), τιμὴ (27,6.9), κεραμεύς (27,7.10), ταφή (27,7) ist inhaltlich bedingt.

³⁷⁰ GIELEN, *Konflikt*, 386; KNOWLES, *Jeremiah*, 59; NOLLAND, *Mt*, 1149. Anders FRANKEMÖLLE (*Mt II*, 471), der die Perikope als «schöpferische Geschichtsschreibung aufgrund biblischer Zitate[n]» bezeichnet, ähnlich SENIOR, *Fate*, 395f.

thäus aber Selbstmord durch Erhängen, die Erfüllung der Schrift bezieht sich in Apg 1,16 auf den Tod des Judas, in Mt 27,9 aber auf den Kauf des Töpferackers. Der Grund für die Benennung des Ackers ist in Apg 1,19 das Blut des Judas, in Mt 27,6 aber das Blut Jesu (vgl. Mt 27,4). Ein weiterer wichtiger Unterschied ist, dass der Schriftbezug bei Lukas über LXX Ps 68,26 (= MT 69,26) erfolgt (LXX Ps 108,8 [= MT 109,8] dient als Überleitung zur Apostelwahl), bei Matthäus aber über Sach 11,13. Zuletzt ist festzuhalten, dass bei Lukas das Reuemotiv des Judas fehlt.³⁷¹

Da sich die Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas auf Mt 27,3–8 beschränken, ist anzunehmen, dass Matthäus mindestens für diesen Teil eine Tradition benutzt hat. Das heisst aber nicht, dass Eigenheiten wie die Reue des Judas (Zurückbringen des Geldes und Schuldbekennnis) und das Vorkommen der Hohenpriester und Ältesten, erst auf ihn zurückgehen,³⁷² da auch diese der Tradition oder historischen Reminiscenzen entstammen könnten. Ausgangspunkt für die Perikope als ganze dürfte in jedem Fall das ätiologische Moment des in ‚Blutacker‘ umbenannten ‚Töpferackers‘ (27,8) gewesen sein,³⁷³ weil dieser mit dem Geld des Verrates gekauft worden war (Mt 27,7; Apg 1,18) und irgendwie mit Judas in Verbindung gebracht wurde.³⁷⁴ Erst danach kam die Redaktionstätigkeit des Matthäus dazu: Er fügte die Erfüllungsformel und das Schriftzitat³⁷⁵ hinzu und beleuchtete so die erhaltene Tradition von der

³⁷¹ Zwei weitere Versionen von Judas' Tod sind bei Apollinaris im Papias Fragm. 6 (SUC III, 59f) zu finden. Die erste, von Apollinaris selbst, versucht Apg 1,18–20 mit Mt 27,3–10 zu harmonisieren, die zweite ist die von Apollinaris aufbewahrte Darstellung des Papias, welche aber keine eigenständige Überlieferung darstellt, sondern eine von der Apostelgeschichte ausgehende, mündliche Weiterentwicklung ist (vgl. LUZ, Mt IV, 232; KONRADT, Israel, 162). Anders KÖRTNER (Papias, 143f), der meint, Papias habe Apg 1,18–20 nicht gekannt und das Fragm. 6 als eine mündliche παράδοσις zu Mt 27,3–10 betrachtet. Das spärliche Wissen um die Vorgeschichte dieser Versionen lässt hier wohl keine endgültige Antwort zu. Vgl. auch BENOIT, Mort, 344–346; VIVIANO, Hakeldama, 203–210.

³⁷² Für DAVIES/ALLISON, Mt III, 558 beispielsweise gehört Judas' Reue, der Suizid durch Erhängung, der Ackerkauf durch die Hohenpriester und die Verwendung des Ackers als Friedhof für Fremde zur (vom Alten Testament noch unberührten) Tradition. Vgl. STENDAHL, School, 197; VAN TILBORG, Leaders, 85; NOLLAND, Mt, 1149.

³⁷³ Ἐως τῆς σήμερον ist in der LXX eine gängige Formulierung für ätiologische Begebenheiten: Gen 19,37f; 26,33; 35,20; Jos 4,9; 9,27; Ez 20,29. Vgl. auch SENIOR, Fate, 395f; LUZ, Mt IV, 230f; PAUL, Texte, 75.

³⁷⁴ Gerade darin überschneidet sich der Paralleltext der Apostelgeschichte gänzlich mit Mt 27,3–10, vgl. SENIOR, Fate, 394f. Der ‚Blut-/Töpferacker‘ konnte leicht mit dem in Jer 19,3f erwähnten unreinen Ort in Verbindung gebracht werden (vgl. BENOIT, Mort, 352–359), weil dort traditionell das Töpfergewerbe ansässig war (s. dazu auch Anm. 422, S. 159).

³⁷⁵ Siehe dazu unten. Den Weg zu Sach 11,13 wies wahrscheinlich der ‚Töp-

Schrift – hier Sacharja und Jeremia – her neu. Dafür spricht neben dem in Apg 1,16–20 nicht enthaltenen Bezug zu Sacharja und Jeremia die enge Stichwortverbindung von Zitat und Kontext³⁷⁶ und die auch sonstige Verwendung von Sacharja und Jeremia im Matthäusevangelium.³⁷⁷

Matthäus bedenkt den Kauf des Töpferackers durch die Hohenpriester (in 27,6 fallen die Ältesten weg) mit seinem zehnten und letzten Erfüllungszitat.³⁷⁸ Dieses Zitat ist in mehrerer Hinsicht auffällig: Es ist nach Mt 2,17 das zweite Erfüllungszitat, das *nicht* direkt auf Jesus angewandt wird. Mit 2,17 teilt es zudem die Einleitungsformel (vgl. dazu Anm. 407, S. 157). Die darauf folgenden Worte werden als Zitat aus dem Jeremiabuch ausgegeben, doch sie finden viel stärkeren Anklang in den Worten aus Sach 11,13.³⁷⁹

Mt:	καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια
LXX:	καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς
MT:	וְלָקְחוּ הַכֹּהֲנִים לְשֵׁלֶשֶׁת הַקֶּקֶלֶט

Matthäus übernimmt die Formulierung der LXX fast ganz. Einzig das seltenere Maskulinum ἀργυρος ändert er in das gebräuchlichere Neutrum ἀργύριον ab, wie er das schon in Mt 26,15 getan hatte.³⁸⁰ Ist ἔλαβον hier als 1. sg. (wie MT und LXX) oder als 3. pl. zu lesen? Die Frage wird kontrovers diskutiert,³⁸¹ doch im Zusammenhang mit 27,6–8 passt die 3. pl. besser,

fer» in Sach 11,13b, allenfalls der vielleicht noch bekannte (Ver)Kaufspreis von 30 Silberstücken (so GUNDRY, Use, 202). Sicher ist es nicht nur das «Haus Judas» in Sach 11,3 (so MANN, Midrash, 203). Doch letztlich bleibt die Frage, warum Matthäus Sach 11,13 verwendet, unbeantwortet.

³⁷⁶ (τριάκοντα) ἀργύρια (27,3.5.6.9); λαμβάνω (27,6.9); τιμή (27,6.9); ἀγρὸς τοῦ κεραμέως (27,7.10). Dies ist auch ein starker Hinweis darauf, dass das Erfüllungszitat und Mt 27,3–8 nicht je separat überliefert wurden und dann von Matthäus vereint wurden (gegen STRECKER, Weg, 76–82). Deshalb zu folgern (so PAUL, Texte, 76), dass die Tradition das Zitat bereits enthielt, lässt das Fehlen des Sacharjabezugs in Apg 1,16–20 ausser Acht.

³⁷⁷ Zu Sacharja s. unten S. 154, zu Jeremia s. Mt 2,17f; 16,14; 21,13.

³⁷⁸ Zu den Erfüllungszitaten s. Anm. 76, S. 17.

³⁷⁹ Dies wird einhellig festgehalten. Vgl. u. a. LOHMEYER, Mt, 378; GUNDRY, Use, 122f; DAVIES/ALLISON, Mt III, 568f; NOLLAND, Mt, 1156; GNILKA, Mt II, 448; SCHWEIZER, Mt, 329; LUZ, Mt IV, 230; GIELEN, Konflikt, 370–372; STRECKER, Weg, 77; VAN TILBORG, Matthew, 159; ROTHFUCHS, Erfüllungszitate, 84–88; MIYOSHI, Theologie, 40; MILER, Citations, 260; KNOWLES, Jeremiah, 53f; MENKEN, Interpretation, 478f.

³⁸⁰ Matthäus verwendet fast immer das (bei ihm negativ konnotierte [vgl. KNOWLES, Jeremiah, 55 Anm. 2]!) Neutrum (25,18.27; 26,15; 27,3.5.6.9; 28,12.15), nur in 10,9 verwendet er das Maskulinum, weil da von Silber als Reisegeld die Rede ist.

³⁸¹ Als 1. sg.: WELLHAUSEN, Mt, 137; LOHMEYER, Mt, 378; NOLLAND, Mt, 1156; WICK, Judas, 30; MENKEN, Old Testament, 305; BAUMSTARK, Zitate, 300.305;

weil so durch das Erfüllungszitat die Tat der Hohenpriester erklärt wird. Dass Matthäus seine Zitate manchmal ziemlich stark bearbeitet und oft relativ frei zitiert, ist nicht ungewöhnlich³⁸² und zeigt sich auch im folgenden Satz:

Mt:	τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο
LXX:	σκέψαι εἰ δόκιμόν ἐστιν ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθη ὑπὲρ αὐτῶν
MT:	אֲדַרְךָ הַיְקָר אֲשֶׁר יְקָרְתִּי

Dieser sehr beladene Satz steht dem hebräischen Text sehr nahe, von der LXX weicht er stark ab. Auf das folgende ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ gibt es keine Entsprechung in Sacharja, allenfalls gab das אֲחֵרֵי לְיִשְׂרָאֵל aus Sach 11,13 den Anstoß für die Einfügung. In diesem Fall ist das ἀπό analog zu יְנִי partitiv zu verstehen (*einige von* den Söhnen Israels),³⁸³ was bedeutet, dass Matthäus hier nicht das ganze Volk im Blick hat (es fehlt dafür auch der Artikel), sondern nur Teile davon. Im Zusammenhang von Mt 27,3–10 wird deutlich, dass mit diesen Teilen die Hohenpriester und Ältesten gemeint sind, welche in der matthäischen Passionsgeschichte die jüdischen Autoritäten repräsentieren.³⁸⁴

καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως. Auch für diese Wendung gibt es bei Sacharja keine Entsprechung. Matthäus nimmt hier den in 27,7 eingeführten Namen ‹Töpferacker› wieder auf, was den Zusammenhang des Erfüllungszitates mit dem Kontext unterstreicht (vgl. Anm. 376, S. 152). Für ἔδωκαν gibt es eine beachtlich belegte Textvariante ἔδωκα.³⁸⁵ Diese Lesart in der 1. sg. fügt sich gut ein zwischen einem in der 1. sg. gelesenen ἔλαβον in 27,9 und dem μοι in 27,10. Gerade deshalb scheint sie aber eine sekundäre Glättung des Textes zu sein, da ἔλαβον (vgl. oben S. 152) wohl in der 3. pl. zu lesen ist und μοι auf andere Art zu erklären ist (vgl. unten).

καθὰ συνέταξέν μοι κύριος. Diese Wendung – wenn sie denn verständlich ist³⁸⁶ – bezieht sich entweder auf LXX Sach 11,13a καὶ εἶπεν κύριος πρὸς

STRECKER, Weg, 81 Anm. 2. Als 3. pl.: GAECHTER, Mt, 898.901; LUZ, Mt IV, 229; DAVIES/ALLISON, Mt III, 569; SENIOR, Fate, 355; STENDAHL, School, 125; ROTHFUCHS, Erfüllungszitate, 85 Anm. 114; KNOWLES, Jeremiah, 55; WOLFE, Jeremia, 164; HAM, King, 64.

³⁸² In Mt 2,6 fügt er in das Micha-Zitat οὐδαμῶς ein (s. S. 113), in 2,18 ersetzt er τοῖς υἱοῖς αὐτῆς aus Jer 31,15 mit τὰ τέκνα αὐτῆς (s. S. 136), das Sacharja-Zitat in Mt 21,5 lässt er mit einem Jesaja-Zitat beginnen, damit es besser passt (s. S. 172).

³⁸³ So schon ZAHN, Mt, 709 Anm. 75. Ebenso STENDAHL, School, 126 Anm. 1; MCCONNELL, Law, 133; DAVIES/ALLISON, Mt III, 570; NOLLAND, Mt, 1157; LUZ, Mt IV, 240f; HAGNER, Mt II, 814; SENIOR, Fate, 355; MOO, Tradition, 158; HAM, King, 64 Anm. 176. Für ἀπό mit Gen. part. s. BDR §164,1c.

³⁸⁴ Vgl. dazu Anm. 423, S. 160.

³⁸⁵ ⚭ B^{2vid} W pc sy; Eus.

με³⁸⁷ oder sie ist eine Anspielung auf einen anderen Text. Im Sinne der zweiten Möglichkeit ist immer wieder auf Ex 9,12 hingewiesen worden.³⁸⁸ Doch die Wendung *καθὰ συνέταξέν κύριος* erscheint 20-mal in der LXX, wobei sich die Vorkommen auf die Tora beschränken und jeweils Mose in den Mund gelegt werden.³⁸⁹ Es gibt keinen stichhaltigen Hinweis, dass gerade Ex 9,12 als Intertext diene.³⁹⁰ Trotzdem ist es auffällig, dass Matthäus hier *καθά* und nicht wie in 21,6, 26,24 und 28,6 *καθώς* verwendet. J. Nolland weist deshalb auf die einzige Stelle der LXX hin, in der diese Wendung nicht auf Mose, sondern auf Josua bezogen ist.³⁹¹ Aber trotz des ähnlichen Kontextes und der Wortverbindungen³⁹² gelingt es J. Nolland nicht, einen tiefer greifenden Grund für die Verwendung dieses Textes durch Matthäus anzugeben. Er kommt deshalb zum Schluss, dass die Wendung in «heightened form» die Worte aus Sach 11,13a repräsentiert.³⁹³

Es ist deutlich geworden, dass Matthäus das Erfüllungszitat in Mt 27,9f aus Sach 11,13 übernommen hat, sich dabei sowohl von MT als auch LXX hat leiten lassen, und zudem eigene Hinzufügungen angebracht hat. Dieser Befund wird dadurch bestärkt, dass er einerseits schon vorher Worte aus Sacharja zitiert hat – so z. B. in Mt 21,5 (Sach 9,9), nicht zuletzt in der Passionsgeschichte in Mt 26,15 (Sach 11,12) und in Mt 26,31 (Sach 13,7) –, und dass andererseits der Bezug auf Sacharja in Mt 27,3–10 über das Erfüllungszitat hinaus geht.

386 LUZ (Mt IV, 241) hält sie wegen des nach ihm beziehungslosen *μοι* für un-deutbar. Siehe auch STRECKER, Weg, 78.

387 So GUNDRY, Use, 127 Anm. 3; GNILKA, Mt II, 448.

388 SCHWEIZER, Mt, 329f; VOGLER, Judas, 68; BLOMBERG, Matthew, 96; WICK, Judas, 32; BDR § 453,1.

389 Ex 9,12; 36,8.12.14.28.33; 37,20; 39,10; 40,19; Lev 24,23; Num 8,3; 9,5; 15,23.36; 17,26; 20,9.27; 27,11; 31,31.41. Vgl. Ex 40,21; Lev 8,13; Hiob 42,9.

390 LINDARS (Testament, 121) sieht im Ofen, woraus Mose den Russ für die Plage der Geschwüre nimmt, eine Verbindung zum *χωνευτήριον* aus Sach 11,13. Doch in Ex 9,8.10 ist von *καμιναία* (קִמְיָא) die Rede, der Anklang deshalb nur schon vom Wort her sehr schwach, vgl. ROTHFUCHS, Erfüllungszitate, 88 Anm. 129; KNOWLES, Jeremiah, 54 Anm. 2; MOO, Tradition, 160; WOLFE, Jeremia, 163 Anm. 1.

391 Jos 24,31a (nicht in MT erhalten): *καθὰ συνέταξεν αὐτοῖς κύριος*.

392 In Jos 24,29–32 stirbt Josua und wird begraben, in Mt 27,7 geht es um einen Friedhof; Jos 24,31a: *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας*, Mt 27,8: *ἕως τῆς σήμερον*.

393 NOLLAND, Mt, 1158. Eine weitere Möglichkeit bietet MILER, Citations, 258f: Er liest die Wendung *καθὰ συνέταξέν μοι κύριος* als persönlicher Ausspruch eines jeden Hohenpriesters, der mit dabei war, als die 30 Silberstücke für den Töpferacker ausgegeben wurden. Doch kann er keinen Text nennen, nach welchem die Hohenpriester gezwungen gewesen wären, das Geld für diesen Zweck zu verwenden, weshalb dieser (zwar theoretisch möglichen) These kein Gewicht zukommt.

So ist Mt 27,3 neben den «30 Silberstücken» (Sach 11,12f) über das Wort *μεταμέλομαι* mit Sach 11,5 verbunden.³⁹⁴ Sach 11,13 wird neben dem Erfüllungszitat schon in 27,5 aufgenommen, wo Judas das Silber in den Tempel wirft.³⁹⁵ Dass der von den Hohenpriestern gekaufte Acker «Töpferacker» heisst, erinnert wiederum an den Töpfer aus Sach 11,13. Diese weiteren Verbindungen von Mt 27,3–10 zu Sacharja konzentrieren sich wie das Erfüllungszitat auf Sach 11, was als Hinweis darauf zu lesen ist, dass Matthäus hier das ganze Kapitel bedenkt.

Sach 11,4–17 berichtet von einer «prophetischen Zeichenhandlung»,³⁹⁶ bei welcher die alten Hirten durch einen neuen, ruchlosen Hirten ersetzt werden. Im Auftrag JHWHs muss der Prophet als Oberhirt die Schafe hüten, die zur Schlachtung bestimmt sind und von ihren Käufern, Verkäufern und Hirten schlecht behandelt werden (11,4–6). Sacharja tut dies (11,7) und wird drei der Hirten los (11,8).³⁹⁷ Doch dann werden die Schafe seiner überdrüssig, er verlässt sie und zerbricht seine beiden Ruten: jene seines Bundes mit den Völkern und jene des brüderlichen Bundes zwischen Israel und Juda (11,8b–14).³⁹⁸ Für seine Arbeit bittet Sacharja die Schafhändler um Lohn, den sie – sofern sie wollen – ihm geben mögen. Die Schafhändler geben ihm 30 Silberstücke, eine Summe, die in

³⁹⁴ Das Wort kommt in der LXX sonst nur noch in 1Reg (1Sam) 15,35; 1Chr 21,15; 1Makk 11,10; Ps 105,45 (=MT 106,45); 109,4 (=MT 110,4); Spr 5,11; 25,8; Weish 19,2; Sir 32,19; 33,20; Jer 20,16; Ez 14,22 vor.

³⁹⁵ In Sach 11,13 fordert JHWH den Propheten des Näheren auf, den Lohn zum Töpfer (תִּיִּץ, MT), bzw. zum Schmelzofen (*χωνευτήριον*, LXX) zu werfen. In dem Matthäus Judas das Geld in den *ναός* werfen lässt, umgeht er das Problem, dass die LXX nicht mit MT übereinstimmt. Die Verwendung von *κορβανᾶς* in 27,6 hat zur Meinung geführt, dass Matthäus die für תִּיִּץ von der Peschitta gebotenen Variante תִּיִּץ (Schatz) nicht nur kannte, sondern darauf anspielte (so schon WELLHAUSEN, Mt, 137, ihm folgend u. a. BRUCE, Book, 349f; BENOIT, Mort, 350f). Dies ist allerdings unwahrscheinlich, zumal sich 27,6 aus 27,5 logisch ergibt und in der LXX תִּיִּץ meistens mit *θησαυρός* übersetzt wird, nie aber mit *κορβανᾶς*, welches in der LXX überhaupt nicht vorkommt. Einzig Josephus (Bell. 2,175) erwähnt, dass der *ἱερὸν θησαυρόν* auch *κορβανᾶς* [sic!] genannt wurde. Nach WOLFF (Jeremia, 160) gibt er aber damit nur dessen volkstümliche Benennung an. Vgl. GUNDRY, Use, 122–124; MENKEN, Old Testament, 325f.

³⁹⁶ WILLI-PLEIN, Sach, 186.

³⁹⁷ Wer historisch mit den zu ersetzenden Hirten, die sich nicht um das Volk kümmern, gemeint sind, hängt von der zeitlichen Einordnung der Perikope ab. Nach MITCHELL (Sach, 306f) ist Sach 11,8 eine spätere Glosse, er sieht deshalb in den drei Hirten die seleukidischen Diadochen Antiochos III – Seleukos IV – Heliodor. Nach WILLI-PLEIN (Sach, 188.190) setzt Sach 11 das Ende der Perserzeit voraus, was sie an die Reiche Assur – Babylon – Persien denken lässt. Nochmals anders SWEENEY (Sach II, 678.680), der Sach 11 auf den Beginn der Perserzeit setzt und die drei Hirten mit den Perserkönigen Kyros – Kambyzes – Dareios identifiziert.

³⁹⁸ Nach WILLI-PLEIN (Sach, 189) könnte Sach 11,14 der Beginn des samaritanischen Schismas sein.

11,13a ironisch als «herrlicher Wert» (אֶדְרֵי הַיְקָר) bezeichnet wird, obwohl es vergleichsweise wenig ist.³⁹⁹ Also wirft Sacharja das Geld in den Tempel zum Töpfer (אֶל־הַיּוֹצֵר). Der von JHWH eingesetzte böse Hirt wird aber wiederum selber die Konsequenzen für sein Handeln tragen müssen (11,15-17). Der Perikope wohnt eine nicht zu übersehende Kritik an Führungsautoritäten inne (v. a. 11,8), die – unabhängig von der historischen Zuordnung (vgl. Anm. 397, S. 155) –, Matthäus in seiner Polemik entgegenkam und die er für seine Kritik an den jüdischen Autoritäten verwenden konnte.⁴⁰⁰

Im Blick auf Mt 27,3–10 stellt sich nun die Frage, wie Matthäus diesen Text interpretiert, d. h. wie er ihn in 27,9f als erfüllt betrachtet. Identifiziert Matthäus Judas oder Jesus mit dem Propheten? Für Judas spricht, dass er wie der Prophet das Geld in den Tempel wirft, für Jesus, dass das Geld für ihn bezahlt wurde (wenn auch nicht als Lohn, sondern als Summe des Verrats). Sollte Judas gemeint sein, stellt sich zudem die theologische Frage, ob Matthäus wirklich den Verräter Jesu mit dem Propheten aus Sach 11 gleichsetzte.⁴⁰¹ Wenn man beachtet, wie Matthäus bisher Jesus sehr deutlich als den eigentlichen Hirten charakterisiert hat (2,6; [9,36]; 10,6; 15,34; 26,31; vgl. auch 25,32) erscheint dies aber unwahrscheinlich.⁴⁰² Zudem hat sich an mehreren Stellen gezeigt, dass Matthäus Schriftzitate nicht immer genau dem ursprünglichen Kontext entsprechend zitiert, sondern sie mit grosser Freiheit für seine Zwecke abändert (s. Anm. 382, S. 153). Matthäus sieht in 27,3–10 also eher Sach 11 als ganzes erfüllt,⁴⁰³ ohne dass man eine genaue Zuordnung vornehmen

³⁹⁹ Nach Ex 21,32 ist es der Preis für einen Sklaven, der durch ein Rind zu Tode gekommen war, nach Lev 27,4 der Preis für eine Frau, die ein Gelübde leistet. Dies kann als weiteres Zeichen der Geringschätzung Jesu durch die jüdischen Autoritäten verstanden werden, vgl. VAN TILBORG, Matthew, 167. Anders KNOWLES, Jeremiah, 56 Anm. 1; SWEENEY, Sach II, 681, die diesen Preis nicht für gering halten. Nach WILLI-PLEIN (Sach, 185) ist es «vielleicht de[r] Normallohn eines für eine Weidesaison eingestellten Hirten».

⁴⁰⁰ Vgl. auch die Kritik an den israelitischen und jüdischen Hirten in Jer 23,1–4; 25,34–38 (=LXX 32,34–38); Ez 34.

⁴⁰¹ Zustimmend: WICK, Judas, 30. Auch nach KLAUCK (Judas, 51) übernimmt Judas «partiell die Rolle des Propheten», doch geht er nicht davon aus, dass der Redaktor sich dessen bewusst war. Nach DAVIES/ALLISON (Mt III, 571) könnte Matthäus den Hirten in Sach 11 als böse verstanden haben, was die Identifikation mit Judas erleichterte.

⁴⁰² In diesem Sinne auch LOHMEYER, Mt, 350; BRUCE, Book, 346.349; MOO, Tradition, 165f; VAN TILBORG, Matthew, 168; KONRADT, Israel, 153f Anm. 297.

⁴⁰³ Ob Matthäus damit auch, wie MIYOSHI (Theologie, 42–44) – wegen seiner Parallelisierung des Verrates durch Judas mit dem Zerbrennen der beiden Bünde in Sach 11,10.14 – meint, die «Verabschiedung des neuen vom alten Bundesvolk» (44) zum Ausdruck bringt, ist zweifelhaft, weil es in Sach 11 nicht um einen Verrat geht und Matthäus durchweg zwischen Volk und Autoritäten unterscheidet und

könnte, doch scheint die Kritik an den jüdischen Autoritäten (den Hirten) der wichtigste Faktor zu sein.

Es drängt sich nun die Frage auf, weshalb Matthäus dieses Sacharja-Zitat in 27,9b.10 nicht als solches ausweist, sondern es Jeremia zuschreibt. Diese Frage ist schon in der Textkritik spürbar,⁴⁰⁴ und auch in der Auslegungsgeschichte ist schon oft darüber gerätselt worden.⁴⁰⁵ Die einfachste Lösung ist, die Zitatzuweisung an Jeremia als Fehler, Verwechslung, oder als Gedächtnislücke zu betrachten.⁴⁰⁶ Dies scheint aber zu einfach, denn Matthäus stützt sich in 2,17f sehr bewusst auf das Jeremiabuch und verwendet in 27,9 nun die identische Einleitungsformel *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος*.⁴⁰⁷ Es ist schwer vorstellbar, dass Matthäus diese starke Verbindungslinie zwischen Kindheits- und Passionsgeschichte nicht sehr bewusst und sorgfältig angelegt hat. Weitere bei M. Knowles aufgelistete Erklärungen sind: Ein apokryphes, dem Jeremia zugeschriebenes Buch, eine Zitatsammlung unter dem Namen Jeremia, ein allgemeiner Hinweis auf das prophetische Korpus,⁴⁰⁸ eine thematische Referenz,⁴⁰⁹ eine topologische Referenz⁴¹⁰ und

Israel nicht pauschal belastet (vgl. z. B. 27,9, s. S. 153). Vgl. SALDARINI, *Community*, 67.

⁴⁰⁴ 22 und sy^{hmg} bieten *Ζαχαρίου*, 21 und I Ἰησαίου (eine Nebenform für Ἰησαίας), Φ 33 a b sy^{s.p} bo^{ms} lassen den Prophetennamen ganz weg. Sowohl der handschriftliche Befund (Φ stammt aus dem 6. Jh., die Minuskeln aus dem 12. Jh.), wie auch der exegetische Grundsatz der *lectio difficilior* deutet darauf hin, dass die Lesart Ἰερεμίου die ursprünglichere ist.

⁴⁰⁵ Für das Folgende, s. KNOWLES, *Jeremiah*, 62–67. Er bietet eine ausführliche Diskussion aller je angeführten Möglichkeiten, vgl. GUNDRY, *Use*, 125f Anm. 3; DAVIES/ALLISON, *Mt III*, 568f.

⁴⁰⁶ ALLEN, *Mt*, 289, in dessen Folge auch ALBRIGHT/MANN, *Mt*, 341; JEREMIAS, *Ἰερεμίας*, 220; STENDAHL, *School*, 123; zuletzt FOSTER, *Use*, 77. Ebenso LUZ, *Mt IV*, 240, der aber daneben mit der Möglichkeit eines Mischzitates rechnet. Pointiert äussert sich BEARE, *Mt*, 527: «[Matthew] has botched it badly».

⁴⁰⁷ Diese hebt sich von den anderen Einleitungsformeln in markanter Weise ab, weil sie – abgesehen vom Prophetennamen –, anstelle von *ἵνα/ὅπως* mit *τότε* eingeführt wird. Damit macht Matthäus deutlich, dass es sich bei diesen Taten (Kindsmord, Verrat durch Judas), die zwar auch eine Schrifteerfüllung darstellen, *nicht* um den Willen Gottes handelt. Vgl. MENKEN, *Jeremiah*, 8; STRECKER, *Weg*, 59 Anm. 5 und 106 Anm. 2; DAVIES/ALLISON, *Mt I*, 266; HUMMEL, *Auseinandersetzung*, 131f; VAN TILBORG, *Leaders*, 86f; PAUL, *Texte*, 281f; HAM, *King*, 68; KONRADT, *Deutung*, 218 Anm. 99.

⁴⁰⁸ Z. B. steht in bBB 14b Jeremia vor Ezechiel, Jesaja und dem Zwölfprophetenbuch, weshalb einige mit «Jeremia» (z. B. GAECHTER, *Mt*, 901; SPARKS, *Matthew's References*, 155), einen Verweis auf alle diese Propheten vermuteten.

⁴⁰⁹ Dies meint, dass Matthäus mit «Jeremia» in 27,9 einen Verweis auf die theologische Botschaft von Jeremia macht, nicht aber auf einen besonderen Text.

⁴¹⁰ Auf BENOIT (*Mort*, 352–359) zurückgehend, nach dem der Name «Jere-

zuletzt eine Referenz auf den kanonischen Jeremia durch ein Mischzitat. Mit Letzterem ist gemeint, dass Matthäus mit der Zitatzuschreibung an Jeremia seine Leser/innen auffordert, das folgende Sacharja-Zitat im Lichte des Jeremiabuches zu lesen. Mit den Worten C. Keeners:

«By appealing to ‹Jeremiah› rather than to Zechariah, however, Matthew makes clear that he intends his biblically literate audience to link an *analogous* passage in Jeremiah [...] and to interpret them together». ⁴¹¹

Ein solches Mischzitat wäre für Matthäus nichts Neues. ⁴¹² Es stellt sich nun sogleich die Frage, welche «analogen» Texte gemeint sind. Dafür wurden in der Auslegungsgeschichte immer wieder Jer 18, Jer 32 (so auch C. Keener) und Jer 19 genannt.

Das Töpfergleichnis in Jer 18,1–17 drängt sich auf, weil dort sehr prominent von einem «Töpfer» die Rede ist. ⁴¹³

Jeremia geht auf Geheiss JHWHs zum Töpfer (יָיִת הַתִּיּוֹצֵר/εἰς οἶκον τοῦ κεραμέως) hinab, ⁴¹⁴ wo er beobachtet, wie diesem ein aus Ton geformtes Gefäß – ein Bild für das Volk – misslingt, und er daraus wieder ein Neues macht. Dieses Bild benutzt JHWH zunächst für eine Drohrede an das Haus Israel (18,6), dann aber an die Einwohner Judas und Jerusalems (18,11), ⁴¹⁵ dass Unheil kommen werde, wenn sie nicht umkehren. Der Besuch Jeremias beim Töpfer steht also «beispielhaft für die Beziehung zwischen Gott und Volk». ⁴¹⁶ Die negative Antwort der Bewohner Judas und Jerusalems (sie wollen sich nicht formen lassen, 18,12) zwingt JHWH, ihnen schonungsloses Gericht anzukünden (18,15–17).

mia» mit dem Töpferquartier ausserhalb Jerusalems verbunden wird.

⁴¹¹ KEENER, Mt, 657 (Hervorhebung D. M.). Vgl. HAM, King, 62.

⁴¹² Schon in Mt 2,6 (= Mi 5,1.3 + 2Sam 5,2 [= 1Chr 11,2]) und 21,5 (= Jes 61,11 + Sach 9,9) hat er diese Technik verwendet. Vgl. für dieses Phänomen ausserdem Mk 1,2 (= Mal 3,1 + Jes 40,3) und Röm 9,27 (= Jes 10,22f + Hos 2,1). KNOWLES (Jeremiah, 67) gibt – wohl zurecht – dieser letzten Möglichkeit den Vorzug, wie auch DAVIES/ALLISON, Mt III, 569; BROWN, Death I, 651; KONRADT, Israel, 164 Anm. 358; GUNDRY, Use, 124f; VAN TILBORG, Matthew, 168f; MOO, Tradition, 159; MENKEN, Jeremiah, 10f.

⁴¹³ יָיִת kommt im Alten Testament 18-mal vor, davon fallen sieben auf Jer 18,2–4.6, zwei auf Jer 19,1.11.

⁴¹⁴ Hinab deshalb, weil das Haus des Töpfers wahrscheinlich in der Nähe des Schiloach-Teiches lag, beim Zusammenfließen von Tyropöon- und Hinnom-Tal. Nur dort war für die Ausübung des Töpferhandwerks genug Wasser vorhanden, vgl. FISCHER, Jer I, 576; WANKE, Jer I, 172f; BENOIT, Mort, 353.

⁴¹⁵ Ob mit 18,11 eine deuteronomistische Bearbeitung für eine exilische Aktualisierung beginnt (WANKE, Jer I, 173), oder ob die Bewohner Judas und Jerusalems nun das Haus Israels repräsentieren (FISCHER, Jer I, 580) ist nicht wichtig. Dass hier aber von Gericht an Jerusalem die Rede ist, überschneidet sich mit Matthäus' Fokus auf Jerusalem.

⁴¹⁶ FISCHER, Jer I, 574, im Original z. T. hervorgehoben.

In Jer 32,6–15 wird die Geschichte des einzigen Ackerkaufs im Alten Testament erzählt.

Jeremia wird von JHWH aufgefordert, das Angebot seines Cousins Hanamel, ihm seinen Acker in Anatot abzukaufen, anzunehmen. Jeremia bezahlt ihm 17 Silberschekel (32,9),⁴¹⁷ führt den Kauf nach allen Sitten durch und schliesst die Kaufurkunde in ein Tongefäss (בְּכֵלֵי-תָרֶשֶׁת / ἀγγεῖον ὀστράκινον) (32[39],10–14) ein. Dieser Akt Jeremias wird in 32,15 als Bild für die zukünftige wirtschaftliche Stabilität interpretiert.⁴¹⁸

Es gibt zwar Gründe dafür, dass Matthäus diese beiden Texte im Sinn gehabt haben könnte:⁴¹⁹ In Jer 18 kommt wie in Mt 27,7 und Sach 11,13 ein Töpfer vor. Dass Leser/innen des Matthäusevangeliums an das Töpfergleichnis gedacht haben, ist wegen des gehäuften Vorkommens von תִּפְיָא plausibel (s. Anm. 413, S. 158). In Jer 32 ist wie in Mt 27,7 vom Kauf eines Ackers die Rede, welcher über die feine Linie des Tongefässes mit Sach 11,13 verbunden ist. Zusammengenommen taugen diese Gründe für eine tragfähige Stütze des Prophetennamens in Mt 27,9 durch Jer 18.32 aber noch nicht, denn in Jer 18 ist zwar von einem Töpfer die Rede, aber von keinem Feld, in Jer 32 von einem Feld, aber von keinem Töpfer.⁴²⁰ Einige Exegeten/innen schlagen deshalb Jer 19 als weiteren Bezugstext zu Mt 27,3–10 vor.⁴²¹

In Jer 19 wird der Prophet von JHWH aufgefordert, einen Krug zu kaufen, mit den Ältesten des Volkes und den Ältesten der Priester vor die Stadtmauern ins Hinnom-Tal zu gehen (19,1f),⁴²² ihnen dort das Gericht anzusagen (19,3–9), den

417 Dieser – sehr geringe – Preis lässt darauf schliessen, dass es wohl ein sehr kleines Stück Land war (FISCHER, Jer II, 200), doch ist nicht die Grösse des Grundstücks wichtig, sondern dass es hier um Land geht, das Gott dem Volk Israel schenkte.

418 FISCHER, Jer II, 190. Nach WANKE (Jer II, 302f) sollte aber das Tongefäss selber als Symbolhandlung verstanden werden, weil es – wie das Land – für eine gewisse Zeit keine Nutzung mehr hat.

419 So SCHNIEWIND, Mt, 265; DAVIES/ALLISON, Mt III, 569; NOLLAND, Mt, 1155; WICK, Judas, 31; NORTJÉ, Matthew's Motive, 49; ROTHFUCHS, Erfüllungszitate, 86f; STENDAHL, School, 120–122; STRECKER, Weg, 77; MCCONNELL, Law, 131f; VOGELER, Judas, 68; NIEDNER, Matthew, 44; WOLFE, Jeremia, 164–166 (nur Jer 32); GIELLEN, Konflikt, 368.372; POWERY, Jesus, 113 Anm. 128, 114; MARTIN, Image, 295f; BEATON, Matthew, 131.

420 Vgl. GUNDRY, Use, 124.

421 Z. B. GUNDRY, Use, 124f; SENIOR, Fate, 358–361; HENDRICKX, Passion, 51f; MENKEN, Jeremiah, 10f; HAM, King, 63; MOO, Tradition, 159–161; MILER, Citations, 266f; PAUL, Texte, 81. Statt auf Jer 18.32 und 19 verweist VAN TILBORG (Leaders, 89) nur auf Jer 2,34f, an anderer Stelle aber (Matthew, 169–173) dann doch auch auf Erstere, allerdings zurückhaltend.

422 Der Ort wird einerseits in Jer 19,2 mit ‹Scherbentor› (im Alten Testament

Krug zu zerbrechen (19,10) und diese Handlung wiederum als Bild für das Ergehen der Stadt Jerusalem zu deuten (19,11–13). Der Inhalt der Gerichtsansage in 19,3–9 ist die Untreue JHWH gegenüber, der Höhepunkt der Rede ist in 19,4 erreicht, wo Jeremia den Einwohnern vorwirft, sie hätten das «Blut Unschuldiger» vergossen. Deshalb werde Gott «diesen Ort» sich selbst überlassen, mit desaströsen Folgen (v. a. 19,9).

Zwischen Jer 19,1–13 und Mt 27,3–10 lassen sich viele Parallelen aufzeigen: Älteste und Priester⁴²³ sind angesprochen (Jer 19,1; Mt 27,3, vgl. 27,1), es wird ein Ort umbenannt mit einem Begriff der Gewalt (Jer 19,6: «Tofet» / «Hinnom-Tal» in «Mordtal»; Mt 27,8: «Töpferacker» in «Blutacker»), dieser Ort wird als Begräbnisstätte dienen (Jer 19,11; Mt 27,7), das Vorkommen des Töpfers (Mt 27,7.10; Jer 19,1.11),⁴²⁴ und das «Blut Unschuldiger» (𐤒𐤓 𐤒𐤓𐤓/αἱμάτων ἀθῶων in Jer 19,4; αἷμα ἀθῶον in Mt 27,4). Davon ist für Matthäus das Motiv des «ungerechten/unschuldigen Blutes» besonders wichtig, weil er es neben Mt 27,4⁴²⁵ noch in 23,35 und 27,24 redaktionell einfügt.⁴²⁶ Bei Markus ist dieses Motiv im ganzen Evangelium nicht vor-

nur hier) präzisiert, wobei am ehesten an das Quellen-/Misttor (Neh 2,13f; 3,14f; 12,31) zu denken ist (vgl. FISCHER, Jer I, 595 Anm. 2; WANKE, Jer I, 180; GRAUPNER, Auftrag, 28 Anm. 4), andererseits in 19,6 (= 7,32) mit «Tofet» beschrieben, was nach 19,5 (= 7,31) der Name einer Kultstätte war, auf der Kinderopfer dargebracht wurden (vgl. dazu WANKE, Jer I, 95).

⁴²³ Matthäus ändert in seiner Passionsgeschichte wie schon in Mt 21,23 (Mk 11,27) die Gegnerschaft Jesu konsequent in (οἱ) ἀρχιερεῖς καὶ (οἱ) πρεσβύτεροι (τοῦ λαοῦ) ab: 26,3 (Mk 14,1); 26,47 (Mk 14,43); 27,1 (Mk 15,1); 27,12 (Mk 15,3); 27,20 (Mk 15,11), 27,41 (Mk 15,31, hier übernimmt Matthäus aber die γραμματεῖς, ebenso in 26,57, wo er die ἀρχιερεῖς aus Mk 14,53 nicht nochmals wiederholt, sie wegen 26,3 aber vorausgesetzt werden können). Einzige Ausnahme dieser redaktionellen Tätigkeit ist Mt 27,62, wo die Hohenpriester mit den Pharisäern bei Pilatus erscheinen. Entweder (so DAVIES/ALLISON, Mt III, 653) gibt Matthäus hier eine historische Reminiszenz wieder (vgl. Joh 18,3), oder er denkt hier (wie vielleicht schon in 21,45) ebenfalls an Älteste (so BECKER, Kathedra, 22; KONRADT, Israel, 137 Anm. 217).

⁴²⁴ Allerdings nur in MT. Die LXX übersetzt 𐤒𐤓 𐤒𐤓𐤓 mit βῆλον πεπλασμένον ὀστράκινον (Jer 19,1) bzw. 𐤒𐤓𐤓 𐤒𐤓𐤓 mit ἄγγος ὀστράκινον (19,11).

⁴²⁵ Hier allerdings mit dem Begriff αἷμα ἀθῶον. Aufgrund innerer Textkritik (Nähe von Mt 27,4 zu 23,35, das seltene Vorkommen von ἀθῶος [nur in 27,4.24]) tritt MOFFITT (Bloodshed, 313–316) dafür ein, in 27,4 gegen die handschriftliche Bezeugung αἷμα δίκαιος zu lesen, und analog dazu in 27,24 τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου (MOFFITT, a. a. O., 317–319, ebenso WETTLAUFER, Glance, 356). Diese Sicht lässt aber unerklärt, weshalb Matthäus in Mt 21,5 δίκαιος καὶ σφῶων αὐτός aus Sach 9,9 streicht. Einfacher ist es daher, anzunehmen, dass Matthäus mit αἷμα ἀθῶον – in der LXX gleichbedeutend zu αἷμα δίκαιος (s. Anm. 427, S. 161) – auf Jeremia hinweisen will.

⁴²⁶ Mt 23,35: πᾶν αἷμα δίκαιον (vgl. zudem die redaktionelle Charakterisierung Abels als δίκαιος); 27,24: ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου. Vgl. auch αἷμα τῶν

handen. Zwar ist es ein verbreitetes alttestamentliches Bild,⁴²⁷ das ein besonders abscheuliches Verbrechen bezeichnet (siehe v. a. Dtn 27,25; 1Sam 19,5 und 1Kön 21,16; 24,4),⁴²⁸ doch kommt es bei Jeremia gehäuft vor,⁴²⁹ was ein weiterer Grund dafür ist, anzunehmen, dass bei der Zitat-zuschreibung in Mt 27,9 an Jer 19 zu denken ist. Matthäus hätte also über ‚Jeremia‘ in 27,9 den Kontext des letzten Erfüllungszitates mit dem Jeremiabuch verbunden, was durch das Sacharja-Zitat allein nicht möglich gewesen wäre.

Diese Vermutung wird gestärkt, wenn man die in Mt 27,3–10 dargestellte Kritik an den jüdischen – genauer: an den Jerusalemer – Autoritäten in den Blick nimmt. In 27,4 begegnen die Hohenpriester und Ältesten der Reue des Judas⁴³⁰ mit dem desinteressierten τί πρὸς ἡμᾶς, und weisen

προφητῶν in 23,30, unter das auch Jesu Blut gerechnet wird. Ausserdem macht Matthäus auch neben 27,24 in seiner Darstellung des Prozesses vor Pilatus deutlich, dass Jesus gerecht (27,19) und unschuldig (27,23a) ist, was wiederum bedeutet, dass das Blut, das πᾶς ὁ λαός (27,25) auf sich und seine Kinder herabruft, *unschuldiges* Blut ist.

⁴²⁷ Αἷμα ἀθῶος in der LXX: Dtn 27,25; 1Reg (1Sam) 19,5; 25,26.31; 3Reg (1Kön) 2,5; 4Reg (2Kön) 21,16; 24,4; 2Chr 36,5d (2×); Est 8,12e; Ps 93,21 (=MT 94,21); 105,38 (=MT 106,38); Jer 7,6; 19,4; 22,3.17; 33,15 (=MT 26,15); vgl. auch Jer 2,34; 1Makk 1,37; 2Makk 1,8. Vgl. auch αἷμα δίκαιος (so u. a. B¹ L Θ) in der LXX: Spr 6,17; Joel 4,19; Jona 1,14; Klgl 4,13. Ähnlich αἷμα ἀναίτιος in der LXX: Dtn 19,10; 21,8f; Sus 62. All diesen Stellen liegt meistens der Begriff יָקָוּ ׀ zugrunde. Vgl. ferner: Philon, SpecLeg 1,204; TestSeb 2,2; TestLevi 16,3; Protev Jak 14,1; 23,3; ActPil A 8,1; 15,3; 11QT 63,7f; 4Esr 15,22; 2Bar 64,2; Ps-Phok 4.

⁴²⁸ Vgl. LOHMEYER, Mt, 375 Anm. 3. 376; FISCHER, Jer I, 597; VAN UNNIK, Death, 52; MOO, Tradition, 162; DAVIES/ALLISON, Mt III, 563.

⁴²⁹ Sieben Belege (bei Hinzunahme von Klgl 4,13) kommen bei Jeremia vor. Siehe auch THOMPSON, Jer, 278 Anm. 25; MCKANE, Jer I, 452; KNOWLES, Jeremiah, 73 Anm. 4; KONRADT, Israel, 162f Anm. 351.

⁴³⁰ Ob diese Reue echt (so DAVIES/ALLISON, Mt III, 562; FIEDLER, Mt, 405 Anm. 92; LUZ, Mt IV, 233f; WHELAN, Death, 521f; NORTJÉ, Matthew's Motive, 48; VAN UNNIK, Death, 48; NOLLAND, Mt, 1150; PAUL, Texte, 77; STEIN-SCHNEIDER, Recherche, 403–424, bei ihm ist Judas darüber hinaus sogar «totalment innocent» [421]; eher echt bei HAGNER, Mt II, 812) oder unecht (so LOHMEYER, Mt, 375; GARLAND, Mt, 649; SCHWEIZER, Mt, 330f; BLOMBERG, Matthew, 95; SENIOR, Fate, 375; SENIOR, Mt, 317.319; HENDRICKX, Passion, 47; MATERA, Passion, 105; MICHEL, μεταμέλομαι, 632; LAUBACH/GOETZMANN, μεταμέλομαι, 233; BROWN, Death I, 638–641) war, lässt sich letztlich nicht entscheiden, weil wir nicht in Judas' Psyche blicken können. Auf literarischer Ebene lässt sich aber festhalten, dass μεταμέλομαι in Mt 21,29 (der Sohn kehrte tatsächlich um) und in 21,32 (die Huren und Zöllner glaubten, doch die Hohenpriester und Ältesten [s. 21,23!] bereuten nicht) durchaus im Sinne einer wahrhaftigen Reue verwendet wird, obwohl es nicht der *terminus technicus* μετανοέω (z. B. 3,2) ist. Auch legt die auffällige Wortverbindung zu LXX Sach 11,5 nahe, dass Matthäus hier die Schafbesitzer, die nicht bereuen, bewusst mit Judas, der bereut, kontrastiert. Zudem ist ἡμαρτον (27,4) der gewöhnliche Begriff für Reue

ihn mit $\sigma\upsilon\ \delta\psi\eta$ weg (vgl. 27,24). Dass sie anschliessend das Geld trotzdem nehmen (27,6), unterstreicht ihre Schuld an diesem $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha\ \acute{\alpha}\theta\tilde{\omega}\nu$. Ihre Hemmung, das Geld, weil es «Blutgeld»⁴³¹ ist, in den Tempelschatz zu legen, mutet in diesem Zusammenhang geradezu zynisch an und entspricht inhaltlich dem Vorwurf Jeremias in Jer 19,4, dass sie (die Priester und Ältesten, 19,1) den Gott Israels verlassen haben. Matthäus charakterisiert, bzw. delegitimiert also über den Bezug zu Jer 19 die Hohenpriester und Ältesten seiner eigenen Erzählung.⁴³²

Von da aus fügt sich auch Jer 18 ins Bild. JHWH droht in Jer 18,11 den «Bewohnern Judas und Jerusalems» Unheil an, wenn sie nicht umkehren und ihr Verhalten besserten. Dies verstärkt den Fokus auf Jerusalem und weitet ihn gleichzeitig auf die Bevölkerung aus.⁴³³ Im Vergleich dazu scheint die Verbindung zu Jer 32 sehr schwach und ist trotz der Tatsache, dass nur noch dort in der Bibel von einem Ackerkauf die Rede ist, von untergeordneter Bedeutung.⁴³⁴

Insgesamt wird aus Mt 27,3–10 deutlich, wie wichtig die Schrift für Matthäus ist. Der durch die Wortbezüge offenkundige Bezug zu Sach 11,13 wird als Jeremia-Zitat ausgegeben, um seine Leserschaft auf etwas aufmerksam zu machen, das nicht offensichtlich ist:

«Matthew refers to Jeremia by name in his introductory formula as a means of drawing attention to an important allusion that could otherwise easily be overlooked.»⁴³⁵

(vgl. z. B. Jos 7,20; 2Reg [2Sam] 19,21; LXX Ps 51,6; Mi 7,9; ferner OrMan 9[.12]).

⁴³¹ Von 27,4 her wird deutlich, dass es sich um das Blut Jesu handelt, nicht um jenes von Judas, vgl. LAUBACH, $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha$, 198.

⁴³² Dass im Umfeld von Jer 19 ist noch weitere Kritik an Autoritäten zu finden ist, erstaunt in diesem Zusammenhang nicht: In Jer 23,1–4 werden Hirten, die sich schlecht um die Schafe kümmerten, zur Rechenschaft gezogen. Dies wird durch Sach 11,4–17 in Erinnerung gerufen, und es liegt deshalb nicht fern, in den Hirten von Jer 23,1 die matthäischen Hohenpriester und Ältesten zu sehen, zumal Matthäus wiederholt die Hirtenmetapher bemüht: In Mt 9,36 (vgl. 10,6: 15,24) stellt er das Volk als $\pi\rho\acute{\omicron}\beta\alpha\tau\alpha\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\alpha\ \pi\omicron\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ dar, was trotz der verbreiteten Wendung (s. Num 27,17; 3Reg [1Kön] 22,17 = 2Chr 18,16; Ez 34,5.8; Sach 10,2; Jdt 11,19) in Jer 23,1–4 (und in LXX Jer 27,6 [= MT 50,6], vgl. KONRADT, Israel, 38f) einen Anklang findet.

⁴³³ Vgl. Jer 22,20–23; 23,14b; 25,29. Dass die Bevölkerung auch in Jer 19 nicht unbeteiligt ist, zeigt 19,3.14.

⁴³⁴ Gegen WOLFE, Jeremia, 164–166, der nur Jer 32 als Bezugstext sieht, weil dieser Text für die Matthäusgemeinde ein Zeichen der Hoffnung nach der Zerstörung des Tempels gewesen sei (166). Letzteres mag durchaus sein (vgl. NOLLAND, Mt, 115; WICK, Judas, 35; BLOMBERG, Matthew, 97, die deshalb auch den Kauf des Töpferackers in Mt 27,7 als Heilszeichen sehen), doch wiegt der Bezug zu Jer 19 trotzdem schwerer.

⁴³⁵ KNOWLES, Jeremiah, 76f (s. DERS, Scripture, 75). Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt

Dieses ›Etwas‹ ist, wie gezeigt, in der radikalen Kritik an den religiösen Autoritäten zu suchen, insbesondere an den Hohenpriestern und Ältesten des Volkes, die an Jesu Tod (mit)schuldig sind und als solche in einer Linie zu den von Jeremia kritisierten Autoritäten stehen.⁴³⁶ Also ist nicht nur an Jer 19 zu denken, sondern an diese allgemeine Botschaft Jeremias, an die durch die Zitatzuweisung an ihn erinnert wird.

«The assignment of the scriptural quotation to Jeremiah not only protects the allusion to the prophet from being overlooked by the reader, but equally important, spreads the somber shadow of Jeremiah's message across the entire quotation in XXVII, 9-10.»⁴³⁷

Es bleibt nun noch die Frage, ob der Selbstmord des Ahitofel in 2Sam 17,23 Matthäus als Vorbild für Judas' Selbstmord galt.⁴³⁸ Dafür spricht, dass Matthäus die Selbsterhängung redaktionell einfügt (vgl. Apg 1,18b) und ἀπάγχω verwendet, das im gleichen Sinne nur noch in der Erzählung über Ahitofel vorkommt.⁴³⁹ Damit erschöpfen sich aber die Gemeinsamkeiten, denn Ahitofel bereut seinen Verrat an David nicht und erhängt sich nur, weil er von Absalom gekränkt wurde. Er wird ehrenvoll begraben (2Sam 17,32b), über die Nachgeschichte des Judas schweigt sich Matthäus aus.⁴⁴⁰

3.3.3.3 Die Szene vor Pilatus (Mt 27,24f)

Die Verhandlung vor Pilatus und die Auslieferung Jesu ans Kreuz durch den Prokurator nimmt unmittelbar nach dem Prozess des Hohen Rats

III, 569; MOO, Tradition, 161; HAM, King, 62; KONRADT, Deutung, 219.

⁴³⁶ Vgl. KONRADT, Deutung, 222.

⁴³⁷ SENIOR, Fate, 369. Vgl. auch GUNDRYS Formulierung (Use, 125), dass in Mt 27,9f zwei separate Formulierungen erfüllt würden, «one typical [Jeremia, D.M.] and one explicit [Sacharja, D.M.]».

⁴³⁸ Die Meinungen darüber gehen stark auseinander: Zustimmend: LOHMEYER, Mt, 375, der aber festhält, dass die Unterschiede «ebenso gross wie ihre Übereinstimmungen» seien; DAVIES/ALLISON, Mt III, 484.565f; BUCHANAN, Mt II, 1002f; LUCK, Mt, 297; WITHERINGTON, Mt, 504; SENIOR, Fate, 384; BROWN, Death I, 643; II, 1406f; KLAUCK, Judas, 95f. Ablehnend: FRANKEMÖLLE, Mt II, 472; VAN UNNIK, Death, 49–51; WHELAN, Suicide, 506; HAGNER, Mt II, 812; GNILKA, Mt II, 443. Für möglich hält es FIEDLER (Mt, 407), weil so über bSanh 104b.105b (wo bestritten wird, dass Ahitofel keinen zukünftigen Platz haben wird, so nämlich mSanh 10,2) auch Judas eine Möglichkeit zur Vergebung offen steht.

⁴³⁹ In Tob 3,10 geht es nur um eine mögliche Erhängung, Josephus (Ant. 12,256; 15,176) berichtet von äusseren Gewaltanwendungen.

⁴⁴⁰ Ob Judas durch seinen Suizid seine ganze Ehre wiederhergestellt hat (so WHELAN, Suicide, 522), ist zweifelhaft. Sein Suizid scheint eher eine spontane Selbstvollstreckung des Gerichts (nach Dtn 27,25; 21,22f), weil er von den Hohenpriestern und Ältesten im Stich gelassen wurde, vgl. LUZ, Mt IV, 238f.

(26,57–67) in Mt 27,1f ihren Anfang. Die Handlung wird zielstrebig vorangetrieben, die dazwischen eingeschobenen Berichte über das Ergehen des Petrus (26,69–75) und des Judas (27,3–10) sind für die Erzählung der Verurteilung Jesu zweitrangig. Die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes fassen den Beschluss, Jesus zu töten.⁴⁴¹

In der Erzählung der Verhandlung vor Pilatus wird das feindliche Verhalten der jüdischen Autoritäten gegen Jesus mehrfach deutlich. Abgesehen davon, dass sie von Anfang an Tötungsabsichten hegen (26,66; 27,1f), klagen sie Jesus an (27,12),⁴⁴² nutzen eine Verhandlungspause um die anwesenden ὄχλοι zu überreden, um Barabbas statt um Jesus zu bitten (27,20), was schliesslich dazu führt, dass πάντες sagen, Jesus solle gekreuzigt werden (27,20), ein grosser Tumult entsteht (27,24, vgl. 26,5) und Pilatus dem Druck der Menge nachgibt. Allerdings nicht ohne vorher symbolisch die Schuld von sich zu weisen (27,24).⁴⁴³ Insofern ist es richtig, die jüdischen Autoritäten auch in dieser Szene als Hauptmissetäter zu sehen: «[T]he chief culprits are the Jewish leaders, those who slander Jesus before Pilate and stir up the crowds».⁴⁴⁴ Anders dagegen Pilatus: Zwar muss er sich letztlich dem von den jüdischen Autoritäten verführten Volk beugen, doch zeigt er sich über Jesu Schweigen verwundert (27,14),⁴⁴⁵ und versucht in mehreren Anläufen, Jesus zu befreien (27,21–23), da er sowohl um die niederen Beweggründe der jüdischen Autoritäten (φθόνος, 27,18), als auch von Jesu Unschuld wusste (δίκαιος ἐκεῖνος, 27,19).⁴⁴⁶ Mit unüberhörbar biblischen Anklängen «befreit» er sich von der Schuld an Jesu Tod.⁴⁴⁷

441 Συμβούλιον ἔλαβον, was durch die identische Formulierung einen Verweis auf Mt 12,14 ist und innerhalb der Passionsgeschichte an 26,4 (συμβουλεύω) erinnert.

442 Keine konkreten Anschuldigungen werden genannt (anders Lk 23,2). Matthäus fügt allerdings Jesu Schweigen in Mt 27,12 redaktionell ein (eine Angleichung an 27,14, vgl. 12,19; 26,63), was insgesamt den Bezug zu Jes 56,7 (leidender Gottesknecht) verstärkt. Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt III, 582.

443 Zu den Querverbindungen von Mt 27,24f zu 27,3–10 vgl. oben S. 160f. Zur Frage nach der Schuld des Pilatus, s. unten Anm. 447, S. 164.

444 DAVIES/ALLISON, Mt III, 593.

445 Das Wort θαυμάζω erscheint abgesehen von Mt 22,22 immer in Bezug auf die Mengen oder Jünger (8,10.27; 9,33; 15,31; 21,20) und ist daher im Matthäusevangelium positiv konnotiert.

446 Zählt man in 27,24 die Lesart τοῦ δίκαιου τούτου (⋈ K L W Γ f¹⁻¹³ 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424 ℣ lat sy^{p,h} sa^{mss} mae bo) hinzu (so DAVIES/ALLISON, Mt III, 590, vgl. Anm. 425, S. 160), dann wäre auch dieser Vers hinzuzuzählen.

447 Dtn 21,1–9; Ps 26,6; 73,13, vgl. Arist 305f. Dies heisst aber nicht, dass er aus Sicht des Matthäus damit wirklich unschuldig bleibt (vgl. 27,24 mit 27,4 und die Tatsache, dass er Jesus trotz des Traums seiner Frau *nicht* befreite).

Der sog. Blutruf «sein Blut komme über uns und unsere Kinder» (27,25)⁴⁴⁸ wurde in der Auslegungsgeschichte immer wieder als Selbstverfluchung des ganzen Volkes Israel verstanden.⁴⁴⁹ Anstoss für diese Auslegung hat gegeben, dass Matthäus im scheinbar entscheidenden Moment von ὄχλοι (27,15.20.24) zu λαός, dem *terminus technicus* für das Gottesvolk Israel, wechselt (27,25). Doch das ist nicht zwingend so zu verstehen, denn λαός kann im matthäischen Zusammenhang auch als Variation zu ὄχλος in 27,20.24 verstanden werden, welcher von den jüdischen Autoritäten überredet worden ist.⁴⁵⁰ Durch die Wendung πᾶς ὁ λαός ist aufgrund von 2,3 (πᾶσα Ἱεροσόλυμα) und 21,10 (πᾶσα ἡ πόλις) mit λαός noch enger an die Bevölkerung Jerusalems zu denken.⁴⁵¹ Ausserdem meint der Zusatz in 27,25b καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν nicht alle zukünftigen Generationen, sondern ist besser wörtlich zu verstehen als die nachfolgende Generation, über die 70 n. Chr. mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels tatsächlich Blut gekommen ist. Matthäus deutet daher diese Katastrophe als Folge der Ablehnung Jesu durch Jerusalem und die jüdischen Autoritäten (vgl. 23,35).⁴⁵²

3.3.4 Nach der Passion

Am feindlichen Verhalten der jüdischen Autoritäten ändert sich auch nach der Passion nichts. Nach der Grablegung Jesu versammeln sich die Hohenpriester und die Pharisäer⁴⁵³ bei Pilatus und beschimpfen Jesus als «Verführer» und bitten ihn darum, das Grab bewachen zu lassen (Mt 27,62–66).⁴⁵⁴ Auch die darauffolgende Erzählung von der Bestechung der Soldaten, welche das Grab Jesu bewachten (Mt 28,11–15) zeigt, dass die jüdischen Autoritäten – hier repräsentiert durch die Hohenpriester und die Ältesten (28,11f) – ihre feindliche Gesinnung bis zum Schluss behalten. Damit verdeutlicht Matthäus noch einmal die wesenhafte Bosheit

448 Zur Formel an sich vgl. 2Sam 1,16; 1Kön 1,32f; Jer 26,15; 51,35.

449 Vgl. exemplarisch SOARES PRABHU (Formula Quotations, 225), wonach Mt 27,25 «the rejection of Jesus by the Jews» bedeute. Für eine Übersicht vgl. LUZ, Mt IV, 285–291; KELLER, Blutruf, 68–127 (mit Fokus auf die Schweiz).

450 So SALDARINI, Community, 32f; DAVIES/ALLISON, Mt III, 592.

451 KONRADT, Israel, 172f.

452 Vgl. HAACKER (Blut, 49), der τὰ τέκνα ἡμῶν in diesem Sinne begrenzt und Mt 27,25 als «Geschichtsdeutung in biblischen Kategorien» versteht. Ebenso DAVIES/ALLISON, Mt III, 592. Zur Verbindung von Mt 2,17f und 27,25 vgl. oben S. 136f.

453 Zu diesem auffälligen Erscheinen der Pharisäer in Mt 26,62 und zur Zusammensetzung der jüdischen Autoritäten in der Passionsgeschichte im Allgemeinen, s. Anm. 423, S. 160.

454 Vgl. dazu Kap. 3.1.3.2, S. 91.

der jüdischen Autoritäten bis zum Schluss.⁴⁵⁵ Sie werden nicht einmal von der neuen Realität der Auferstehung erreicht. Auch die nach der Passion andauernde Verfolgung der Jesusboten (Mt 22,2–7) ist hier einzustellen.⁴⁵⁶

3.4 *Das Versagen Jerusalems*

Jerusalem – sie war die unbestrittene Hauptstadt Israels. Als Stadt des Tempels war sie nicht nur das identitätsstiftende religiöse Zentrum Israels, sondern *gerade dadurch* auch das politische und ökonomische Zentrum.⁴⁵⁷ Seit dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. entschied sich das Schicksal aller Propheten in Jerusalem. Dem «Propheten aus Nazareth» (Mt 21,11) sollte es nicht anders ergehen (vgl. Lk 13,33). Im Matthäusevangelium wird Jerusalem zwar als «Stadt des grossen Königs» (5,35) bezeichnet, sonst aber ist sie fast ausnahmslos negativ besetzt.⁴⁵⁸ Obwohl Jerusalem nicht oft explizit erwähnt wird, ist sie als Ort der Verfolger Jesu (2,3f.16) und als Zentrum des Kultes auch im galiläischen Teil der Erzählung immer präsent (z. B. 5,23f; 9,13; 12,7; 15,1). Aufgrund der grossen Bedeutung der Stadt in der jüdischen Geschichte und ihrer negativen Konnotation im bisherigen Verlauf der Erzählung, markiert die Ankunft Jesu in Jerusalem daher einen Wendepunkt in der matthäischen Jesusgeschichte. Dies wird zu Beginn von Kap. 21 angezeigt mit einem Wechsel von Ort, Thema und Personen. Lehrte Jesus vorher die Jünger in Judäa östlich des Jordans (19,1) und in Jericho (20,29) über die Nachfolge, so ist in Jerusalem der Fokus ganz auf den Konflikt mit den jüdischen Autoritäten gerichtet. Zur Debatte stehen die Person und der Auftrag Jesu. In Jerusalem kommt die matthäische Jesusgeschichte zu ihrem Abschluss, alle vorangehenden Auseinandersetzungen mit den jüdischen Autoritäten erfahren hier ihren Höhepunkt.⁴⁵⁹ Einmal in der Stadt ange-

⁴⁵⁵ Vgl. dazu Kap. 3.3.2.2, S. 142.

⁴⁵⁶ Vgl. dazu LUTZ, Mt III, 239–243. Allerdings legt er Mt 22,7 als das Ende von Gottes Zuwendung an Israel aus (a. a. O., 242). Dagegen spricht, dass das Gericht des Königs auf die *eine* Generation, welche die Zerstörung Jerusalems erleben musste, beschränkt ist (vgl. 27,25), und dass mit den zuerst Geladenen (22,8) näherhin an die Ehrenvollen im Land zu denken ist, d. h. an die jüdischen Autoritäten. Für eine Auslegung in diesem Sinne s. SALDARINI, Community, 63; NOLLAND, Mt, 887f.

⁴⁵⁷ Für einen Überblick s. WARDLE, Temple, 14–30.

⁴⁵⁸ Siehe Anm. 181, S. 111.

⁴⁵⁹ Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα (Mt 21,1) nimmt die Wendung καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα aus der dritten Leidensankündigung (Mt 20,17)

kommen, verlässt Jesus sie nie wieder;⁴⁶⁰ er wird stattdessen von den jüdischen Autoritäten festgenommen und schliesslich von Pilatus zum Tod verurteilt. Die Ereignisse, die im Folgenden beschrieben werden, hätten auch im chronologischen Unterkapitel (Kap. 3.3) abgehandelt werden können. Ihre Behandlung an dieser Stelle in einem eigenen Unterkapitel versucht, der grossen Wichtigkeit Jerusalems für Matthäus Rechnung zu tragen.

Matthäus übernimmt für die Darstellung der Ereignisse in Jerusalem ab Einzug bis vor die Endzeitrede alles von Markus,⁴⁶¹ selber fügt er das Gleichnis von den beiden Söhnen (Mt 21,28–32) sowie das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14) hinzu. Die sich daraus ergebende neue Komposition verleiht den Ereignissen im Tempel den Charakter einer Gerichtsverhandlung:⁴⁶² Den Auftakt bilden der königliche Einzug, die Tempelaktion und die Verfluchung des Feigenbaums. Ihnen allen gemeinsam ist die Thematik des (göttlichen) Gerichts. Die darauffolgenden Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den jüdischen (Tempel)Autoritäten im Tempelbezirk fungieren als Verhör und Anklage. Die Frage der Hohenpriester und Ältesten nach der Vollmacht Jesu beantwortet er mit einer Gegenfrage, welche die Gegner nicht beantworten können (21,23–27). Die drei darauffolgenden Gleichnisse (21,28 – 22,14) sind gegen die jüdischen Autoritäten gerichtet, was diese auch merken (21,46). Danach kommen drei jeweils unterschiedlich zusammengesetzte Gruppierungen zu Jesus und versuchen, ihn in seinen Worten zu fangen, doch der Erfolg bleibt aus (22,15–40). Zuletzt wendet sich Jesus selber mit einer Frage über den Messias an die Pharisäer, welche sie wiederum nicht beantworten können. Damit ist die höhere Autorität Jesu erwiesen und er setzt in Kap. 23 zur grossen Abrechnung – dem Urteil – über die Pharisäer und die Stadt an. Das Zitat aus Ps 118,26 in Mt 23,39 schlägt den Bogen zum Einzug (21,9) und schliesst die Ereignisse im Tempel ab.⁴⁶³ Gleichwohl weist Mt 23,37 voraus auf die Passion, wo die

auf und verstärkt damit die Aussage, dass Jesus nach Jerusalem zum Sterben kommt. Vgl. NOLLAND, Mt, 832f.

⁴⁶⁰ Von den Aufenthalten an sehr nahe gelegenen Orten abgesehen (Betanien: 21,17f; 26,6–19, Ölberg: 24,3 – 26,2). Von dieser – allen Synoptikern gemeinsamen – Jesusgeschichte mit *einer* Jerusalemreise weicht der Evangelist Johannes in signifikanter Weise ab: Bei ihm reist Jesus *viermal* nach Jerusalem (Joh 2,13; 5,1; 7,10; 12,12).

⁴⁶¹ Zum Zusammenzug der beiden Feigenbaum-Episoden Mk 11,12–14.20f s. u. S. 168.

⁴⁶² Siehe dazu und für das Folgende: GRAMS, Temple, 41–65.

⁴⁶³ Die Weherede Kap. 23 ist daher (und auch wegen des Ortswechsels in 24,1) nicht zur Endzeitrede zu zählen.

jüdischen Autoritäten ihr schon mehrfach geäussertes Ziel, den Propheten Jesus zu töten, erreichen.

Durch diese von Matthäus geschaffene Symmetrie erhält nicht nur die Darstellung der an ein Gerichtsverfahren erinnernden Auseinandersetzungen im Tempel (Kap. 21–23) eine abgeschlossene Form, sondern auch die inhaltlichen Ergebnisse daraus werden endgültig:⁴⁶⁴ Jesus ist der Messias mit göttlicher Autorität nach den Schriften, die jüdischen Autoritäten stellen sich mit ihrer Ablehnung und ihrem Selbstbehauptungswillen gegen Gott und die Schrift. Dies lässt Matthäus an verschiedenen Stellen deutlich einfließen.

3.4.1 Einzug und Tempelaktion (Mt 21,1–17)

Jesu Einzug in Jerusalem und die Tempelaktion⁴⁶⁵ bilden im Matthäusevangelium *einen* Geschehenszusammenhang, da Matthäus die beiden Feigenbaumepisoden Mk 11,12–14.20–25 zu *einer* Erzählung über den Glauben und das Gebet (Mt 21,18–22) zusammenfasst und die Tempelaktion dadurch direkt an den Einzug anschliesst. Daher ereignen sich Einzug und Tempelaktion bei Matthäus am *selben* Tag (Mt 21,1–17), statt wie bei Markus an *zwei* Tagen (Mk 11,1–11.15–19). In dieser Verbindung kommt theologisch zum Ausdruck, was in Kap. 21–23 noch deutlich werden wird, nämlich, dass nun Jesus, der Sohn Davids, als göttlicher König Besitz ergreift von dem, was ihm gehört.⁴⁶⁶ Die Messianität Jesu wird durch weitere redaktionelle Eingriffe unterstrichen, durch die zudem die feindschaftliche Haltung Jerusalems gegenüber Jesus stärker betont wird.

Die grösste redaktionelle Änderung ist die Einfügung des Erfüllungszitates mit samt Einleitungsformel in Mt 21,4f. Möglicherweise von Sach 9,9 beeinflusst, passt Matthäus seine Vorlage an und lässt Jesus von zwei Tieren sprechen (21,2), bzw. die Jünger zwei Tiere holen (21,7). Die Ausführung des Auftrags durch die Jünger fällt um einiges kürzer aus (Mk 11,4f fällt weg), was dazu führt, dass der Eventualbefehl Jesu in 21,3 anders gestaltet und letztlich überflüssig ist, da er nicht zur Anwendung kommt. Die Akklamation der Menge mit den Worten aus Ps 118,25f gilt bei Matthäus dem «Sohn Davids», dafür fällt der markinische Einschub über das kommende Reich des Vaters David (Mk 11,10) weg. Das Ende des

⁴⁶⁴ Das spätere Verhör vor dem Hohen Rat setzt diese hier gefestigte Ablehnung Jesu durch die Autoritäten – sie war spätestens seit Mt 12,14 allen Leser/innen klar – voraus. Dieses Verhör war ausweislich Mt 26,59 von Anfang an nicht rechtmässig geführt.

⁴⁶⁵ Um eine Präjudizierung der Tat Jesu zu vermeiden, ist der Begriff «Tempelaktion» dem inhaltlich viel engeren Begriff «Tempelreinigung» vorzuziehen.

⁴⁶⁶ Vgl. BRANDSCHEIDT, Messias, 40: «Das Heil Gottes verwirklicht sich personal in Jesus».

Einzugs in Jerusalem wird von Matthäus völlig neu gestaltet: Bei Markus schaut sich Jesus im Tempel um und geht anschliessend nach Betanien hinaus (Mk 11,11), Matthäus dagegen schildert eine Reaktion der *πάσα ἡ πόλις* (21,10), die wissen will, wer da kommt, worauf die Mengen antworten: *οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ τῆς Γαλιλαίας* (21,11). Erst danach geht Jesus in den Tempel.⁴⁶⁷

Auch die Tempelaktion Mt 21,12–17 erfährt bei Matthäus grössere Änderungen: Jesus treibt «alle» Verkäufer hinaus (21,12) und die in Mk 11,16 geschilderte Tat Jesu, niemanden ein *σκεῦος* durch den Tempel tragen zu lassen, fällt weg. Weg fallen ebenso die drei letzten Worte *πάσιν τοῖς ἔθνεσιν* des von Markus übernommenen Schriftzitats (Jes 56,7 in Mt 21,13). Statt der zweifachen Reaktion auf das Geschehen im Tempel (negativ im Falle der jüdischen Autoritäten, positiv im Falle der Menge, Mk 11,18), fügt Matthäus eine kurze Erzählung ein, wie Jesus im Tempel Blinde und Lahme heilt, von Kindern als «Sohn Davids» gepriesen wird und wie Jesus dem aufkommenden Ärger der Tempelautoritäten mit einem Schriftzitat begegnet (21,14–16).

In der Einzugserzählung sind von diesen redaktionellen Änderungen im Blick auf die Gegner Jesu zwei von besonderer Bedeutung: Das Erfüllungszitat und die Reaktion Jerusalems.

Das Erfüllungszitat in Mt 21,5 ist ein aus Jes 62,11 und Sach 9,9 zusammengesetztes Mischzitat.

Mt 21,5:	<i>εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται σοὶ πραῦς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἷδν ὑποζυγίου.</i>
Jes 62,11:	<i>ἰδοὺ γὰρ κύριος ἐποίησεν ἀκουστὸν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς Εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιων Ἰδοὺ σοὶ ὁ σωτὴρ παραγίνεται ἔχων τὸν ἑαυτοῦ μισθὸν καὶ τὸ ἔργον πρὸ προσώπου αὐτοῦ.</i>
Sach 9,9: LXX	<i>Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιων· κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλημ· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται σοὶ, δίκαιος καὶ σώζων αὐτός, πραῦς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.</i>
Sach 9,9: MT	<i>גִּילִי מְאֹד בֵּת צִיּוֹן הֲרִיעֵי בֵּת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה מֶלֶךְ יְבוּא יְבֹא לָךְ צִדִּיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא עָנִי וְרַכֵּב עַל-חֲמוֹר וְעַל-עֵר בֶּן-אַתְנֹות:</i>

Die Textform der einzelnen Abschnitte in Mt 21,5 ist unterschiedlich. Die ersten vier Worte stimmen mit LXX Jes 62,11 überein und könnten somit von dort stammen. Allerdings ist es gut möglich, dass Matthäus diese Worte selber aus dem Hebräischen übersetzte, da die hebräische Vorlage Jes 62,11 kaum anders zu übersetzten ist, als dies die LXX tut.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Weitere, weniger wichtige Änderungen sind: Streichung von «Betanien» (Mt 21,1, vgl. Mk 11,1, in Mt 21,17 ist es entsprechend Mk 11,11 allerdings wieder da), die Streichung von Mk 11,2 («auf welchem noch nie ein Mensch gesessen hat»), die grössere Akklamation: (*πλεῖστος ὄχλος* statt nur *πολλοί*, Äste von Bäumen, statt nur von Feldbüschen, s. Mt 21,8; Mk 11,8).

⁴⁶⁸ MT Jes 62,11: *גִּילִי מְאֹד בֵּת צִיּוֹן*.

Die darauffolgenden zehn Wörter stimmen mit LXX Sach 9,9 überein, wobei Matthäus einen den König beschreibenden Einschub «er ist gerecht und ein Retter»⁴⁶⁹ weglässt. Wiederum liegen LXX und MT so nahe beieinander, dass es keine zwingenden Gründe gibt, anzunehmen, Matthäus hätte in diesem Fall die LXX benutzt.⁴⁷⁰ Der Schluss von Mt 21,5 scheint dies zu bestätigen: ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον σὶδὸν ὑποζυγίου ist insgesamt nämlich eine bessere Übersetzung von עַל-חֲמֹר וְעַל-עֵיר בֶּן-אַתְנֹת (pl.) mit ὑποζύγιον (sg.), weil dies einerseits selten⁴⁷¹ und andererseits mit LXX Sach 9,9 übereinstimmt. Zusammengenommen sprechen diese Beobachtungen – bei bleibenden Unsicherheiten – aber doch eher dafür, dass Matthäus mit einem hebräischen Text arbeitete und selber übersetzte.⁴⁷²

Mit der Frage nach der Textform von Mt 21,5 verknüpft ist die Frage nach der Anzahl der Tiere. Matthäus ist der einzige Evangelist, der bei Jesu Einzug von zwei Tieren spricht. Allerdings ist Sach 9,9 weder im MT noch in der LXX so zu verstehen, denn sie sprechen durch das Stilmittel des Parallelismus Membrorum nur von *einem* Tier.⁴⁷³ Diese Unstimmigkeit hat zu einer Fülle von Erklärungen geführt: Matthäus habe den Parallelismus Membrorum in Sach 9,9 nicht verstanden,⁴⁷⁴ er hätte eine andere Quelle gehabt,⁴⁷⁵ er sei als einziger Evangelist historisch akkurat,⁴⁷⁶

⁴⁶⁹ So die LXX. MT hat an dieser Stelle צָדִיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא «gerecht und gerettet (Ni.) ist er».

⁴⁷⁰ Einzig für die Übersetzung von עַנִי mit *παῦς* und רַכֵּב mit *ἐπιβεβηκώς* weist eine nicht selbstverständliche Übereinstimmung mit der LXX auf, vgl. MENKEN, Zech 9,9, 573; NOLLAND, Mt, 835.

⁴⁷¹ Nur noch in LXX (A und θ) Richt 5,10 wird dies so gemacht.

⁴⁷² Für eigene Übersetzung votieren ebenfalls: DAVIES/ALLISON, Mt III, 118; GUNDRY, Use, 197–199. Nach NOLLAND (Mt, 835) bezeugt Mt 21,5 «multiple text forms». Anders MENKEN (Zech 9,9, 574), der meint, dass Matthäus von einer existierenden LXX-Rezension ausging.

⁴⁷³ Im hebräischen Text ist עַל-חֲמֹר וְעַל-עֵיר daher als Erklärung von עַל-חֲמֹר zu verstehen, das ו ist explikativ zu lesen (MITCHELL, Sach, 276, vgl. WILLI-PLEIN, Sach, 163; WEREN, Entry, 129). Analog dazu ist auch das letzte καὶ in LXX Sach 9,9 ebenfalls explikativ zu verstehen «und zwar» (s. BDR § 442,6a Anm. 18).

⁴⁷⁴ GRUNDMANN, Mt, 448; MCCASLAND, Matthew, 148; WIEFEL, Mt, 356; LUCK, Mt, 226.

⁴⁷⁵ So WEREN (Entry, 126f) im Blick auf die Verbindung von Jes 62,11 und Sach 9,9, welche er wegen Joh 12,15 einer gemeinsamen Tradition zuschreibt.

⁴⁷⁶ In diesem Sinne schon MEYER, Mt, 387; LAGRANGE, Mt, 398. So auch GAECHTER, Mt, 657; GUNDRY, Use, 198f, vgl. DERS., Mt, 409. Gundry bezieht den – männlich verstandenen – ὄνος im Zitat (21,5) auf πῶλος, und die – weiblich verstandene – ὄνος in der Erzählung (21,2.7) mit ὑποζύγιον, d. h. sowohl Sach 9,9 wie auch Mt 21,5 sprechen von *einem* Tier (dem Fohlen, auf welchem Jesus ritt), das zweite (seine Mutter) sei aber dabei gewesen, um das (noch nie gerittene, Mk 11,2) Fohlen

andere Texte hätte ihn dazu geführt⁴⁷⁷ oder er lasse Jesus die Prophezeiung buchstäblich erfüllen.⁴⁷⁸ Obwohl wegen Mt 5,18 die letztgenannte Option m.E. die ertragreichste ist, schliesst dies nicht zwingend aus, dass Matthäus mit der expliziten Nennung von zwei Tieren neben der buchstäblichen Erfüllung der Schrift noch auf etwas Anderes aufmerksam machen wollte.⁴⁷⁹

Intertextuelle Bezüge zu alttestamentlichen Schriften deuten dies an. So gibt es zwischen der matthäischen Einzugs-geschichte auffällige Parallelen zu 2Sam 16,1–4 und Gen 49,10f. Mit 2Sam 16,1–4 verbindet der matthäische Text drei Elemente: die beiden Esel (in 2Reg 16,2 explizit als ὑποζύγια genannt), dass sie gesattelt sind und den Ölberg als Ort des Geschehens (s. 2Sam 15,30). Letzteres ist deshalb so auffällig, weil der Ölberg im Alten Testament nur hier und in Sach 14,4 vorkommt. Diese feine Verbindung zu Sacharja ist allerdings zu wenig, um zwischen 2Sam 16 und dem von Matthäus zitierten Text Sach 9,9 einen Bezug zu behaupten. Dies ist anders im Falle von Gen 49. Im Segen Jakobs über Juda und Issachar (Gen 49,8–12.14f) findet sich die Erwähnung von einem Elterntier (עִיר/πῶλος), einem Jungtier (בְּנֵי אֶתְנֹן/πῶλος τῆς ὄνου αὐτοῦ) und einem Lastesel (חֲמֹר, keine Entsprechung in LXX). Diese drei hebräischen Begriffe kommen alle auch in Sach 9,9 vor, es liegt deshalb nahe, Sach 9,9 mit Gen 49,8–15 in Verbindung zu setzen. So ist es möglich, mit Sach 9,9 den unklaren «Schilo» in Gen 49,10 mit dem «König» in Sach 9,9 zu identifizieren.⁴⁸⁰ Diese Verbindungen zu Gen 49,10–12 machen es plausibel, dass Matthäus mit den beiden Tieren neben der wortwörtlichen Erfüllung von Sach 9,9 auch noch auf den Jakobssegen für Juda anspielen wollte, der – in der Tradition stark messianisch ausgelegt –, als zusätzliche Qualifikation Jesu dienen sollte.⁴⁸¹ Das heisst, noch bevor Jesus in Mt

zu beruhigen.

⁴⁷⁷ MENKEN, Zech 9,9, 572f (2Sam 16,1–4); WEREN, Entry, 129–133 (Gen 49,8–12.14). Die Versuche, mit diesen Texten die zwei Tiere zu erklären, werden von LUZ (Mt III, 179 Anm. 23) als «phantasievoll» abgetan.

⁴⁷⁸ LOHMEYER, Mt, 296; SCHWEIZER, Mt, 263; GREEN, Mt, 176; LIMBECK, Mt, 241; SAND, Mt, 413; BARTNICKI, Zitat, 166. Letzterer bietet einen Überblick über alle vorgeschlagenen Möglichkeiten (a. a. O., 161–166).

⁴⁷⁹ Zum Folgenden s. WEREN, Entry, 132f.

⁴⁸⁰ מְלִכָּה יְבוּא לָךְ («dein König kommt zu dir», Sach 9,9) ist als Erklärung von עַד כִּי־בֹא שִׁילָה («bis der Schilo kommt», Gen 49,10) zu lesen. Ähnlich präzisieren auch TO: מְשִׁיחָא («Messias») und TPsJ: מְלִכָּה מְשִׁיחָא זַעִיר בְּנֵי («König Messias, der jüngste seiner Söhne»). Siehe dazu BLENKINSOPP, Oracle, 57. Eine messianische Auslegung von Gen 49,10 ist auch in Qumran belegt, s. 1Q28b 5,24.27; 4Q252 Frgm. 1 Kol. v, 1–4 (= 4QPatr).

⁴⁸¹ Ob darüber hinaus die Übersetzung von בְּנֵי־אֶתְנֹן (Sach 9,9fin) mit ὑὸν ὑποζυγίου (Mt 21,5fin) der Darstellung Issachars als חֲמֹר (Gen 49,14) geschuldet ist

21,9.15 als «Sohn Davids» gehuldigt wird, unterstreichen die beiden Texte Jesu Bezug zu David und stellen ihn in eine Linie mit ihm.

Dass Matthäus im Erfüllungszitat Sach 9,9 die Worte «gerecht und gerettet/ein Retter ist er»⁴⁸² weglässt, ist sehr überraschend, sie hätten nämlich als Beschreibung des einziehenden Königs Jesus sehr gut gepasst. Doch die Weglassung bewirkt, dass das Gewicht voll und ganz auf *πραῦς* liegt.⁴⁸³ Es wird somit mit Nachdruck betont, dass Jesus ein sanftmütiger König ist und kein kriegerischer Messias, der nach zelotischem Vorbild die Herrschaft an sich reißen will. Diese demütige Haltung Jesu steht in krassem Gegensatz zu Jerusalem und dessen Autoritäten, die ihn in der Stadt «empfangen». Anders als Jesus ist ihnen der bewusste Griff zur Macht für die Durchsetzung ihrer eigenen Interessen nicht billig, wie sich schon kurz nach Jesu Betreten der Stadt zeigen wird. Matthäus zeigt dies dadurch an, dass er den freudigen Beginn von Sach 9,9 («Freue dich sehr, Tochter Zion, verkündige, Tochter Jerusalem!») mit den viel nüchterneren Worten aus Jes 62,11 ersetzt: «Sag der Tochter Jerusalem».⁴⁸⁴ Von Freude ist bei Matthäus nicht mehr die Rede, sie ist auch nicht angebracht, denn mit dem Einzug des sanftmütigen Königs auf einem Fohlen⁴⁸⁵ bricht für sie das Gericht an.

Ein weiteres Zeichen für die Widerwilligkeit Jerusalems, Jesus als König aufzunehmen, ist das (Erd)Beben der ganzen Stadt beim Einzug. Die Wendung *ἐσεισθη πᾶσα ἡ πόλις* (21,10) schafft nämlich einen intratextuellen Bezug⁴⁸⁶ zu 2,3, wo Herodes und *πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ* aufgrund

und Matthäus daher auch Issachar mitmeinte (so WEREN, Entry, 133), ist unsicher. Zwar ist *ὑποζύγιον* in der LXX immer die Übersetzung von *רִמְלֶה* (ausser in Richt 5,10), aber daneben übersetzt die LXX *רִמְלֶה* 68 × mit *ἄνος*. Ebenso unsicher ist ein Bezug zu Ex 4,19f (DAVIES/ALLISON, Mt III, 121), da dort nicht Mose selber, sondern seine Frau und Kinder auf einem Esel reiten.

⁴⁸² Siehe oben Anm. 469, S. 170.

⁴⁸³ Siehe z. B. STENDAHL, School, 119; WEREN, Entry, 128. *πραῦς* kommt sonst nur noch in Mt 5,5; 11,29; 1Petr 3,4 vor.

⁴⁸⁴ Darüber hinaus wird auf der Ebene der Erzählung mit dem Zitatteil aus Jes 62,11 eine Kohärenz zu Mt 21,9–11 hergestellt.

⁴⁸⁵ Aufgrund dieser Art des Einzugs Jesu lässt sich die Frage stellen, ob Mt 21,5 vor dem Hintergrund von Jer 22,4 gelesen werden muss. Dort verkündet Jeremia dem König Judas (Zidkija), dass – solange er für die Durchsetzung der sozialen Gebote sorgt und kein unschuldiges Blut vergießt – durch die Tore des Palastes Könige einziehen werden, und zwar «mit Wagen und Pferden», um sich auf den Thron Davids zu setzen. Die Art und Weise, wie Jesus in Jerusalem einzieht und sein nachfolgendes Schicksal stehen in einem schroffen Gegensatz zu dieser Vision. Will Matthäus damit vielleicht andeuten, dass die Bedingung Jeremias in Jerusalem nicht eingehalten wurde?

⁴⁸⁶ Siehe dazu Anm. 179, S. 110.

der Nachricht der Geburt eines neuen Königs erschrecken. Wie in Mt 2,3, so ist auch in 21,10 nicht an ein irgendwie geartetes Erschrecken vor Freude zu denken. Jerusalem ist wie Herodes im negativen Sinne besorgt: Es will diesen König nicht. Die Frage der Stadt «Wer ist dieser?» unterstreicht dies. Sie wird in Mt 21,11 von den ὄχλοι beantwortet, den galiläischen Festpilgern, welche mit Jesus in die Stadt einziehen. Aus dieser kurzen – redaktionell gestalteten – Dialogsituation vor den Toren Jerusalems wird deutlich, dass Matthäus in der Einzugserzählung genau zwischen der Stadt Jerusalem, welche sich feindlich-kritisch nach Jesus erkundigt, und der Menge, die Jesus nachfolgt und ihm mit messianischen Worten aus Ps 118,25f huldigt, trennt.⁴⁸⁷ In ihrer Antwort bezeichnen die Mengen Jesus vor den Toren Jerusalems als «Propheten». Dies erinnert an den Propheten Johannes, in dessen Tradition Jesus steht (11,7–15; 14,5), und an die bisherigen Bezeichnungen Jesu als «Propheeten» (13,57; 16,14, vgl. 5,11f; 10,41). Dies wird darin bestätigt, dass in Jerusalem dann sowohl Johannes (21,26), als auch Jesus (21,46) erneut als Propheten bezeichnet werden. Diese Propheten-Stellen bereiten ihrerseits den Schluss der Weherede vor, wo den Pharisäern und insbesondere der Stadt die Schuld am unschuldigen Tod der zu ihr gesandten Propheten angelastet wird. Damit ist für die Leser/innen ab dem Einzug in Jerusalem klar, dass Jesus dort in Aufnahme von Mt 5,11f den Weg der Propheten gehen wird.

Jesu Auftreten in Jerusalem hat nicht nur wegen Sach 9,9 und Ps 118,25f einen klar messianischen Anstrich. In der Erzählung des Einzugs in die Stadt und noch mehr in der Tempelaktion schimmert deutlich makkabäisches Kolorit der Eröffnungskapitel aus dem ersten Makkabäerbuch durch, was ein wichtiger Grund für die ablehnende Haltung der Tempelaristokratie gewesen sein dürfte. Die Erzählung verläuft wie folgt: Antiochos Epiphanes schreitet in Jerusalem ein, plündert den Tempel, verbietet das jüdische Gesetz und errichtet einen neuen Kult im Tempel, welcher dem Zeus gewidmet ist (1Makk 1,20–61; 2Makk 6,2). Mattathias, ein Priester aus Modin, widersetzt sich dem heidnischen Opfer, bringt einen Juden um und flieht mit seinen Söhnen in die Berge (1Makk 2,1–28), von wo sie als kleine Banden gegen die seleukidischen Besatzer kämpfen (2,42–48). Nach seinem Tod tritt sein Sohn Judas Makkabäus, mit messianischen Bildern beschrieben (3,4: «Löwe», vgl. Jes 5,29), an seine Stelle und führt den Kampf weiter. Nach dem Sieg gegen die syrischen Heere zieht Judas nach Jerusalem und reinigt den entweihten Tempel (4,36–61), nicht ohne vorher die königliche Dimension dieser Tat in einem Gebet zu würdigen.⁴⁸⁸ Die Erzählung

⁴⁸⁷ Nur letztere, die Festpilger, jubeln Jesus zu. Von einem «rauschenden Empfang» durch die Bewohner Jerusalems (so RITTER, Klage, 125) kann in Mt 21,1–17 keine Rede sein.

⁴⁸⁸ «Gelobt seist du, du Retter Israels, der du den Ansturm des Riesen durch die Hand deines Knechtes David zerschlagen hast und das Heer der Philister in

schliesst mit Antiochos' Tod (6,16), der erfolgreichen Verteidigung des Tempels gegen erneute Angriffe, einem Friedensbündnis zwischen Judas und Rom (8,17–32), Judas' Tod (9,18), dem Übergang der Führung auf Jonathan (9,30f), der die Stadt neu aufbaut (10,9–11) und unter dem sich Juda politisch konsolidiert, der Erlangung aller politischen und geistlichen Macht des hasmonäischen Geschlechts unter Simon (13,1–16,10) und der Übernahme der Regentschaft durch Johannes Hyrkan (16,11–24). Im Zeitraffer: Sieg über die Heiden, Reinigung und Wiedereinweihung des Tempels, Erfüllung der Prophetien und Einrichtung einer neuen Dynastie. Speziell Letzteres war der sadduzäisch geprägten Tempelaristokratie zur Zeit Jesu wohlbekannt – die Sadduzäer waren mit dem hasmonäischen Herrschergeschlecht eng verbunden,⁴⁸⁹ welches allerdings weder auf davidische, noch auf zadokidische Abstammung zurückblicken konnte. Daraus ergibt sich ein plausibles Motiv für ihre dezidierte Abwehrhaltung gegen Jesus.

Auch Jesu Gang in den Tempel und seine dort vollbrachte Tempelaktion⁴⁹⁰ tragen durchweg messianische Züge. Dies ist besonders augenfällig durch das Zitat aus Jes 56,7, welches Jesus auf sich anwendet («*mein Haus*», Mt 21,13). Die Taten Jesu sind in diesem Sinne als Taten des Eigentümers des Tempels zu sehen. Diese umfassen bei Matthäus – obwohl um Mk 11,16 gekürzt⁴⁹¹ – wie bei Markus die Austreibung der Verkäufer und Händler, das Umstossen der Tische der Geldwechsler sowie der Stühle der Taubenverkäufer. Das eingefügte πάντες in Mt 21,12 lässt die Szene noch grösser erscheinen als bei Markus: *Alle* Verkäufer und Händler hat Jesus ausgetrieben. Dies korrespondiert zum einen mit der matthäischen Redaktion des Einzugs⁴⁹² und der Notiz, dass beim Einzug die «ganze Stadt» bebte. Zum anderen ergibt sich durch das Hinzufügen von πάντες eine Anspielung auf den letzten Vers des Sacharjabuches

die Hände Jonathans, des Sohnes Sauls, und seines Waffenträgers übergeben hast!» (Übers. nach SCHUNCK).

⁴⁸⁹ Vgl. MEYER, Σαδδουκαῖος, 43f.

⁴⁹⁰ Zur Frage nach deren historischen Hintergrund s. ADNA, Stellung, 300–333; METZDORF, Tempelaktion, 182–256; WARDLE, Temple, 172–181.

⁴⁹¹ Warum Matthäus die Notiz, Jesus hätte niemandem erlaubt, ein σκεῦος über das Tempelareal zu tragen, weglässt, ist unklar. Über die Bedeutung des Begriffs σκεῦος wird nach wie vor gerätselt. Ist es ein Gefäss für den Bau, was bedeuten würde, dass trotz Abschluss des Tempelbaus im Jahre 28 n. Chr. (Joh 2,20) noch weitergebaut wurde, was Jesus aber unterbunden haben wollte (so THEISEN, Bedeutung, 160)? Oder ist an ein Gefäss für Mehl, Öl und Wein gedacht, also Opfertgaben, auf welchen die Priester wie bei den Tauben das Monopol hatten, deshalb sehr überteuert verkaufen und so Profit machen konnten (so BAUCKHAM, Demonstration, 77f)? Oder wollte Jesus damit nur verhindern, dass man den Tempelplatz nicht als Abkürzung verwendet (so STEIN, Mk, 516)? Möglich ist, dass schon Matthäus nicht mehr wusste, was Markus damit meinte und deshalb die Notiz wegliess.

⁴⁹² Dieser erscheint bei Matthäus ebenfalls als grösseres Ereignis als bei Markus, s. Anm. 467, S. 169.

(Sach 14,21b): «Es wird keinen Händler mehr geben im Haus JHWH Zebaoths an jenem Tag».⁴⁹³ Das letzte Kapitel des Sacharjabuches handelt vom mächtigen Eingreifen JHWHs für Jerusalem (14,4–15). Es schildert, wie JHWH König sein wird über die ganze Erde (14,9), worauf die Völker nach Jerusalem ziehen, um das Laubhüttenfest zu feiern (14,16–19). Zieht man in Betracht, dass Matthäus eben Sach 9,9 wörtlich zitiert hat, darf angenommen werden, dass er in Mt 21,12 durch die Einfügung von πάντες einen bewussten Verweis auf diese Ereignisse machen wollte: Die Taten Jesu, der als König in Jerusalem einzieht, sind daher im Lichte des von Sacharja gesehenen Idealzustands am Ende der Zeit zu sehen.⁴⁹⁴

Jesus hat seine Aktion im Tempel mit einem Mischzitat aus Jesaja und Jeremia kommentiert. Matthäus übernimmt das Zitat im Munde Jesu von Markus, er stellt es allerdings nicht als Frage (οὐ γέγραπται ὅτι, Mk 11,17), sondern als Aussage dar (γέγραπται, Mt 21,13). Dies raubt dem folgenden Schriftzitat jeglichen Lehrcharakter, es ist insofern als reine Anschuldigung zu verstehen, was die Intensität der Worte Jesu zusätzlich steigert.

Mt 21,13	ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν.
Jes 56,7	ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν כִּי בֵיתִי בַּיְת־תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל־הָעַמִּים
Jer 7,11a	μη σπήλαιον ληστῶν ὁ οἶκός μου, οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ ἐκεῖ, ἐνώπιον ὑμῶν; הַמְעַרְתָּ פְּרָצִים הָיְהָה הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר־נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו בְּעֵינֵיכֶם

Das Mischzitat besteht bei Matthäus wie schon bei Markus aus sechs Wörtern aus LXX Jes 56,7 (γάρ fiel schon bei Markus aus syntaktischen Gründen weg) und zwei Wörtern aus Jer 7,11, wobei Matthäus die Verbindung dieser beiden Zitate leicht verändert.⁴⁹⁵ Auffällig ist nur das Wegfallen von πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Die häufigste Erklärung dafür ist, dass der Tempel zur Zeit des Matthäus nicht mehr stand und daher auch kein Gebetshaus für die Völker mehr sein konnte.⁴⁹⁶ Dazu passt, dass auch Lukas den Zusatz streicht (s. Lk 19,46). Darüber hinaus stehen nach W.

⁴⁹³ So allerdings nur MT (וְלֹא־יְהִיָּה כֹנְעָנִי עוֹד בְּבֵית־יְהוָה צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא). Die LXX liest *Xαναῖος* für כֹנְעָנִי, womit der Bezug zu Mt 21,12 verloren geht.

⁴⁹⁴ Obwohl in diesem Zusammenhang die Deutung der Tempelaktion als «Reinigung» des Tempels naheliegt, ist wegen der Unterbrechung des Opfers und der nachfolgenden Verfluchung des Feigenbaums doch in erster Linie als symbolischen Gerichtsakt zu deuten.

⁴⁹⁵ Πεποιήκατε αὐτόν (Perf., Mk 11,17) wird zu αὐτὸν ποιεῖτε (Präs., Mt 21,13).

⁴⁹⁶ TRILLING, Einzug, 306; LUZ, Mt III, 187; DAVIES/ALLISON, Mt III, 133; GNILKA, Mt II, 208.

Trilling die Worte deshalb nicht mehr da, weil Jesu Tat (vor dem Hintergrund des «mehr» in Mt 12,6) die Zeit des Tempels ablöse.⁴⁹⁷ Eine weitere Erklärung argumentiert vom rhetorischen *Effekt* her: Durch die Streichung von *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* wird nämlich der Gegensatz zwischen dem Gebetshaus und den Adressaten hervorgehoben,⁴⁹⁸ was die Anklage im Ton drastisch verschärft. Nochmals anders, nämlich theologisch, argumentiert R. Grams. Ihm zufolge war der Begriff *ἔθνη* für Matthäus zu partikulär, da er an den Einbezug nicht nur der Heiden, sondern aller Unheiligen dachte.⁴⁹⁹ Für diese Sicht spricht die Heilung von Blinden und Lahmen unmittelbar nach der Tempelaktion (21,14).

Diese verschiedenen Erklärungen schliessen sich nicht gegenseitig aus, sondern beleuchten je einen anderen Aspekt. Da Matthäus die Öffnung zu den Heiden trotz der Streichung von *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* nicht weglässt, sondern sie sogar an sehr prominenter Stelle nachholt (28,18–20), liegt der Ton m. E. doch auf dem rhetorischen Effekt, der durch die Streichung erreicht wird: Die angesprochenen Händler – und mit ihnen die für den Handel im Tempelhof verantwortlichen Priester – stehen mit ihrem Tun in schroffem Gegensatz zur eigentlichen Funktion des Tempels. Statt ihn als Bethaus zu verwenden, machen sie eine «Räuberhöhle» daraus. Zieht man den Kontext von Jes 56,7 in Betracht, wird dies noch deutlicher: In Jes 56,1–8 verspricht JHWH den Fremden und Kinderlosen, dass – solange sie den Sabbat und die Gebote halten – ihre Opfer Gefallen finden werden. Direkt an diese Verheissung schliesst sich dann allerdings eine scharfe Kritik der «Wächter des Volkes» an (Jes 56,9 – 57,13). Ihnen wird vorgeworfen, gierige und unersättliche Hunde zu sein, die nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind (56,11) und sich – berauscht vom Alkohol – nicht mehr für die Sache der Frommen und Gerechten einzusetzen vermögen (57,1). Dieser Kontext ist mitzuhören, wenn Jesus unmittelbar nach dem Jesaja-Zitat mit *σπήλαιον ληστῶν* auf Jer 7,11 anspielt. In Jer 7,1–11 wendet sich Gott durch Jeremia an alle, die durch das Tor des Tempels gehen. Er fordert sie auf, Recht und Gerechtigkeit walten zu lassen und sich im Tempel nicht in falscher Sicherheit zu wiegen,

⁴⁹⁷ TRILLING, Einzug, 306. Diese Erklärung ist für ihn «wichtiger» als die erste.

⁴⁹⁸ So von BRANDSCHEIDT (Messias, 45) festgestellt, die zurecht festhält, dass Matthäus die Öffnung für die Heiden in 28,18–20 nachholt. Vgl. auch GUNDRY, Mt, 412: «Now the «you» stands in terrifying isolation».

⁴⁹⁹ GRAMS, Temple, 49 Anm. 2: «Perhaps Matthew's omission of these words from Mark and Isaiah is the interest of greater inclusiveness than the word «nations» allow: the new worshipers were the unholy generally, not only the Gentiles». Grams verweist auf Mi 4,6f; Jes 35,5f; 61,1. In diesem Sinne schon LOHMEYER, Mt, 298–300.

denn, so fragt Jeremia: «Ist etwa dieses Haus eine Räuberhöhle geworden?» Der Abschnitt schliesst mit einer offenen Drohung der Zerstörung des Tempels (7,12–15). Was in Jer 7,11 noch als ungläubige Frage formuliert ist, ist bei Markus und Matthäus zu einer Beschuldigung geworden: «Ihr macht es (dieses Haus) zu einer Räuberhöhle!» Die beiden Texte Jes 56,7 und Jer 7,11 sind also nicht nur über ihren unmittelbaren Bezug zum Tempel verbunden,⁵⁰⁰ sondern auch über die identischen Vorwürfe von sozialen Verfehlungen und Unterlassungen (Jes 56,12 – 57,2; Jer 7,5f). Diese sprechen genau in die Situation der Tempelaktion Jesu, wobei der Begriff *λησται* hier eine wichtige Rolle spielt:

Mit *λησται* sind nicht nur Diebe, sondern gewalttätige Räuber gemeint.⁵⁰¹ Die von den Hohenpriestern und Ältesten des Volkes geschickte Menge (*ὄχλο[ι]ς*, 26,47.55) trägt Schwerter und Stangen, um den «Räuber» (*ληστής*, 26,55) Jesus zu fangen, mit Jesus werden zwei *λησται* gekreuzigt (27,38). Josephus verwendet genau diese Bezeichnung für die Zeloten,⁵⁰² und bei ihm kommen die «Räuberhöhlen» als Rückzugsorte für die Zeloten vor.⁵⁰³ In Mt 21,13 wird nun dieser Begriff auf den Tempel angewandt. Damit dürften direkt die jüdischen Autoritäten angesprochen sein, die den Tempel als Rückzugsort für ihre bösen Taten missbrauchten und an der Ausnutzungswirtschaft der Geldwechsler mitverdienten.⁵⁰⁴ Damit beuteten sie das Volk aus, das unter diesen Machenschaften litt.

Die Tat Jesu im Tempel ist daher sicherlich auch als Aktion gegen diese Ausbeutung zu verstehen, und zwar im Sinne von Sach 14,20f, wo der Tempel gereinigt wird und wieder streng der Sphäre des Heiligen zugewiesen wird. Allerdings haben die Taten Jesu im Tempel noch viel weitere Auswirkungen als das: Die Vertreibung der Käufer und Verkäufer, das Umstossen der Stühle der Geldwechsler und der Stühle der Taubenverkäufer unterbrechen nämlich den ganzen Ablauf des Tempelopfers,

⁵⁰⁰ Als Verbindungsglied fungiert das Wort «Haus», wobei Matthäus dieses nur für Jes 56,7 explizit zitiert. Die Umschreibung des Tempels mit *ὄκος* war eine verbreitete jüdische Praxis, s. z. B. Ex 23,19; 34,26; 1Sam 1,7; 3Reg 7,26; Esr 1,7; Josephus, Bell. 4,281. Vgl. zum Kontext von Jer 7,11 auch JUEL, Messiah, 132–134.

⁵⁰¹ DAVIES/ALLISON, Mt III, 140; LUZ (Mt III, 187 Anm. 79) übersetzt den Begriff passend für die heutige Zeit mit «Gangster, Mafiosi, Terroristen, Banditen».

⁵⁰² RENGSTORE, *ληστής*, 263f; HENGEL, Zeloten, 42–47.

⁵⁰³ Josephus, Ant. 14,415.421; Bell. 1,304.

⁵⁰⁴ Anders NOLLAND (Mt, 845), der *λησται* nicht auf die Käufer und Verkäufer bezieht, sondern auf die Bosheit derjenigen, die in den Tempel kommen und dabei denken, auf diese Weise eine sichere Burg bei Gott zu haben. Gegen diese Sicht spricht allerdings die Verwendung des abwertenden Begriffs *κολλυβισται* für die Geldwechsler, vgl. LUZ, Mt III, 187.

ja, sie verunmöglichen letztlich das Opfer selbst.⁵⁰⁵ Dies bedeutete allerdings nach gängiger Tradition, dass das jüdische Volk den Schutz Gottes verloren hatte und nun den Angriffen von heidnischen Heeren schutzlos ausgeliefert war.⁵⁰⁶

Daher ist die Tempelaktion Jesu letztlich eine Unterbrechung des Opfers und vor dem Hintergrund von Jes 56 und Jer 7 nicht nur als «Reinigung» zu verstehen, sondern als ein symbolischer Akt der Zerstörung des Tempels aufgrund des enormen Fehlverhaltens der jüdischen Autoritäten.⁵⁰⁷ Das Moment des Gerichts, das sowohl in Jes 56 als auch in Jer 7 mitschwingt, ist auch in Mt 21 präsent: Das Wort über den Feigenbaum dient als «acted parable of an acted parable»⁵⁰⁸ und führt die Gerichtsthematik der Tempelaktion weiter: Was mit dem Feigenbaum passiert ist, ist ein Beispiel dafür, was mit dem Tempel passieren wird. Das wird noch dadurch unterstrichen, dass sich das Bild des Feigenbaums selber ebenfalls an ein Drohwort Gottes aus Jeremia (Jer 8,11–13)⁵⁰⁹ anschliesst: Wegen des sündigen Tuns Jerusalems sind am Weinstock keine Trauben und am Feigenbaum keine Feigen mehr dran: Es bleibt nur das Gericht.

Von daher kann die Wichtigkeit des Tempels für das alltägliche Leben und den Glauben des jüdischen Volkes kaum zu hoch eingeschätzt werden.⁵¹⁰ Die Reaktion auf Jesu Tat lässt nicht lange auf sich warten. Allerdings schreiten die Hohenpriester nicht wegen der Tempelaktion an sich ein. Sie zeigen ihre Opposition erst, als sie die Wunder im Tempel sahen und die Kinder hörten, die Jesus in Aufnahme des Hosanna-Rufes der Menge in Mt 21,9 als Sohn Davids verehren (21,15).⁵¹¹ Damit ist implizit

⁵⁰⁵ Vgl. ÅDNA (Stellung, 252): «Als Eintreiber bzw. Empfänger der Tempelsteuer nahmen die Geldwechsler eine tatsächlich unerlässliche Funktion in dem System wahr, das der Sühne und dem Fortbestand des jüdischen Volkes vor Gott diente».

⁵⁰⁶ Dan 8,11f; 11,31; 12,11; 1Makk 1,45f; Josephus, Bell. 6,94f; mTaan 4,6. Vgl. auch Josephus, Bell. 6,96–110, ein Gespräch zwischen Josephus (ausserhalb der Mauer) mit Johannes (innerhalb der Mauern) kurz nachdem das Opfer eingestellt wurde.

⁵⁰⁷ WRIGHT, Jesus, 423, vgl. ÅDNA, Stellung, 252; DERS., Act, 461–475; BAUCKHAM, Demonstration, 86f.

⁵⁰⁸ WRIGHT, Jesus, 421.

⁵⁰⁹ Vgl. dazu Mi 7,1 und Kontext.

⁵¹⁰ Vgl. MEYER (Aims, 183), der dies treffend auf den Punkt bringt: «To evoke, even conditionally, the destruction of ‹this temple› was to touch not just stone and gold and not only the general well-being but history and hope, national identity, self-understanding, and pride».

⁵¹¹ Erzähllogisch dürften mit den ὄχλοι in Mt 21,9 und den παῖδες in 21,15 die gleichen Menschen gemeint sein, der Wechsel der Bezeichnung ist wohl durch das Psalm-Zitat (Ps 8,3) in Mt 21,16b bedingt.

die Frage nach der Vollmacht, in welcher Jesus handelt, gestellt (21,23–27).⁵¹²

3.4.2 Jerusalem als Stadt der Prophetenmörder (Mt 23,34–39)

In Aufnahme der Nomenklatur von R. Grams, der Mt 21–23 mit einer grossen Gerichtshandlung vergleicht, kommt Mt 23 die Rolle der grossen Abrechnung und des Urteils zu.⁵¹³ Dies trifft insbesondere auf Mt 23,13–33 zu, wo die Schriftgelehrten und Pharisäer in sieben Weherufen in verschiedensten Belangen als «Heuchler» bezeichnet werden, und auf Mt 23,34–39, die Androhung des Gerichts über die prophetenmordende Stadt Jerusalem (vgl. schon 23,30.33).⁵¹⁴ Nirgendwo im Matthäusevangelium ist die Kritik Jesu und seine Gerichtsandrohung schärfer formuliert als hier. Wem gilt sie? Gilt die beissende Kritik auch in Mt 23⁵¹⁵ nur den jüdischen Autoritäten, oder ist darin auch das Volk mit inbegriffen? Anders gesagt, gibt Matthäus in Mt 23 die Unterscheidung zwischen Volk und den jüdischen Führern, die er bisher in seine Version der Jesusgeschichte eingetragen und durchgezogen hatte, wieder auf? Über diese Frage herrscht keine Einheit in der Forschung. Exemplarisch für die Sicht, dass Matthäus in Mt 23 das Gericht auf ganz Israel ausdehnt, sei hier U. Luz genannt: «Der Schluss der Rede hebt [...] die Unterscheidung zwischen dem Volk und seinen blinden Führern auf. Ganz Israel wird zum Unheilskollektiv».⁵¹⁶ Dies allerdings wäre sehr überraschend, denn es würde bedeuten, dass Matthäus seine konsistent durchgeführte Trennung zwischen Volk und Führern (vgl. z. B. die Redaktion von Mk 2,1–12 in Mt 9,2–8)⁵¹⁷ plötzlich vorübergehend aufgibt und sie später sowohl in der Verhandlung vor Pilatus (27,24f) als auch nach der Passion wieder einführt (28,11–15).⁵¹⁸ Eine Zusammenlegung von Volk und Führern ist also somit nur schon vom Gesichtspunkt der matthäischen Kohärenz her unwahrscheinlich. Hinzu kommen weitere, exegetische Gründe: So sind die Weherufe und die Gerichtsankündigung nur an die jüdischen

⁵¹² KONRADT, Israel, 158.

⁵¹³ Siehe dazu oben S. 167. Vgl. auch LUZ, Mt III, 288.

⁵¹⁴ Für einen kurzen Überblick über Mt 23 s. oben Kap. 3.1.7, S. 107.

⁵¹⁵ Zum historischen Hintergrund von Mt 23 als Auseinandersetzung zwischen der matthäischen Gemeinde und den Pharisäern vgl. SALDARINI (Community, 52): «The dispute was not about private religious preference, but public control of society».

⁵¹⁶ LUZ, Jesusgeschichte, 139.

⁵¹⁷ Dazu siehe Kap. 3.1.2, S. 85, zum Ganzen siehe Kap. 1.2.3, S. 13.

⁵¹⁸ Vgl. dazu Kap. 3.3.3.3, S. 163 und Kap. 3.3.4, S. 165.

Autoritäten gerichtet (ab 23,12), nicht auch an das Volk und die Jünger, welche auch anwesend sind (23,1). Ein neuerlicher Adressatenwechsel durch ὑμεῖς in 23,34, der das Volk wieder in die Anschuldigungen einschliesse,⁵¹⁹ ist nicht gegeben. Mit ἐφ' ὑμᾶς in 23,35 sind also die jüdischen Autoritäten wie schon in 23,13 gemeint. Diese enge Gruppe erfährt auch durch die Wendung ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην keine Ausweitung auf das ganze Volk. Denn einerseits ist es ohne Weiteres möglich, γενεά von seiner Bedeutung her auf die Klasse der jüdischen Führer einzugrenzen und daher kann τὴν γενεὰν ταύτην als «Substitut» für ἐφ' ὑμᾶς gelten.⁵²⁰ Ausserdem ist auch mit «Jerusalem» (23,37–39) nicht ganz Israel gemeint, da Matthäus auch sonst unterscheidet zwischen Israel und Jerusalem, wobei die Stadt, wie gesehen,⁵²¹ bei ihm schlecht wegkommt.

Jerusalem wird beschuldigt, eine Stadt zu sein, die ihre Propheten ermordet (23,37, vgl. 23,31.34). Über die Wortverbindung «Prophet» zu 21,10 und die Tradition des gewaltsamen Geschickes der Propheten⁵²² wird in Mt 23 deutlich, warum Matthäus die Stadt beim Einzug Jesu beben liess, nämlich um das unheilvolle Ende Jesu darin anzudeuten und vorwegzunehmen.⁵²³ Die Verwendung von Jer 7 und Ps 118 sowohl in Mt 23,34–39 wie auch in 21,1–17 stärkt diese Auslegung. Besonders der Bezug zu Jer 7,25f in Mt 23,34.37 unterstreicht die ablehnende Haltung der jüdischen Autoritäten gegen Jesus. Wie damals die Israeliten sich an den Propheten vergangen haben, so vergehen sich nun die jüdischen Autoritäten am Propheten Jesus. Die aktuellen «Verfolger der Jesusboten bilden [...] mit den Mördern der (alttestamentlichen) Propheten ein die Zeiten übergreifendes Schuldkollektiv».⁵²⁴

In diesem Zusammenhang verdient die redaktionell eingefügte Wendung des «gerechten Blutes» (αἷμα δίκαιον, Mt 23,35)⁵²⁵ besondere Aufmerksamkeit. Über diese Wendung, die zwar an mehreren Stellen im Alten Testament vorkommt, aber doch gehäuft bei Jeremia zu finden ist,⁵²⁶ ergeben sich Querbezüge sowohl zu Mt 27,4.19 als auch zu 27,24f. Das Blut (Jesu), welches πᾶς ὁ λαός in 27,25 auf sich nimmt, ist daher unschuldiges Blut. Die Konsequenz ist, dass das «Haus» (= der Tempel, vgl. 21,13; 24,1f und der Kontext von Jer 7) verwüstet wird.⁵²⁷ Die jüdischen Autori-

519 So LUZ, Mt III, 291.

520 KONRADT, Deutung, 204f, Zitat S. 205.

521 Vgl. Mt 2,3; 21,10 und Anm. 181, S. 111.

522 Vgl. dazu STECK, Israel, bes. S. 298–316.

523 KONRADT, Deutung, 201f; DERS., Israel, 106.

524 KONRADT, Deutung, 203.

525 Vgl. Anm. 426, S. 160.

526 Vgl. Anm. 103, S. 64, Anm. 427, S. 161 und Anm. 429, S. 161, ebenso die Diskussion auf S. 160.

täten tragen insofern die Schuld daran, dass durch die Tötung des Gottessohns Jesus das Gericht eine Generation später (ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν, 27,25b) in Form der römischen Zerstörung der Stadt über sie gekommen ist.

3.4.3 Leidensankündigungen

Das Urteil über die Stadt Jerusalem ist bei Matthäus spätestens in der Weherede gefällt, wo sie von Jesus als Stadt der Prophetenmörder (23,34–39) bezeichnet wird. Jerusalem ist im Matthäusevangelium allerdings nicht erst dann als Ort des Unheils charakterisiert.⁵²⁸ So erwähnt Matthäus entgegen Mk 8,31 schon in der ersten Leidensankündigung in Mt 16,21 Jerusalem als Ort des Leidens und des Todes Jesu durch die Hände der Ältesten, Hohenpriester und Schriftgelehrten. Die Einfügung bewirkt, dass die erste Leidensankündigung inhaltlich stärker an die dritte angeglichen wird, wo Jerusalem ebenfalls explizit als Ort des Kreuzes genannt ist (Mt 20,17–19, Mk 10,32–34).⁵²⁹ Wichtiger noch als diese Angleichung ist aber, dass durch die Nennung Jerusalems in 16,21 die Wendung ἀπὸ τότε ἤρξατο + Infinitiv (16,21, vgl. 4,17) als Gliederungsmerkmal der matthäischen Erzählung⁵³⁰ noch mehr Gewicht erhält. Nämlich in dem Sinne, dass nun durch die Wendung ἀπὸ τότε ἤρξατο nicht nur ein Übergang *markiert* wird, sondern dass dieser durch «Jerusalem» inhaltlich *präzisiert* wird. Mit dem Messiasbekenntnis des Petrus in 16,16 hat der Abschnitt Mt 4,17 – 16,20 seinen Höhepunkt erreicht. Das Neue nach Mt 16,21, im grossen letzten Teil der matthäischen Jesusgeschichte, ist die Ausrichtung auf Jerusalem als Ort des Leidens und letztlich des Kreuzes Jesu. Dort ist der Kulminationspunkt des Konflikts zwischen Jesus und seinen Gegnern. Durch die Nennung Jerusalems in 16,21 bleibt dieser Zusammenhang den Leser/innen auch in der – von Mt 19,3–9 abgesehen – konfliktfreien Erzählung Mt 16,20 – 20,34 stets bewusst. Im Übrigen bereitet die Nennung des Propheten Jeremia in Mt 16,14 die Erwähnung Jerusalems in 16,21 vor, da Jeremia als Prophet bekannt war, der eng mit dem Leid und der Stadt Jerusalem verknüpft ist.⁵³¹ Nimmt

⁵²⁷ Ein weiteres Zeichen dafür ist das Zerreißen des Vorhangs im Tempel (27,51) und die Erscheinung der Toten in der Stadt (27,53).

⁵²⁸ Zu Jerusalem im Matthäusevangelium vgl. Anm. 181, S. 111.

⁵²⁹ Etwas abgemildert wird diese Angleichung dadurch, dass Matthäus αὐτόν statt υἱός τοῦ ἀνθρώπου verwendet (vgl. Mt 16,21 mit Mk 8,31).

⁵³⁰ In Mt 4,17 markierte die Wendung einen Übergang zum öffentlichen Wirken Jesu. Vgl. dazu NEIRYNCK, Ἀπὸ τότε ἤρξατο, 55; GUNDRY, Mt, 61; DAVIES/ALLISON, Mt I, 387: «ἀπὸ τότε links what follows with what precedes».

man ferner mit D. J. Verseput an, dass in Matthäus 17,22 mit der Wendung *συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* nicht einfach an irgendeine Zusammenkunft zu denken ist, sondern an eine spezifische Versammlung zur Vorbereitung für eine Wallfahrt nach Jerusalem, so ist auch in der zweiten Leidensankündigung Jerusalem implizit genannt.⁵³²

⁵³¹ Vgl. dazu den Exkurs auf S. 143–146.

⁵³² VERSEPUT, *Pilgrimage*, 109–111. Daher, so Verseput weiter (a. a. O., 111–114), ist der Ort der Tempelsteuerperikope (Mt 17,24–27) an dieser Stelle folgerichtig.

KAPITEL 4

Auswertung und Zusammenfassung

Am Anfang dieser Studie stand die einfache Feststellung, dass der Evangelist Matthäus als einziger Evangelist den Propheten Jeremia namentlich nennt (2,17; 16,14; 27,9). Da zwei dieser drei Nennungen explizit im Kontext der Gegner Jesu erfolgen, war die Ausgangsfrage dieser Arbeit daher darauf ausgerichtet, zu ergründen, welche Bedeutung der Prophet Jeremia für die matthäische Darstellung des Konflikts zwischen Jesus und seinen Gegnern hat. Die Gegner Jesu sind im Matthäusevangelium dank vielfachen redaktionellen Eingriffen durch den Evangelisten gegenüber seiner Markusvorlage auf *die jüdischen Autoritäten* zu begrenzen. Sie sind in Bezug auf ihre Bewertung durch Matthäus untereinander austauschbar und sind Jesus vom Anfang bis zum Schluss feindlich gesinnt. Die vielfältigen Rekurse auf Jeremia (und auf andere Textkorpora der heiligen Schriften Israels)¹ in Zusammenhang mit den jüdischen Autoritäten weisen auf die intertextuelle Dimension der Gegner Jesu im Matthäusevangelium hin. M. a. W., nicht nur Jesus, sondern auch das feindliche Verhalten seiner Gegner muss im Licht der Schrift gelesen und gedeutet werden. Im Folgenden soll es nun darum gehen, die Ergebnisse dieser Arbeit zusammenzuziehen und kurz darzustellen.

4.1 Jeremiarezeption nach 70 n. Chr.

Die Vermutung, dass Jeremia aufgrund der zweiten Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. nicht nur im Matthäusevangelium, sondern auch in zeitgenössischen jüdischen Schriften erhöhte Beachtung fand, gab den Anstoss, sich mit der Jeremiarezeption zu befassen (vgl. Kap. 2. 1). Dabei standen insbesondere jene Schriften im Fokus, welche höchstwah-

¹ Diese Bezüge auf andere Teile der heiligen Schriften sind nicht unwichtig, doch sie treten an dieser Stelle wegen des gewählten Fokus auf Jeremia in den Hintergrund.

scheinlich wie das Matthäusevangelium im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts n. Chr. geschrieben wurden. Dazu gehören die syrische Baruchapokalypse (2Bar), die Paralipomena Jeremiou (4Bar) und die Schriften des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus. Bei 2Bar und 4Bar handelt es sich um pseudepigraphische Schriften, die sich über eine Zuschreibung an alte Glaubenspersönlichkeiten und/oder deren Umfeld mehr Aufmerksamkeit und Autorität sichern wollen. Dazu nutzen sie gezielt «Lücken», d. h. sie konzentrieren sich auf jene Personen aus dem Umfeld bzw. auf jene Zeitabschnitte, über die nicht so viele Informationen vorhanden sind. Ein solcher Fall liegt bei der syrischen Baruchapokalypse vor (vgl. Kap. 2. 2). Sie wird Baruch, dem Weggefährten und Schreiber Jeremias, zugeschrieben. Jeremia selber spielt darin eine eher untergeordnete Rolle. In 2Bar 1–12, wo die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier erzählt wird, wird aufgrund der grossen Abweichungen vom biblischen Jeremia deutlich, dass es dem Autor von 2Bar in erster Linie um die zweite Tempelzerstörung geht und er zu diesem Zweck die erste Zerstörung Jerusalems neu erzählt im Blick auf die zweite durch die Römer.

Ähnliches lässt sich im Blick auf die ebenfalls pseudepigraphische Schrift Paralipomena Jeremiou sagen. Sie ist von 2Bar abhängig und ebenfalls nach 70 n. Chr. anzusetzen (vgl. Kap. 2. 3). Während in 2Bar Baruch im Mittelpunkt steht, ist es in 4Bar Jeremia. Er geht mit den Israeliten nach Babylon und führt sie von dort wieder zurück. In 4Bar ist das Hauptanliegen der Erzählung daher die Exiliertenschaft, nicht wie in 2Bar die Zurückgebliebenen in Judäa. Sie sollen sich gänzlich fernhalten von den «Werken Babylons» (4Bar 8,2), womit die Römer gemeint sind. Diese Theologie der Abschottung gegen die Römer ist nur möglich durch eine starke Umschreibung der Botschaft des biblischen Jeremia (s. Kap. 2. 3. 2. 3).

Anders und doch ähnlich ist die Sachlage bei Josephus. Anders als bei den meisten anderen Schriftstellern aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. wissen wir bei Josephus dank seinen eigenen Schriften sehr viel über seine Biographie (s. Kap. 2. 4). Ähnlich wie bei den anderen hier besprochenen Schriften ist auch für ihn der Prophet Jeremia sehr wichtig. Josephus berichtet über keinen anderen Propheten länger als über Jeremia,² und obwohl er sich in seinem Bericht über Jeremia scheinbar auf eine Nacherzählung der biblischen Berichte beschränkt, wird doch bei genauerer Betrachtung deutlich, dass Josephus seine eigene Biographie in die biblische Erzählung einträgt und sich so selbst zu Jeremia stilisiert

² Josephus, Ant. 10,90–95.114f.119–130.

(Kap. 2.4.2). Josephus liest den biblischen Jeremia wie auch die Klage-
lieder in Bezug auf die zweite Tempelzerstörung.

Zusammenfassend kann deshalb festgehalten werden, dass Jeremia im ersten Jahrhundert n. Chr. ein sehr «beliebter» Text war, um die Katastrophe der zweiten Tempelzerstörung theologisch zu deuten und zu verstehen. Ausserdem zeigen 2Bar und 4Bar, wie vielfältig (und flexibel) die Jeremiatradition(en) verwendet werden konnten. Anders gesagt: In der Umwelt des Matthäus war Jeremia sehr wichtig und eine besondere Kenntnis davon darf durchaus angenommen werden.

4.2 *Jeremia bei Matthäus*

Richtet man mit diesem Hintergrund nun den Blick auf das Matthäusevangelium und betrachtet man bei Matthäus nur schon die Jeremia-Zitate, dann scheint es nur schon von daher auf der Hand zu liegen, dass Matthäus wie 2Bar, 4Bar und Josephus von dieser starken Verbreitung Jeremias beeinflusst gewesen ist. Dies ist in der Tat so. Matthäus zeigt viele Anzeichen dafür, dass Jeremia ein wichtiger Intertext war für seine Version der Jesusgeschichte, und insbesondere für seine Konfiguration der Gegner Jesu, den jüdischen Autoritäten.

Matthäus und die anderen Autoren des ersten Jahrhunderts teilen in dieser Hinsicht dieselbe hermeneutische Voraussetzung, nämlich dass die alte Prophetie in neuer Weise auch für die heutige Situation spricht.³ Im Blick auf das Matthäusevangelium gilt dies nicht nur für die *Jesusgeschichte* im engeren Sinn, es gilt auch für die jüdischen Autoritäten. Matthäus macht sie, die jüdischen Autoritäten seiner Zeit, verantwortlich für die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Dies entspricht genau der Situation des biblischen Jeremia, der ebenfalls den jüdischen Autoritäten seiner Zeit die Schuld gab für die Zerstörung des ersten Tempels durch die Babylonier. Die etwas vereinfachte Gleichung «Babylon = Rom» gilt daher auch für Matthäus. Dies wird schon in der Kindheitsgeschichte in der Erzählung des Knabenmordes durch Herodes deutlich:⁴ Die in Mt 2,17f zitierte Wehklage Rahels aus Jer 31,15 ist nur die augenfälligste Verbindung von Jeremia zur Kindheitsgeschichte Jesu.⁵ Zudem spannen die in Mt 2,18 von Matthäus gegenüber Jer 31(38),15 in

³ Vgl. 1Petr 1,10–12, s. entsprechend auch die Peshet-Auslegungen in den Qumranschriften.

⁴ Vgl. dazu Kap. 3.3.1.2.

⁵ Zu den weiteren Verbindungen von Jeremia (insbesondere von Jer 31) zu Mt 2, vgl. oben S. 138f.

τέκνα (statt der eigentlich zum Vorhaben des Herodes besser passenden υἱοί) abgeänderten Kinder einen Bogen zu den τέκνα in Mt 27,25 und 23,37, so dass damit bei Matthäus die Exilierten aus Jer 31 zu den toten Kindern werden. Doch damit sind nun nicht nur jene gemeint, die von Herodes getötet werden, sondern auch diejenigen, welche die Strafe Gottes (die Zerstörung Jerusalems) für die Tötung des Gottessohnes Jesus tragen mussten. Ist für die toten Knaben in Bethlehem der böse Herodes verantwortlich, so sind für die toten «Kinder», welche bei der Tempelzerstörung durch die Römer starben, nach matthäischer Lesart die jüdischen Autoritäten verantwortlich, welche von Matthäus in eine Reihe mit dem bösen König Herodes gestellt werden (Mt 2,4).

Jeremia ist neben Mt 2,17f auch noch in Mt 27,9f in eine Situation eingefügt, in der Jesus zurückgewiesen wird und ihm Böses angetan wird, bzw. dies versucht wird. Was in 2,17f erst angedeutet ist – und für sich genommen noch nicht aussagekräftig ist – das wird in der Zusammenschau mit 27,9f deutlich: Jeremia ist für Matthäus der Prophet der Passion, der Zurückweisung Jesu durch die jüdischen Autoritäten. Rahel weint über ihre Kinder, doch sie weint auch schon um die Bewohner Jerusalems (πάς ὁ λαός in 27,25), welche die Tragödie der zweiten Tempelzerstörung erleben mussten.

Insofern lässt sich auch eine Antwort geben auf die Frage, ob Jer 31 als Intertext zum matthäischen Abendmahlsbericht (Mt 26,26–29, bes. die Sündenvergebung in 26,28) gelten kann oder nicht.⁶ Eine zustimmende Antwort darauf lässt sich plausibilisieren durch den Hinweis, dass Jer 31,15 in Mt 2,17f direkt zitiert wird (wie auch viele andere Details in Jer 31 in der Kindheitsgeschichte Anklang finden) und dass Jer 32 in Mt 27,9f zumindest eine Rolle spielt, wenn auch nicht die zentrale. Zwischen diesen beiden – klar verbürgten – Zitaten, bzw. Anspielungen liegt im jeremianischen Kontext der neue Bund zur Vergebung der Sünden durch Gott (Jer 31,31–34). Weil also Matthäus die Texte kurz vorher und kurz nachher verwendet hat, ist auch anzunehmen, dass er den neuen Bund im Abendmahl/Tod Jesu verwirklicht sah. Darauf deutet im Übrigen die Verschiebung der Sündenvergebung gegenüber Markus von der Taufe zum Abendmahl hin (vgl. Mk 1,4; 14,24 mit Mt 3,6; 26,28).

Die Schuldigen am Tod Jesu, und insofern die Schuldigen an der Tragödie 70 n. Chr., sind bei Matthäus nicht alle Israeliten, sondern *nur* die jüdischen Autoritäten,⁷ wobei das *Jerusalem*er Volk dazu gehört, weil es

⁶ Vgl. dazu schon oben S. 138f und Anm. 312, S. 139.

⁷ Siehe dazu Apg 13,27, wo Lukas, der sonst nicht so klar zwischen Autoritäten und Volk trennt, Paulus das Programm des Matthäus formulieren lässt: «Denn die Bewohner von Jerusalem und ihre führenden Männer haben [Jesus] verkannt und so die Stimme der Propheten, deren Wort an jedem Sabbat vorgelesen wird, durch ihr eigenes Urteil zur Erfüllung gebracht.»

sich von ihnen hat überreden lassen, Jesus zu kreuzigen (27,19). Durch Mt 16,14 wird deutlich, dass Matthäus Jesus teilweise mit Jeremia identifiziert, v. a. was sein bevorstehendes Leiden in den Händen der jüdischen Autoritäten und seinen bevorstehenden Tod als Märtyrer betrifft. Analog dazu verhalten sich die Gegner Jesu wie die Gegner Jeremias: Sie hören nicht auf den Propheten und sind deshalb für die Tötung Jesu und die Zerstörung Jerusalems verantwortlich.

In diesem Zusammenhang werden die Römer zu den Handlangern Gottes, was im Gleichnis des Hochzeitsmahls deutlich wird (22,7). Ist Jeremia in dieser Hinsicht zu grossen Teilen der Prophet der Passion, des schlimmen Schicksals und der Traurigkeit,⁸ so schimmert doch gerade auch bei Matthäus die Botschaft des Trostbüchleins Jer 30–33 durch.⁹

Der Grund für die dreifache Einfügung von Jeremia ins Matthäusevangelium ist somit klar geworden: Jeremia ist der Prophet der Zerstörung Jerusalems. In Jer 19 wird die Zerstörung Jerusalems in erster Linie damit begründet, dass *unschuldiges Blut* vergossen wurde (Jer 19,4). Matthäus hat dieses Motiv an verschiedenen Stellen aufgenommen: Am Schluss der Weherede (23,35), in der Judasperikope (27,3–10) und bei der Verurteilungsszene vor Pilatus (27,24f). Der Grund der Zerstörung Jerusalems ist nach Matthäus im Vergiessen des unschuldigen Blutes Jesu begründet. Auch dafür tragen die jüdischen Autoritäten die Schuld.

Dies belegt die kurze, von Markus übernommene Referenz auf Jer 7,11 während der Tempelaktion. Jesus kombiniert dort Jes 56,7 mit der besagten Referenz an Jeremia:

«Es steht geschrieben: Mein Haus wird Bethaus genannt werden, ihr aber macht eine *Räuberhöhle* daraus!» (Mt 21,13)

Die Räuberhöhle verweist auf Jer 7, wo der Prophet den Judäern zwei Möglichkeiten bietet: Entweder ändern sie ihr Verhalten und dann bleibt Gott bei ihnen, oder sie werden das Strafgericht erleiden. Dass die *Frage* Jeremias in 7,11, ob sie den Tempel für eine Räuberhöhle halten, in Matthäus zu einem *Urteil* wird, weist darauf hin, dass das Gericht bald bevorsteht.¹⁰ Ausserdem kommt auch in Jer 7 das Motiv des unschuldigen Blutes vor (7,6), wie auch der Gedanke, dass JHWH «seine Knechte, die Propheten» (7,35) gesandt hat, es seine Zeitgenossen aber noch ärger getrieben haben als ihre Väter (7,26). Das darauffolgende Strafgericht erscheint hier, wie in Mt 23,29–36, im Widerstand der damaligen (z.Z. Jere-

⁸ Das Gottesknechtslied Jes 53 wird bei Matthäus auf die Heilungstätigkeit Jesu als Sohn Davids angewandt, vgl. S. 124f.

⁹ Vgl. den oben genannten Kontext des Jeremia-Zitats Jer 31,15 in Mt 2,17f und das Kelchwort des neuen Bundes in Mt 26,28.

¹⁰ KONRADT, Deutung, 223.

mias) und der jetzigen (z.Z. des Matthäus) Eliten des jüdischen Volkes begründet.

Im Übrigen ist anzunehmen, dass die zu Jer 7 parallele Tempelrede in Jer 26 für Matthäus eine Rolle gespielt hat – mit dem Unterschied, dass Matthäus die Situation in Jer 26 noch überbietet: Jesus spricht im Tempel, geißelt den andauernden Widerstand gegen die Propheten Gottes und sagt die Zerstörung des Tempels an. In Jeremia findet Jesus darin sein Vorbild. Ebenfalls wie Jeremia wird Jesus daraufhin angeklagt, allerdings kommt Jeremia frei, während Jesus verurteilt und getötet wird. Damit kommt das unschuldige Blut Jesu über die jüdischen Autoritäten und über die Einwohner Jerusalems (Mt 23,35; 27,25).¹¹

Über den Propheten Jeremia (Jer 23,1–4, vgl. Ez 34 und Sach 11) übt Matthäus auch Kritik an den jüdischen Autoritäten, die ihre von Gott gegebene Funktion als Hirten des Volkes nicht wahrgenommen haben und das Volk vernachlässigt haben. Sie werden daher durch den Spross Davids abgelöst (vgl. Kap. 3.2). Analog dazu setzt Matthäus das zweimal verwendete Zitat aus Hos 6,6 (Mt 9,13; 12,7) ein, um damit das Versagen der Autoritäten in Gesetzesfragen aufzuzeigen (Kap. 3.1.1). Ebenso spricht Jesaja (29,13) in Mt 15,1–20 durch eine redaktionelle Umstellung nun direkt gegen die jüdischen Autoritäten, die durch ihre Hochschätzung der Überlieferungen der Alten nicht nur das Gesetz des Mose, sondern das Wort Gottes (Mt 15,6) missachten und daher nur oberflächliche und unechte Gottesverehrung an den Tag legen.

Die Bedeutung Jeremias für die Kommunikation des Matthäus mit seiner Gemeinde ist somit sehr gross: Während Matthäus über – z. T. sehr weitreichende – redaktionelle Eingriffe die Schuldfrage einseitig den jüdischen Autoritäten zuschiebt, tragen die Jeremia-Zitate und Jeremia-Anspielungen dazu bei, dieses kommunikative Ziel zu erreichen. M. a. W., über diese Zitate und Anspielungen wird die Schrift *direkt* verwendet, um die Gegner Jesu zu delegitimieren, was in der matthäischen Situation dazu dient, den – aktuellen – Streit mit dem pharisäischen Gegenüber zu bestehen.

Die Jeremiatexte lassen sich daher unter folgendem Aspekt bündeln: Die matthäische Jeremiarezeption dient der Schuldzuweisung an die jüdischen Autoritäten und an die Stadt Jerusalem, die sich ebenso wie Jeremias damalige Gegner und das damalige Jerusalem verhielten und deshalb zu Feinden Gottes geworden sind.

¹¹ Vgl. WINKLE (Jeremiah, 172): «Jesus' judgement on the temple while in the temple complex paralleled Jeremiah's judgment on the temple while that prophet was in the temple complex».

Literaturverzeichnis

A Quellen

1 Bibelausgaben

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, ediderunt K. Elliger und W. Rudolph. Editio quinta emendata opera Adrian Schenker, Stuttgart 1997
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum, Göttingen 1931ff
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, Stuttgart 2006
- Novum Testamentum graece, post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland et al., 27. rev. Aufl., 8. korr. u. um die Papyri 99–116 erw. Druck, Stuttgart 2001
- Novum Testamentum graece, begründet von Eberhard u. Erwin Nestle, hg. v. Barbara u. Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, 28., rev. Aufl., hg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster/Westfalen unter der Leitung v. Holger Strutwolf, Stuttgart 2012
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, hg. v. Robert Weber, Stuttgart ⁴1994

2 Jüdische Quellen

- CHARLESWORTH, JAMES H. (Hg.): The Old Testament Pseudepigrapha, 2 Bde., Peabody 2009 [¹1983–1985]
- DENIS, ALBERT-MARIE (Hg.): Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis, PVTG 3, Leiden 1970, 45–246
- HOLLADAY, CARL R.: Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Vol. I: Historians, SBL.TT 20/Pseudepigrapha Series 10, Chico 1983
- : Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Vol. II: Poets, SBL.TT 30/Pseudepigrapha Series 12, Atlanta 1989
- KÜMMEL, WERNER GEORG (Hg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, 5 Bde., Gütersloh 1973ff

- ApkEl SCHRAGE, WOLFGANG: Die Elia-Apokalypse, JSRZ V/3, Gütersloh 1980
- ArAhiq NIEHR, HERBERT: Aramäischer Aḥiqar, JSRZ.NF 2/2, Gütersloh 2007
- 2Bar KLIJN, A. F. J.: Die syrische Baruch-Apokalypse, JSRZ V/2, Gütersloh 1976, 103–191
—: 2 (Syriac Apocalypse of) BARUCH. A New Translation and Introduction, in: Charlesworth, James H. (Hg.): The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments, Peabody 2009 [¹1983], 615–652
- 4Bar KRAFT, ROBERT A. / PURINTUN, ANN-ELIZABETH: Paraleipomena Jeremiou, SBL.TT 1/SBL.PP 1, Missoula 1972
HERZER, JENS: 4 Baruch (Paraleipomena Jeremiou). Translated with an Introduction and Commentary, SBL Writings from the Greco-Roman World 22, Atlanta 2005
SCHALLER, BERNDT: Paralipomena Jeremiou, JSRZ I/8, Gütersloh 1998
- EpArist PELLETIER, ANDRÉ: Lettre d'Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs, SC 89, Paris 1962
MEISNER, NORBERT: Aristeebrief, JSRZ II/1, Gütersloh 1973, 35–87
- 4Esr s. unter 1 Bibelausgaben: Vulgata
SCHREINER, JOSEF: Das 4. Buch Esra, JSRZ V/4, Gütersloh 1981
- 5Esr/6Esr s. unter 1 Bibelausgaben: Vulgata
WOLTER, MICHAEL: 5. Esra-Buch. 6. Esra-Buch, JSRZ III/7, Gütersloh 2001
- Eup DENIS, A.-M. (Hg.): Fragmenta pseudepigraphorum... s. o., 179–186
WALTER, NIKOLAUS: Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker: Eupolemos, JSRZ I/2, Gütersloh ²1980, 93–108.
- 1Hen UHLIG, SIEGBERT: Das äthiopische Henochbuch, JSRZ V/6, Gütersloh 1984
- Jdt s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
ZENGER, ERICH: Das Buch Judit, JSRZ I/6, Gütersloh 1981
- Jub CHARLES, ROBERT HENRY: The Book of Jubilees or the Little Genesis, transl. from the editor's ethiopic text and edited, with introduction, notes, and indices, London 1902
BERGER, KLAUS: Das Buch der Jubiläen, JSRZ II/3, Gütersloh 1981
- LAB KISCH, GUIDO: Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, PMS 10, Notre Dame (IN) 1949
DIETZFELBINGER, CHRISTIAN: Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum), JSRZ II/2, Gütersloh 1975
- 1Makk s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
SCHUNCK, KLAUS-DIETRICH: 1. Makkabäerbuch, JSRZ I/4, Gütersloh 1980
- 2Makk s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
HABICHT, CHRISTIAN: 2. Makkabäerbuch, JSRZ I/3, Gütersloh 1976
- 3Makk s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
- OrMan s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta

- Ps-Phok OSSWALD, EVA: Gebet Manasses, JSHRZ IV/1, Gütersloh 1974, 15–27
WALTER, NIKOLAUS: Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter, JSHRZ IV/3, Gütersloh 1983, 182–216
- PsSal s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
HOLM-NIELSEN, SVEND: Die Psalmen Salomos, JSHRZ IV/2, Gütersloh 1977
- Sib GEFFCKEN, JOHANNES: Die Oracula Sibyllina, GCS 8, Leipzig 1902
GAUGER, JÖRG-DIETER: Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch, auf der Grundlage der Ausg. v. A. Krufess neu übers. u. hg., Sammlung Tusculum, Darmstadt 1998
MERKEL, HELMUT: Sibyllinen, JSHRZ V/8, Gütersloh 1998
- Sir s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
SAUER, GEORG: Jesus Sirach (Ben Sira), JSHRZ III/5, Gütersloh 1981
- Sus s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
PLÖGER, OTTO: Zusätze zu Daniel, JSHRZ I/1, Gütersloh 1973, 63–87
- TestXII JONGE, M. DE: The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text, PVTG I/2, Leiden 1978
CHARLES, ROBERT HENRY: The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, Darmstadt ³1966 [¹1908]
BECKER, JÜRGEN: Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ III/1, Gütersloh ²1980 [¹1974]
- Tob s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
EGO, BEATE: Buch Tobit, JSHRZ II/6, Gütersloh 1999
- VitProph SCHERMANN, THEODORUS: Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata, Leipzig 1907
SCHWEMER, ANNA MARIA: Vitae Prophetarum, JSHRZ I/7, Gütersloh 1997
- Weish s. unter 1 Bibelausgaben: Septuaginta
GEORGI, DIETER: Weisheit Salomos, JSHRZ III/4, Gütersloh 1980
- Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, hg. v. Leopoldus Cohn und Paulus Wendland, 7 Bde., Berlin 1896–1930
- Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Leopold Cohn u. a., 7 Bde., Berlin ²1962[Bde. 1–6]–1964[Bd. 7]
- Philo, with an English Translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, 10 Bde., LCL, Cambridge/London 1929–1962
- Josephus. With an English Translation by H. St. J. Thackeray/R. Marcus/L.H. Feldman, 10 Bde., LCL, Cambridge (MA)/London 1926–1965
- Josephus, Flavius: De bello Judaico. Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. 3 Bde., hg., eingel. und mit Anm. versehen v. Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt 1959–1969
- Flavius Josephus. Aus meinem Leben (Vita). Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar von F. Siegert/H. Schreckenberg/M. Vogel und dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum (Münster), Tübingen 2001

- Josephus, Flavius: Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Wiesbaden ²2006 [¹1899]
- Flavius Josephus. Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem), 2 Bde., in Zusammenarbeit mit dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum (Münster) hg. v. F. Siegert, SIJD 6/1–2, Göttingen 2008
- LOHSE, EDUARD (Hg.): Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt ⁴1986 [¹1964]
- STEUDEL, ANNETTE (Hg.): Die Texte aus Qumran II. Hebräisch/Aramäisch und Deutsch, Darmstadt 2001
- MAIER, JOHANN: Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. 2 Bde., München/Basel 1995
- Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, begr. v. G. Beer u. O. Holtzmann, hg. v. K. H. Rengstorf u. L. Rost, Giessen/Berlin (bzw. Berlin/New York) 1912ff
- Der babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, 12 Bde., Berlin 1930–1936
- TO SPERBER, ALEXANDER (Hg.): The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Reprinted Texts. Vol. I: The Pentateuch According to Targum Onkelos, Leiden 1959
- TJon SPERBER, ALEXANDER (Hg.): The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Reprinted Texts. Vol. II: The Former Prophets According to Targum Jonathan. Vol. III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan, Leiden 1959–1962
- CATHCART, KEVIN J. / GORDON, ROBERT P.: The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes, The Aramaic Bible 14, Wilmington 1989
- TPsJ CLARKE, ERNEST GEORGE (Hg.): Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance, Hoboken 1984

3 Christliche und gnostische Texte

- ROBINSON, JAMES M. / HOFFMANN, PAUL / KLOPPENBORG, JOHN S. (Hg.): The Critical Edition of Q. A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas, Minneapolis/Leuven 2000
- HOFFMANN, PAUL / HEIL, CHRISTOPH (Hg.): Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch, 3., überarb. u. erw. Aufl., Darmstadt/Leuven 2009 [¹2002]
- FISCHER, JOSEPH A.: Die apostolischen Väter. Eingel., hg., übertr. und erl., unveränd. Nachdruck der 10., durchges. Aufl. 1993, SUC 1, Darmstadt 2006
- KÖRTNER, ULRICH H. J. / LEUTZSCH, MARTIN: Papiasfragmente, Hirt des Hermas. Eingel., hg., übertr. und erl., unveränd. Nachdruck der Ausg. von 1998, SUC 3, Darmstadt 2006

- LINDEMANN, ANDREAS / PAULSEN, HENNING (Hg.): Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. C. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übers. u. hg., Tübingen 1992
- WENGST, KLAUS: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingel., hg., übertr. und erl., unveränd. Nachdruck der Ausg. von 1984, SUC 2, Darmstadt 2006
- ActPil TISCHENDORF, KONSTANTIN VON: Evangelia apocrypha adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus, Leipzig ²1876, 210–332
- Protev Jak STRYCKER, EMILE DE: La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée, SHG 33, Bruxelles 1961
- SCHNEEMELCHER, WILHELM (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 Bde., I: Evangelien. II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁶1999
- MARKSCHIES, CHRISTOPH / SCHRÖTER, JENS (Hg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes. 2 Teilbde., 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012

B Hilfsmittel

- BALZ, HORST / SCHNEIDER, GERHARD (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 3., durchges. Aufl., Stuttgart 2011
- BAUER, WALTER: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin/New York 1988
- COENEN, LOTHAR / HAACKER, KLAUS (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, begr. v. E. Beyreuther, H. Bietenhard und L. Coenen, neu bearb. Ausg., Wuppertal 2005 [¹1997]
- LIDDELL, HENRY GEORGE / SCOTT, ROBERT: A Greek-English Lexicon (revised and augmented throughout by H. St. Jones). With a revised supplement, Oxford ⁹1996
- LUST, JOHAN / EYNIKEL, ERIK / HAUSPIE, KATRIN: Greek-English Lexicon of the Septuagint, Revised Edition, Stuttgart 2003
- FRIEDRICH, GERHARD (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. v. Gerhard Kittel, 10 Bde., Stuttgart u. a. 1933–1979
- HATCH, EDWIN / REDPATH, HENRY A.: A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the apocryphal books), 2 Bde. und Suppl., unveränd. Nachdruck, Graz 1954 [¹1897]
- DENIS, ALBERT-MARIE: Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance. Corpus des textes. Indices, Louvain-la-Neuve 1987

- LEISEGANG, HANS: Indices ad Philonis Alexandrini Opera (Philonis Alexandrini opera quae supersunt, hg. v. L. Cohn/P. Wendland, Bd. 7), 2 Teilbde., Berlin 1926/1930
- RENGSTORF, KARL HEINRICH: A Complete Concordance to Flavius Josephus, 4 Bde., Leiden 1973–1983
- Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Aufl. und zum Greek New Testament, 3rd ed., hg. v. Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, unter bes. Mitwirkung von H. Bachmann u. W. A. Slaby, Berlin/New York ³1987
- BLASS, FRIEDRICH/DEBRUNNER, ALBERT: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁸2001
- HAUBECK, WILFRID/SIEBENTHAL, HEINRICH VON: Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Offenbarung, 2., durchges. Aufl., Giessen/Basel 2007
- ALAND, KURT (Hg.): Synopsis Quattuor Evangeliorum, 13., rev. Aufl., Stuttgart 1990
- MORGENTHALER, ROBERT: Statistische Synopse, Zürich/Stuttgart 1971

C Kommentare

1 Kommentare zum Matthäusevangelium

- ALBRIGHT, W[ILLIAM] F./MANN, C[HRISTOPHER] S.: Matthew. Introduction, Translation, and Notes, AncB 26, New York u. a. 1971
- ALLEN, WILLOUGHBY C.: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew, ICC, Edinburgh ³1912 [¹1907]
- BEARE, FRANCIS WRIGHT: The Gospel according to Matthew. A Commentary, Oxford 1981
- BUCHANAN, GEORGE WESLEY: The Gospel of Matthew, 2 Bde., Mellen Biblical Commentary. New Testament Series 1,1–2, Lewiston/Queenston/Lampeter 1996
- DAVIES, WILLIAM D./ALLISON, DALE C.: The Gospel According to Saint Matthew, 3 Bde., ICC, Edinburgh 1988–1997
- FIEDLER, PETER: Das Matthäusevangelium, ThKNT 1, Stuttgart 2006
- FRANCE, R. T.: The Gospel of Matthew, NICNT, Grand Rapids/Cambridge 2007
- FRANKEMÖLLE, HUBERT: Matthäus. Kommentar, 2 Bde., Düsseldorf 1994/1997
- GAECHTER, PAUL: Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar, Innsbruck/Wien/München 1963
- GARLAND, DAVID E.: Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary on the First Gospel, Reading the New Testament Series, New York 1993
- GNILKA, JOACHIM: Das Matthäusevangelium, 2 Bde., HThK I/1–2, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1986–1988
- GREEN, H. BENEDICT: The Gospel according to Matthew in the Revised Standard Version. Introduction and Commentary, Revised Standard Version, NCB, Oxford ³1987 [¹1975]

- GRUNDMANN, WALTER: Das Evangelium nach Matthäus, ThHK I, Berlin ³1972 [¹1968]
- GUNDRY, ROBERT H.: Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art, Grand Rapids 1982
- HAGNER, DONALD A.: Matthew, 2 Bde., WBC 33A.B, Dallas 1993–1995
- KEENER, CRAIG S.: The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids/Cambridge 2009 (= A Commentary on the Gospel of Matthew, Grand Rapids/Cambridge 1999)
- LAGRANGE, M.-J.: Évangile selon Saint Matthieu, EtB.NS 2, Paris ⁴1927
- LIMBECK, MEINRAD: Matthäus-Evangelium, SKK.NT 1, Stuttgart 1986
- LOHMEYER, ERNST: Das Evangelium des Matthäus. Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung, für den Druck erarbeitet und hg. v. Werner Schmauch, 3., durchges. Aufl., KEK.S, Göttingen 1962
- LUCK, ULRICH: Das Evangelium nach Matthäus, ZBK.NT 1, Zürich 1993
- LUZ, ULRICH: Das Evangelium nach Matthäus, 4 Bde., EKK I/1–4, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1985–2002
- : Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilbd.: Mt 1–7, 5., völlig neubearb. Aufl., EKK I/1, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002 [¹1985]
- : Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilbd.: Mt 8–17, 4., veränderte Aufl., EKK I/2, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2007 [¹1990]
- MEYER, HEINRICH A. W.: Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus, 4., verb. und verm. Aufl., KEK I/1, Göttingen 1858
- NOLLAND, JOHN: The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids/Cambridge/Bletchley 2005
- OSBORNE, GRANT R.: Matthew, ZECNT 1, Grand Rapids 2010
- OVERMAN, J. ANDREW: Church and Community in Crisis. The Gospel according to Matthew, Valley Forge (PA) 1996
- PATTE, DANIEL: The Gospel According to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith, Philadelphia 1987
- SCHLATTER, ADOLF: Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Stuttgart ²1933
- SCHMID, JOSEF: Das Evangelium nach Matthäus, 5., durchges. Aufl., RNT 1, Regensburg 1965
- SCHNIEWIND, JULIUS: Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen ¹²1968
- SCHWEIZER, EDUARD: Das Evangelium nach Matthäus, 16., durchges. Aufl., 4. Aufl. dieser Bearb., NTD 2, Göttingen/Zürich 1986
- SENIOR, DONALD: Matthew, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville 1998
- STRACK, HERMANN L. / BILLERBECK, PAUL: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 1: Das Evangelium nach Matthäus, München ⁸1982 [¹1922]
- TURNER, DAVID L.: Matthew, BECNT, Grand Rapids 2008
- WELLHAUSEN, JULIUS: Das Evangelium Matthaeei, Berlin ²1914
- WIEFEL, WOLFGANG: Das Evangelium nach Matthäus, ThHK 1, Leipzig 1998
- WITHERINGTON, BEN: Matthew, Smyth & Helwys Bible Commentary 19, Macon 2006
- ZAHN, THEODOR: Das Evangelium des Matthäus, KNT I, Leipzig/Erlangen ⁴1922 [¹1903]

2 Kommentare zu anderen biblischen und ausserkanonischen Schriften

- DEISSLER, ALFONS: Zwölf Propheten. Hosea, Joël, Amos, Würzburg ²1985
- FISCHER, GEORG: Jeremia. 2 Bde., HThKAT, Freiburg/Basel/Wien 2005
- GNILKA, JOACHIM: Das Evangelium nach Markus, 2 Bde., EKK II/1-2, Zürich u. a. 1978-1979
- HOLLADAY, WILLIAM L.: Jeremiah. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, 2 Bde., Hermeneia, Philadelphia/Minneapolis 1986-1989
- MACINTOSH, A. A.: A Critical and Exegetical Commentary on Hosea, ICC, Edinburgh 1997
- MCKANE, WILLIAM: A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, 2 Bde., ICC, Edinburgh 1986/1996
- MITCHELL, HINCKLEY G.: A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah, Neudruck, ICC, Edinburgh 1971 [¹1912], 1-362
- REITER, SIGOLFREDUS (Hg.): Sancti Eusebii Hieronymi in Hieremiam prophetam libri sex, Reprint, CSEL 69, New York/London 1961
- STEIN, ROBERT H.: Mark, BECNT, Grand Rapids 2008
- SWEENEY, MARVIN A.: The Twelve Prophets, 2 Bde., Collegeville 2000
- THOMPSON, JOHN ARTHUR: The Book of Jeremiah, NICOT, Grand Rapids 1980
- WANKE, GUNTHER: Jeremia, 2 Teilbde., ZBK.AT 20,1-2, Zürich 1995-2003
- WASSMUTH, OLAF: Sibyllinische Orakel 1-2. Studien und Kommentar, AGJU 76, Leiden 2011
- WILLI-PLEIN, INA: Haggai, Sacharja, Maleachi, ZBK.AT 24,4, Zürich 2007
- WOLFE, HANS WALTER: Dodekapropheten 1. Hosea, 3., verb. Aufl., BKAT XIV/1, Neukirchen-Vluyn 1976 [¹1964]

D Monographien, Aufsätze, Artikel

- ADAM, ALFRED: Antike Berichte über die Essener, 2. neubearb. u. erw. Aufl. v. Chr. Burchard, KIT 182, Berlin 1972 [¹1961]
- ÅDNA, JOSTEIN: Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15-17): The Replacement of the Sacrificial Cult by his Atoning Death, in: Ego, Beate/Lange, Armin/Pilhofer, Peter (Hg.): Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, WUNT 118, Tübingen 1999, 461-475
- : Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, WUNT II/119, Tübingen 2000
- ALKIER, STEFAN: Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn - Vision - Wirklichkeit in Apg 12. Skizzen eines semiotischen Lektürefahrens und seiner theoretischen Grundlagen, in: ders./Brucker, Ralph (Hg.): Exegese und Methodendiskussion, TANZ 23, Tübingen/Basel 1998, 111-133
- : Intertextualität - Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma, in: Säniger, Dieter (Hg.): Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, BThSt 55, Neukirchen-Vluyn 2003, 1-26
- : Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4. Intertextualität im Rahmen einer kategorialen Semiotik biblischer Texte, in:

- ders. / Hays, Richard B. (Hg.): Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre, NET 10, Tübingen/Basel 2005, 1-22
- : From Text to Intertext. Intertextuality as a Paradigm for Reading Matthew, in: HTS 61/1-2 (2005), 1-18
- ALLISON, DALE C.: The New Moses. A Matthean Typology, Minneapolis 1993
- BAILEY, KENNETH E.: Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels, in: AJTh 5/1 (1991), 34-54 (= Themelios 20/2 [1995], 4-11)
- BARTH, GERHARD: Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Bornkamm, Günther / Barth, Gerhard / Held, Heinz Joachim: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen ⁷1975 [¹1960], 54-154
- BARTHES, ROLAND: La mort de l'auteur, in: ders.: Le bruissement de la langue. Essais critiques IV, Paris 1984, 61-67
- BARTNICKI, ROMAN: Das Zitat von Zach IX, 9-10 und die Tiere im Bericht von Matthäus über dem Einzug Jesu in Jerusalem (Mt XXI, 1-11), in: NT 18/3 (1976), 161-166
- BAUCKHAM, RICHARD: Jesus' Demonstration in the Temple, in: Lindars, Barnabas (Hg.): Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity, Cambridge 1988, 72-89.171-176
- : Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids/Cambridge 2006
- BAUM, ARMIN D.: Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage. Analogien aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen, TANZ 49, Tübingen 2008
- BAUMBACH, GÜNTHER: Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, AVTRW 54, Berlin 1971
- BAUMSTARK, A.: Die Zitate des Mt.-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch, in: Bib. 37 (1956), 296-313
- BEAL, TIMOTHY K.: intertextuality, in: Adam, A. K. M. (Hg.): Handbook of Post-modern Biblical Interpretation, St. Louis 2000, 128-130
- BEALE, G. K. / CARSON, D. A. (Hg.): Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, Grand Rapids 2007
- BEATON, RICHARD [C.]: Isaiah's Christ in Matthew's Gospel, MSSNTS 123, Cambridge 2002
- : How Matthew writes, in: Bockmuehl, Markus / Hagner, Donald A. (Hg.): The Written Gospel, Cambridge u. a. 2005, 116-134
- BECKER, HANS-JÜRGEN: Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Matthäus 23, 1-12, ANTZ 4, Berlin 1990
- BEGG, CHRISTOPHER T.: The «Classical Prophets» in Josephus' *Antiquities*, in: Gordon, Robert P. (Hg.): «The Place is too Small for Us». The Israelite Prophets in Recent Scholarship, Winona Lake 1995, 547-562 (= LouvSt 13 [1988] 341-357)
- BENOIT, PIERRE: La mort de Judas, in: ders.: Exégèse et théologie. Bd. 1, Paris 1961, 340-359
- BERGER, KLAUS: Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten, StUNT 13, Göttingen 1976

- BILDE, PER: Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, His Works and their Importance, JSPE.S 2, Sheffield 1988
- BLENKINSOPP, J[OSEPH]: The Oracle of Judah and the Messianic Entry, in: JBL 80/1 (1961), 54–64
- : Prophecy and Priesthood in Josephus, in: JJS 25/2 (1974), 239–262
- BLOMBERG, CRAIG L.: Matthew, in: Beale, G.K. / Carson, D.A. (Hg.): Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, Grand Rapids 2007, 1–109
- BLOOM, HAROLD: A Map of Misreading, New York 1975
- BOISMARD, MARIE-ÉMILE: L'ancien testament grec dans l'évangile de Matthieu. Septante ou Théodotion?, in: Krašovec, Jože (Hg.): The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia, JSOT.S 289, Sheffield 1998, 245–254
- BORING, M. EUGENE: The Synoptic Problem, «Minor» Agreements, and the Beelzebub Pericope, in: Segbroeck, F. van / u. a. (Hg.): The Four Gospels 1992. Vol. I (FS F. Neirynck), BEThL 100, Leuven 1992, 587–619
- BORNKAMM, GÜNTHER: Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: ders. / Barth, Gerhard / Held, Heinz Joachim: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen 1975 [1960], 13–47
- BÖTRICH, CHRISTFRIED / HERZER, JENS (Hg.): Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, WUNT 209, Tübingen 2007
- BOYARIN, DANIEL: Old Wine in New Bottles: Intertextuality and Midrash, in: Poetics Today 8/3-4 (1987), 539–556
- BRANDSCHEIDT, RENATE: Messias und Tempel. Die alttestamentlichen Zitate in Mt 21, 1–17, in: TThZ 99 (1990), 36–48
- BREYTENBACH, CILLIERS: «Christus litt euret wegen». Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief, in: Frey, Jörg / Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 437–454
- BRISCOE, PETER: Faith Confirmed Through Conflict – The Matthean Redaction of Mark 2:1–3:6, in: Cathcart, Kevin J. / Healey, John F. (Hg.): Back to the Sources. Biblical and Near Eastern Studies in Honour of Dermot Ryan, Dublin 1989, 104–128
- BROICH, ULRICH / PFISTER, MANFRED (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35, Tübingen 1985
- BROWN, RAYMOND E.: The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels, 2 Bde., AnCB.RL, New York u. a. 1994
- BROWN, SCHUYLER: The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel, in: StTh 31/1 (1977), 21–32
- BRUCE, F. F.: The Book of Zechariah and the Passion Narrative, in: BJRL 43 (1960/61), 336–353
- BURRIDGE, RICHARD A.: What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography, MSSNTS 70, Cambridge u. a. 1992
- BYRSKOG, SAMUEL: Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community, CB.NT 24, Stockholm 1994
- : Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History, WUNT 123, Tübingen 2000

- CANGH, JEAN-MARIE VAN: La Bible de Matthieu : les citations d'accomplissement, in: ders.: Les sources judaïques du Nouveau Testament. Recueil d'essais, BETHL 204, Leuven/Paris/Dudley 2008, 493–499 (=RTL 6 [1975], 205–211)
- CHAE, YOUNG S.: Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd. Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew, WUNT II/216, Tübingen 2006
- CLAYTON, JAY / ROTHSTEIN, ERIC: Figures in the Corpus: Theories of Influence and Intertextuality, in: ders. / Rothstein, Eric (Hg.): Influence and Intertextuality in Literary History, Madison 1991, 3–36
- COHEN, SHAYE J.D.: Josephus, Jeremiah, and Polybius, in: HTh 21 (1982), 366–381
- COLLINS, JOHN J.: Sibylline Oracles, in: Charlesworth, James H. (Hg.): The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments, Peabody 2009 [¹1983], 317–472
- CROWE, BRANDON D.: The Obedient Son. Deuteronomy and Christology in the Gospel of Matthew, BZNW 188, Berlin/Boston 2012
- DAUBE, DAVID: Typology in Josephus, in: JJS 31/1 (1980), 18–36
- : The New Testament and Rabbinic Judaism, Neudruck, Peabody o. J. (ca. 1985) [¹1956]
- DIBELIUS, MARTIN: Die Formgeschichte des Evangeliums, hg. v. G. Bornkamm, 6. Aufl., mit einem erw. Nachtrag von G. Iber, Tübingen 1971 [¹1991]
- DOBBELER, AXEL VON: Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18–20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums, in: ZNW 91/1-2 (2000), 18–44
- DOBBELER, STEPHANIE VON: Auf der Grenze. Ethos und Identität der matthäischen Gemeinde nach Mt 15, 1-20, in: BZ 45/1 (2001), 55–78
- DORMEYER, DETLEV: Die Rollen von Volk, Jüngern und Gegnern im Matthäusevangelium, in: Kampling, Rainer (Hg.): «Dies ist das Buch ...» Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), Paderborn u. a. 2004, 105–128
- DUGUID, IAIN M.: Ezekiel and the Leaders of Israel, VTS 56, Leiden/New York/Köln 1994
- DUNN, JAMES D. G.: The Living Word, London 1987
- : Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition, in: SBL.SP 39 (2000), 287–326
- : Jesus Remembered, Christianity in the Making 1, Grand Rapids/Cambridge 2003
- : Q¹ as oral tradition, in: Bockmuehl, Markus / Hagner, Donald A. (Hg.): The Written Gospel, Cambridge u. a. 2005, 45–69
- DÜRR, CLAUDIA: Die hohe Schule der Anspielung. Intertextualität im Prosawerk Werner Koflers, EHS.DS 1980, Frankfurt a. M. u. a. 2009
- EBNER, MARTIN: Die synoptische Frage, in: ders. / Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament, KStTh 6, Stuttgart 2008, 67–84
- ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium, in: Landmesser, Christof / Eckstein, Hans-Joachim / Lichtenberger, Hermann (Hg.): Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, BZNW 86, Berlin/New York 1997, 379–403
- ECO, UMBERTO: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten. Aus dem Italienischen v. H.-G. Held, München/Wien 1987

- EGGER, WILHELM: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg/Basel/Wien 1987
- ENNULAT, ANDREAS: Die «Minor Agreements». Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems, WUNT II/62, Tübingen 1994
- EVANS, CRAIG A.: The Old Testament in the New, in: McKnight, Scot/Osborne, Grant R. (Hg.): The Face of New Testament Studies. A Survey of Recent Research, Grand Rapids 2004, 130-145
- FELDMAN, LOUIS H.: Prophets and Prophecy in Josephus, in: JThS 41/2 (1990), 386-422
- : Josephus's Interpretation of the Bible, Hellenistic Culture and Society 27, Berkeley/Los Angeles/London 1998
- FELDMAN, LOUIS H./HATA, GOHEI (Hg.): Josephus, Judaism and Christianity, Detroit (MI) 1987
- (Hg.): Josephus, the Bible, and History, Detroit (MI) 1989
- FELDMEIER, REINHARD: Art. Petrusbriefe, in: RGG⁴ 6 (2003), 1179-1182
- : Das Matthäusevangelium, in: Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.): Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, 2., durchges. u. überarb. Aufl., UTB 2108, Göttingen 2003, 75-98
- FIEDLER, PETER: Das Matthäusevangelium und «die Pharisäer», in: Mayer, Cornelius/Müller, Karlheinz/Schmalenberg, Gerhard (Hg.): Nach den Anfängen fragen (FS Gerhard Dautzenberg), GSTR 8, Giessen 1994, 199-218
- FINNERN, SÖNKE: Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28, WUNT II/285, Tübingen 2010
- FLEDDERMANN, HARRY T.: Q. A Reconstruction and Commentary, Biblical Tools and Studies 1, Leuven/Paris/Dudley 2005
- FOSTER, PAUL: The Use of Zechariah in Matthew's Gospel, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): The Book of Zechariah and Its Influence, Burlington 2003, 65-85
- FRANCE, R[ICHARD] T.: Herod and the Children of Bethlehem, in: NT 21/2 (1979), 98-120
- : The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication, in: NTS 27 (1981), 233-251
- : Matthew and Jerusalem, in: Gurtner, Daniel M./Nolland, John (Hg.): Built Upon the Rock. Studies in the Gospel of Matthew, Grand Rapids/Cambridge 2008, 108-127
- FRIEDMAN, SUSAN STANFORD: Weavings: Intertextuality and the (Re)Birth of the Author, in: Clayton, Jay/Rothstein, Eric (Hg.): Influence and Intertextuality in Literary History, Madison 1991, 146-180
- FUCHS, ALBERT: Spuren von Deuteromarkus - Ein Überblick, in: ders.: Spuren von Deuteromarkus I, SNTU.NF, Münster 2004, 7-32
- GARLAND, DAVID E.: The Intention of Matthew 23, NTS 52, Leiden 1979
- GEIST, HEINZ: Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium, FzB 57, Würzburg 1986
- GIBBS, JAMES M.: Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title «Son of David», in: NTS 10/4 (1964), 446-464
- GIELEN, MARLIS: Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte, BBB 115, Bodenheim 1998

- : Der erste Petrusbrief, in: Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament, KSfTh 6, Stuttgart 2008, 511–521
- GIERE, S.D.: A New Glimpse of Day One. Intertextuality, History of Interpretation, and Genesis 1.1–5, BZfNW 172, Berlin/New York 2009
- GOULDER, M.D.: Midrash and Lection in Matthew. The Speaker's Lectures in Biblical Studies 1969–71, London 1974
- GRAMS, ROLLIN: The Temple Conflict Scene: A Rhetorical Analysis of Matthew 21–23, in: Watson, Duane F. / Kennedy, George Alexander (Hg.): Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy, JSNT.S 50, Sheffield 1991, 41–65
- GRAUPNER, AXEL: Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremia-buch, BThSt 15, Neukirchen-Vluyn 1991
- GRAY, REBECCA: Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus, New York/Oxford 1993
- GRIFFIG, THOMAS: Intertextualität in linguistischen Fachaufsätzen des Englischen und Deutschen, Theorie und Vermittlung der Sprache 44, Frankfurt a.M. 2006 (Volltext unter: http://darwin.bth.rwth-aachen.de/opus/volltexte/2005/1314/pdf/Griffig_Thomas.pdf)
- GUNDRY, ROBERT HORTON: The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope, NTS 18, Leiden 1967
- GUTHRIE, DONALD: New Testament Introduction, Downers Grove 1981
- HAACKER, KLAUS: «Sein Blut über uns». Erwägungen zu Matthäus 27,25, in: KuI 1 (1986), 47–50
- HAGNER, DONALD A.: The Old Testament in the New Testament, in: Schultz, Samuel J. / Inch, Morris A. (Hg.): Interpreting the Word of God (FS S. Barabas), Chicago 1976, 78–104
- HAHN, FERDINAND: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, WMANT 13, Neukirchen-Vluyn 1963
- HAM, CLAY ALAN: The Coming King and the Rejected Shepherd. Matthew's Reading of Zechariah's Messianic Hope, Sheffield 2005
- HARE, DOUGLAS R. A.: The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew, MSSNTS 6, Cambridge 1967
- HARNACK, ADOLF: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II. Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907
- HARRINGTON, DANIEL J.: Sabbath Tensions: Matthew 12:1–14 an Other New Testament Texts, in: Eskenazi, Tamara Cohn / Harrington, Daniel J. / Shea, William H. (Hg.): The Sabbath in Jewish and Christian Traditions, New York 1991, 45–56
- HATINA, THOMAS R.: Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is There a Relationship?, in: Biblical Interpretation 7/1 (1999), 28–43
- : Did Jesus Quote Isaiah 29:13 against the Pharisees? An Unpopular Appraisal, in: Bulletin for Biblical Research 16/1 (2006), 79–94
- HAUCK, [FRIEDRICH]: Art. *παραβολή*, in: ThWNT V (1954), 741–759
- HAYS, RICHARD B.: Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven/London 1989
- : «Who Has Believed Our Message?» Paul's Reading of Isaiah, in: ders.: The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture, Grand Rapids/Cambridge 2005, 25–49 (=SBL.SP [1998], 205–225 | = New Te-

- stament Writers and the Old Testament: An Introduction, hg. v. J. M. Court, London 2002, 46–70)
- : The Gospel of Matthew: Reconfigured Torah, in: HTS 61/1-2 (2005), 165–190
- HAYS, RICHARD B. / GREEN, JOEL B.: The Use of the Old Testament by New Testament Writers, in: Green, Joel B. (Hg.): Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation, Carlisle/Grand Rapids 1995, 222–238
- HEATER, HOMER: Matthew 2:6 and Its Old Testament Sources, in: JETS 26/4 (1983), 395–397
- HEIL, CHRISTOPH: Einleitung, in: Hoffmann, Paul/Heil, Christoph (Hg.): Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch, 3., überarb. u. erw. Aufl., Darmstadt/Leuven 2009 [¹2002], 11–28
- HEIL, JOHN PAUL: Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew, in: CBQ 55 (1993), 698–708
- HEINEMANN, WOLFGANG: Zur Eingrenzung des Intertextualitätsbegriffs aus textlinguistischer Sicht, in: Klein, Josef / Fix, Ulla (Hg.): Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1997, 21–37
- HELBIG, JÖRG: Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität, Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3/141, Heidelberg 1996
- HELD, HEINZ JOACHIM: Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: Bornkamm, Günther / Barth, Gerhard / Held, Heinz Joachim: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen ⁷1975 [¹1960], 155–287
- HENDRICKX, HERMAN: The Passion Narratives of the Synoptic Gospels, London ²1984
- HENGEL, MARTIN: Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes 1. bis 70 n. Chr., 2., verb. und erw. Aufl., AGJU 1, Leiden/Köln 1976 [¹1961]
- : Art. φάτνη, in: ThWNT IX (1973), 51–57
- : Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung, WUNT 224, Tübingen 2008
- HENGEL, MARTIN / MERKEL, HELMUT: Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus, in: Hoffmann, Paul (Hg.): Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker (FS J. Schmid), Freiburg/Basel/Wien 1973, 139–169
- HENGEL, MARTIN / SCHWEMER, ANNA MARIA: Jesus und das Judentum, Geschichte des frühen Judentums 1, Tübingen 2007
- HERRMANN, KARIN / HÜBENTHAL, SANDRA (Hg.): Intertextualität. Perspektiven auf ein interdisziplinäres Arbeitsfeld, Aachen 2007
- HERZER, JENS: Die Paralipomena Jeremiae. Studien zu Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums, TSAJ 43, Tübingen 1994
- HICKS, JOHN MARK: The Sabbath Controversy in Matthew: An Exegesis of Matthew 12:1-14, in: RestQ 27 (1984), 79–91
- HILL, DAVID: On the Use and Meaning of Hosea VI. 6 in Matthew's Gospel, in: NTS 24 (1978), 107–119
- HOLTHUIS, SUSANNE: Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Stauffenburg Colloquium 28, Tübingen 1993

- HORSLEY, RICHARD A.: The Renewal Movement and the Prophet Performers of Q, in: ders./Draper, Jonathan A.: *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg 1999, 292–310
- HÜBENTHAL, SANDRA: Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9–14 im Neuen Testament, SBB 57, Stuttgart 2006
- HUIZENGA, LEROY A.: *The New Isaac. Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew*, NT.S 131, Leiden/Boston 2009
- HULTGREN, ARLAND J.: *Jesus and His Adversaries. The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1979
- HUMMEL, REINHART: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, BEvTh 33, München 1963
- HUNZIKER-RODEWALD, REGINE: Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, BWANT 155, Stuttgart/Berlin/Köln 2001
- JANNIDIS, FOTIS / LAUER, GERHARD / MARTINEZ, MATIAS / WINKO, SIMONE: Autor und Interpretation, in: ders./ u. a. (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2007, 7–29
- : Rede über den Autor an die Gebildeten unter seinen Verächtern. Historische Modelle und systematische Perspektiven, in: ders./ u. a. (Hg.): *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 71, Tübingen 1999, 3–35
- JANNIDIS, FOTIS / U. A. (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2007
- JEREMIAS, JOACHIM: Art. Ἱερεμίας, in: ThWNT III (1938), 218–221
- : Art. ποιμὴν κτλ, in: ThWNT VI (1959), 484–501
- : Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q, in: ders.: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 90–92 (= ZNW 29 [1930], 147–149)
- JONES, JOHN MARK: Subverting the Textuality of Davidic Messianism: Matthew's Presentation of the Genealogy and the Davidic Title, in: CBQ 56 (1994), 256–272
- JONES, KENNETH R.: *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A. D. 70. Apocalypses and Related Pseudepigrapha*, Leiden/Boston 2011 (JSJ.S 151)
- JUEL, DONALD: Messiah and Temple. The Trial of Jesus in the Gospel of Mark, SBL.DS 31, Missoula 1977
- JUNGBAUER, HARRY: «Ehre Vater und Mutter». Der Weg des Elterngelobts in der biblischen Tradition, WUNT II/146, Tübingen 2002
- KELLER, ZSOLT: *Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950*, Göttingen 2006
- KIMMICH, DOROTHEE / RENNER, ROLF G. / STIEGLER, BERND (Hg.): *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Herausgegeben und kommentiert*, Stuttgart 1996
- KINGSBURY, JACK DEAN: *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, London 1975
- : The Title «Son of David» in Matthew's Gospel, in: JBL 95/4 (1976), 591–602
- : The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Study, in: CBQ 49 (1987), 57–73
- KLAUCK, HANS-JOSEF: *Judas – ein Jünger des Herrn*, QD 111, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1987
- KLOEPFER, ROLF: Grundlagen des «dialogischen Prinzips» in der Literatur, in: Lachmann, Renate (Hg.): *Dialogizität*, München 1982, 85–106
- KLOPPENBORG [VERBIN], JOHN S.: *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1987

- : Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel, Minneapolis 2000
- KNOWLES, MICHAEL [P.]: Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected Profit [sic!] Motif in Matthaean Redaction, JSNT.S 68, Sheffield 1993
- : Scripture, History, Messiah. Scriptural Fulfillment and the Fullness of Time in Matthew's Gospel, in: Porter, Stanley E. (Hg.): Hearing the Old Testament in the New Testament, McMaster New Testament Studies, Grand Rapids/Cambridge 2006, 59–82
- KONRADT, MATTHIAS: Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie, in: ZThK 101/4 (2004), 397–425
- : Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Matthäusevangelium, in: Böttrich, Christfried/Herzer, Jens (Hg.): Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, WUNT 209, Tübingen 2007, 195–232
- : Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium, WUNT 215, Tübingen 2007
- : Davids Sohn und Herr. Eine Skizze zum davidisch-messianischen Kolorit der matthäischen Christologie, in: Naumann, Thomas/Hunziker-Rodewald, Regine (Hg.): Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der hebräischen Bibel (FS W. Dietrich), Stuttgart 2009, 249–277
- : Matthäus und Markus. Überlegungen zur matthäischen Stellung zum Markusevangelium, in: Gemünden, Petra von/Horrell, David G./Küchler, Max (Hg.): Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft (FS G. Theissen), NTOA 100, Göttingen 2013, 211–235
- KÖRTNER, ULRICH H. J.: Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums, FRLANT 133, Göttingen 1983
- KÖSTER, HELMUT: Art. *σπλάγγχρον κτλ*, in: ThWNT VII (1964), 548–559
- KRISTEVA, JULIA: Le mot, le dialogue et le roman, in: ders.: *Σημειωτική*. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969, 143–173
- : Le texte clos, in: ders.: *Σημειωτική*. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969, 113–142
- : La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle : Lautréamont et Mallarmé, Collection Tel quel, Paris 1974
- KUSCHEL, KARL-JOSEF: Judas und Petrus. Nachdenken über einen doppelten Verrat, in: Niemann, Raul (Hg.): Judas, wer bist du?, Gütersloh 1991, 68–76
- LACHMANN, RENATE: Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne, Frankfurt a. M. 1990
- LAUBACH, FRITZ: Art. *αἶμα*, in: TBLNT² (2005), 196–200
- LAUBACH, FRITZ/GOETZMANN, JÜRGEN: Art. *μεταμέλομαι*, in: TBLNT² (2005), 232–233
- LAW, DAVID R.: Matthew's Enigmatic Reference to Jeremiah in Mt 16,14, in: Curtis, A[drian] H. W./Römer, T[homas] (Hg.): The Book of Jeremiah and Its Reception = Le livre de Jérémie et sa réception, BEThL 128, Leuven 1997, 277–302
- LEVEY, SAMSON H.: The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum, MHUC 2, Cincinnati u. a. 1974
- LINDARS, BARNABAS: New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations, London 1961

- LINDNER, MONIKA: Integrationsformen der Intertextualität, in: Broich, Ulrich / Pfister, Manfred (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35, Tübingen 1985, 116–135
- LODGE, DAVID (Hg.): *Modern Criticism and Theory. A Reader*, London/New York 1988
- LOHSE, EDUARD: Σιών κτλ. C. Zion-Jerusalem im Neuen Testament, in: ThWNT VII (1964), 326–332
- : Umwelt des Neuen Testaments, 10., durchges. Aufl., GNT 1, Göttingen 2000
- LUST, JOHAN: Mic. 5,1-3 in Qumran and in the New Testament and Messianism in the Septuagint, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): *The Scriptures in the Gospels*, BEThL 131, Leuven 1997, 65–88 (= BEThL 178 [2004], 87–112)
- LUZ, ULRICH: The Son of Man in Matthew. Heavenly Judge or Human Christ?, in: ders.: *Studies in Matthew*, übers. von Rosemary Selle, Grand Rapids/Cambridge 2005, 97–112 (= JSNT 48 [1992] 3–21)
- : Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze, in: *EvTh* 53/4 (1993), 310–327
- : Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn ²2008 [1993]
- : Das Matthäusevangelium – eine neue oder eine neu redigierte Jesusgeschichte?, in: Chapman, Stephen / Helmer, Christine / Landmesser, Christof (Hg.): *Biblischer Text und theologische Theoriebildung*, BThSt 44, Neukirchen-Vluyn 2001, 53–76
- : Intertexts in the Gospel of Matthew, in: *HThR* 97/2 (2004), 119–137
- LYBÆK, LENA: Matthew's Use of Hosea 6,6 in the Context of the Sabbath Controversies, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): *The Scriptures in the Gospels*, BEThL 131, Leuven 1997, 491–499
- MAI, HANS-PETER: Bypassing Intertextuality. Hermeneutics, Textual Practice, Hypertext, in: Plett, Heinrich F. (Hg.): *Intertextuality, Research in Text Theory/Untersuchungen zur Texttheorie* 15, Berlin/New York 1991, 30–59
- MAIER, JOHANN: Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, NEB.AT Ergänzungsband 3, Würzburg 1990
- MANNS, FRÉDÉRIC: Un midrash chrétien : le récit de la mort de Judas, in: *RevSR* 54/3 (1980), 197–203
- MARTIN, FRANCIS: The Image of Shepherd in the Gospel of Sant [sic] Matthew, in: *ScEs* 27 (1975), 261–301
- MASON, STEVE: *Flavius Josephus und das Neue Testament*, übers. v. M. Vogel, Tübingen/Basel 2000
- MATERA, FRANK J.: *Passion Narratives and Gospel Theologies. Interpreting the Synoptics Through Their Passion Stories*, Theological Inquiries, New York/Mahwah 1986
- MAYORDOMO-MARÍN, MOISÉS: Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2, FRLANT 180, Göttingen 1998
- MCCASLAND, S. V.: Matthew Twists the Scriptures, in: Beale, Gregory K. (Hg.): *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 1994, 146–152 (= JBL 80 [1961], 143–148)
- MCCONNELL, RICHARD S.: *Law and Prophecy in Matthew's Gospel. The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew*, ThDiss 2, Basel 1969
- MEEKS, WAYNE A.: A Hermeneutics of Social Embodiment, in: *HThR* 79 (1986), 176–186

- MEIER, JOHN P.: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Bd. 4: Law and Love, AncB.RL, New Haven/London 2009
- MENKEN, M[AARTEN] J. J.: The References to Jeremiah in the Gospel According to Matthew (Mt 2,17; 16,14; 27,9), in: EThL 60 (1984), 5–24
- : The Quotations from Zech 9,9 in Mt 21,5 and in Jn 12,15, in: Denaux, Adelbert (Hg.): John and the Synoptics, BETHL 101, Leuven 1992, 571–578
- : The Source of the Quotation from Isaiah 53:4 in Matthew 8:17, in: NT 39 (1997), 313–327
- : The Quotation from Jeremiah 31(38).15 in Matthew 2.18: A Study of Matthew's Scriptural Text, in: Moyise, Steve (Hg.): The Old Testament in the New Testament (FS J. L. North), JSNT.S 189, Sheffield 2000, 106–125
- : The Old Testament Quotation in Matthew 27,9–10: Textual Form and Context, in: Bib. 83 (2002), 305–328
- : Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist, BETHL 173, Leuven 2004
- : Messianic Interpretation of Greek Old Testament Passages in Matthew's Fulfillment Quotations, in: Knibb, Michael A. (Hg.): The Septuagint and Messianism, BETHL 195, Leuven/Paris/Dudley (MA) 2006, 457–486
- METZDORF, CHRISTINA: Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich, WUNT II/168, Tübingen 2003
- MEYER, BEN F.: The Aims of Jesus, London 1979
- MEYER, RUDOLF: Art. Σαδδουκαῖος, in: ThWNT VII (1964), 35–54
- MICHEL, [OTTO]: Art. μεταμέλομαι κτλ, in: ThWNT IV (1942), 630–633
- MILER, JEAN: Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité, AnBib 140, Rom 1999
- MIYOSHI, MICHU: Die Theologie der Spaltung und Einigung Israels in der Geburts- und Leidensgeschichte nach Matthäus, in: AJBI 15 (1989), 37–52
- MOFFITT, DAVID M.: Righteous Bloodshed, Matthew's Passion Narrative, and the Temple's Destruction: Lamentations as a Matthean Intertext, in: JBL 125/2 (2006), 299–320
- MOO, DOUGLAS J.: Tradition and Old Testament in Matt 27:3–10, in: France, Richard Thomas / Wenham, David (Hg.): Studies in Midrash and Historiography, Go Pe 3, Sheffield 1983, 157–175
- MUDISO MBÂ MUNDLA, JEAN-GASPARD: Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen, NTA.NF 17, Münster 1984
- NEIRYNCK, FRANS (Hg.): The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List, in: Collaboration with T. Hansen and F. van Segbroeck, BETHL 37, Leuven 1974 (zit. Agreements 1974)
- : The Symbol Q (= Quelle), in: ders.: Evangelica. Gospel Studies – Études d'Évangile. Collected Essays, hg. v. F. van Segbroeck, BeThL 60, Leuven 1982, 684–689 (= EThL 54 [1978], 119–125)
- : Once More: The Symbol Q, in: ders.: Evangelica. Gospel Studies – Études d'Évangile. Collected Essays, hg. v. F. van Segbroeck, BeThL 60, Leuven 1982, 689–690 (= EThL 55 [1979], 382–383)
- : Ἀπὸ τότε ἤρξατο and the Structure of Matthew, in: EThL 64 (1988), 21–59
- : The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis, Leuven 1991 (zit. Agreements 1991a)
- : The Minor Agreements and the Two-Source Theory, in: Strecker, Georg (Hg.): Minor Agreements. Symposium Göttingen 1991, GTA 50, Göttingen 1993, 25–63 (= Evangelica II, [BETHL 99], Leuven 1991, 3–42) (zit. Agreements 1991b)

- NEWPORT, KENNETH G. C.: The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23, JSNT.S 117, Sheffield 1995
- NIEDNER, FREDERICK A.: Rereading Matthew on Jerusalem and Judaism, in: BTB 19 (1989), 43–47
- NOLAN, BRIAN M.: The Royal Son of God. The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel, OBO 23, Freiburg/Göttingen 1979
- NOLLAND, JOHN: The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy, in: NTS 43 (1997), 527–539
- NORTJÉ, L.: Matthew's Motive for the Composition of the Story of Judas's Suicide in Matthew 27:3–10, in: Neotest. 28/1 (1994), 41–51
- NOWELL, IRENE: Jesus' Great-Grandmothers: Matthew's Four and More, in: CBQ 70/1 (2008), 1–15
- O'ROURKE, JOHN J.: The Fulfillment Texts in Matthew, in: CBQ 24 (1962), 394–403
- OSTMEYER, KARL-HEINRICH: Der Stammbaum des Verheissenen: Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1.1–17, in: NTS 46 (2000), 175–192
- OTTENHEIJM, ERIC: The Shared Meal—a Therapeutical Device. The Function and Meaning of Hos 6:6 in Matt 9:10–13, in: NT 53/1 (2011), 1–21
- OVERMAN, J. ANDREW: Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community, Minneapolis 1990
- PARK, EUNG CHUN: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation, WUNT II/81, Tübingen 1995
- PAUL, DAGMAR J.: «Untypische» Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts, NTA.NF 50, Münster 2005
- PESCH, RUDOLF: Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1–2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate, in: Bib. 48 (1967), 395–420
- PETROTTA, A. J.: A Closer Look at Matt 2:6 and Its Old Testament Sources, in: JETS 28/1 (1985), 47–52
- : An Even Closer Look at Matt 2:6 and Its Old Testament Sources, in: JETS 33/3 (1990), 311–315
- PFISTER, MANFRED: Konzepte der Intertextualität, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35, Tübingen 1985, 1–30
- PLONER, MARIA THERESIA: Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesusgeschichte. Eine narrative und intertextuelle Analyse von Mt 1–2, SBB 66, Stuttgart 2011
- POKORNÝ, PETR/HECKEL, ULRICH: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007
- POPKE, WIARD: Art. παραβολή III, in: TBLNT² (2005), 811–814
- POPLUTZ, UTA: Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium, BThSt 100, Neukirchen-Vluyn 2008
- PORTER, STANLEY E.: The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology, in: Evans, Craig A./Sanders, James A. (Hg.): Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals, JSNT.S 148, Sheffield 1997, 79–96
- POWER, EMERSON B.: Jesus Reads Scripture. The Function of Jesus' Use of Scripture in the Synoptic Gospels, Bibl.-Interpr.S 63, Leiden/Boston 2003
- RAJAK, TESSA: Josephus. The Historian and His Society, London² 2002 [¹1983]

- REINBOLD, WOLFGANG: Das Matthäusevangelium, die Pharisäer und die Tora, in: BZ 50/1 (2006), 51–73
- RENGSTORF, [KARL HEINRICH]: Art. *ληστὴς*, in: ThWNT IV (1942), 262–267
- REPSCHINSKI, BORIS: The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form und [sic] Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism, FRLANT 189, Göttingen 2000
- : «For He Will Save His People from Their Sins» (Matthew 1:21): A Christology for Christian Jews, in: CBQ 68 (2006), 248–267
- RESE, MARTIN: Intertextualität. Ein Beispiel für Sinn und Unsinn «neuer» Methoden, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): The Scriptures in the Gospels, BEThL 131, Leuven 1997, 431–439
- RITTER, CHRISTINE: Rachels Klage im antiken Judentum und frühen Christentum. Eine auslegungsgeschichtliche Studie, AGJU 52, Leiden/Boston 2003
- ROTHFUCHS, WILHELM: Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung, BWANT 88, Stuttgart u. a. 1969
- RUNESSON, ANDERS: Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict, in: JBL 127/1 (2008), 95–132
- SAFRAI, SHMUEL: Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels, InfJud 1, Neukirchen-Vluyn 1978
- SALDARINI, ANTHONY J.: Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach, Grand Rapids/Cambridge/Livonia (MI) 2001 [¹1988]
- : Delegitimation of Leaders in Matthew 23, in: CBQ 54 (1992), 659–680
- : Matthew's Christian-Jewish Community, Chicago Studies in the History of Judaism, Chicago/London 1994
- : Reading Matthew without Anti-Semitism, in: Aune, David E. (Hg.): Gospel of Matthew in Current Study. (FS William G. Thompson), Grand Rapids/Cambridge 2001, 166–184
- SCHENK, WOLFGANG: «Den Menschen» Mt 9,8, in: ZNW 54 (1963), 272–275
- SCHINDLER, ALFRED: Art. Kanon II. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 4 (2001), 767–770
- SCHLEIERMACHER, F.D.E.: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hg. u. eingel. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977 [¹1838]
- SCHMITZ, THOMAS A.: Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2002
- SCHNEEMELCHER, WILHELM: Art. Bibel III. Die Entstehung des Kanons und der christlichen Bibel, in: TRE (1980), 22–48
- SCHNEIDER, MICHAEL: Texte – Intertexte – Schrift. Perspektiven intertextueller Bibellektüre, in: Strecker, Christian (Hg.): Kontexte der Schrift. Bd. II: Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text (FS W. Stegemann), Stuttgart 2005, 361–376
- SCHNELLE, UDO: Einleitung in das Neue Testament, 6., neubearb. Aufl., UTB 1830, Göttingen 2007 [¹1994]
- SCHRÖTER, JENS: Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas, WMANT 76, Neukirchen-Vluyn 1997
- : Bemerkungen zur gegenwärtigen Q-Forschung, in: ders.: Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den

- Ursprüngen des christlichen Glaubens, BThSt 47, Neukirchen-Vluyn 2001, 90–117
- SEGBROECK, F. VAN: Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon saint Matthieu d'après trois ouvrages récents, in: Didier, M. / u. a. (Hg.): L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie, BEThL 29, Gembloux 1972, 107–130
- SENIOR, DONALD P.: The Fate of the Betrayer. A Redactional Study of Matthew XXVII, 3–10, in: ders.: The Passion Narrative According to Matthew. A Redactional Study, Neudruck, BEThL 39, Leuven 1982, 343–397 (= EThL 48 [1972], 372–426)
- : The Lure of the Formula Quotations. Re-Assessing Matthew's Use of the Old Testament with the Passion Narrative as Test Case, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): The Scriptures in the Gospels, BEThL 131, Leuven 1997, 89–115
- SIM, DAVID C.: The Magi: Gentiles or Jews?, in: HTS 55/4 (1999), 980–1000
- SMITH, ROBERT H.: Matthew 27:25. The Hardest Verse in Matthew's Gospel, in: CThMi 17 (1990), 421–428
- SOARES PRABHU, GEORGES M.: The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1 - 2, AnBib 63, Rom 1976
- SPARKS, H. F. D.: St. Matthew's References to Jeremiah, in: JThS 1 (1950), 155–156
- STAMM, J[OHANN] J[AKOB]: Art. פָּרַחַן vergeben, in: THAT II (1976), 150–159
- STANTON, GRAHAM [N.]: Matthew, in: Carson, D. A. / Williamson, H. G. M. (Hg.): It is Written: Scripture Citing Scripture (FS B. Lindars), Cambridge u. a. 1988, 205–219
- : «Pray that your flight may not be in Winter or on a Sabbath» (Matthew 24.20), in: JSNT 37 (1989), 17–30
- : A Gospel for a New People. Studies in Matthew, Edinburgh 1992
- : Matthew: ΒΙΒΛΙΟΣ, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ, or ΒΙΟΣ?, in: Segbroeck, F. van / u. a. (Hg.): The Four Gospels 1992. Vol. II (FS F. Neirynck), BEThL 100, Leuven 1992, 1187–1201
- STECK, ODIL HANNES: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967
- STEGEMANN, HARTMUT: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg i. Br./Basel/Wien ⁸1999 [1993]
- STEGEMANN, WOLFGANG: Amerika, du hast es besser! Exegetische Innovationen der neutestamentlichen Wissenschaft in den USA, in: Anselm, Reiner / Schleissing, Stephan / Tanner, Klaus (Hg.): Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1999, 99–114
- : Jesus und seine Zeit, BE 10, Stuttgart 2010
- STEIN-SCHNEIDER, H.: A la recherche du Judas historique. Une enquête exégétique à la lumière des textes de l'ancien testament et des *logia*, in: ETR 60/3 (1985), 403–424
- STEMBERGER, GÜNTER: Pharisäer, Sadduzäer, Essener, SBS 144, Stuttgart 1991
- STENDAHL, KRISTER: The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament, Ramsey (NJ) 1991 [1954]
- STIEGLER, BERND: Strukturalismus und Semiotik. Einleitung, in: Kimmich, Dorothee / Renner, Rolf G. / Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der

- Gegenwart. Herausgegeben und kommentiert, vollst. überarb. u. aktualis. Neuausg., Stuttgart 2008 [1996], 187–193
- STRECKER, GEORG: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, 3., durchges. u. erw. Aufl., FRLANT 82, Göttingen 1971 [1962]
- STUHLMACHER, PETER: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, 3., neubearb. u. erg. Aufl., Göttingen 2005 [1992]
- SUHL, ALFRED: Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium, in: ZNW 59/1-2 (1968), 57–81
- TEGTMAYER, HENNING: Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen – Eine Kritik der Intertextualitätskonzepte Julia Kristevas und Susanne Holthuis, in: Klein, Josef / Fix, Ulla (Hg.): Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1997, 49–81
- THEISSEN, GERD: Die Bedeutung der Tempelprophetie Jesu für die ersten Christen. Die Wirkungsgeschichte der Tempelprophetie im 1. Jh. n. Chr., in: ders./ u. a. (Hg.): Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie (FS M. Küchler), NTOA/StUNT 70, Göttingen 2009, 149–201
- TILBORG, SJEFF VAN: The Jewish Leaders in Matthew, Leiden 1972
- : Matthew 27. 3-10: an Intertextual Reading, in: Draisma, Sipke (Hg.): Intertextuality in Biblical Writings (FS Bas van Iersel), Kampen 1989, 159–174
- TRILLING, WOLFGANG: Der Einzug in Jerusalem Mt 21, 1-17, in: Blinzler, Joseph / Kuss, Otto / Mussner, Franz (Hg.): Neutestamentliche Aufsätze (FS J. Schmid), Regensburg 1963, 303–309
- : Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, 3., umgearb. Aufl., StANT X, München 1964
- TUCKETT, CHRISTOPHER M.: Q and the History of Early Christianity. Studies on Q, Edinburgh 1996
- UNNIK, WILLEM C. van: The Death of Judas in Saint Matthew's Gospel, in: Shepherd, Massey H. / Hobbs, Edward C. (Hg.): Gospel Studies (FS Sherman E. Johnson), AThR.SS 3, Evanston 1974, 44–57
- VANDERKAM, JAMES C.: Einführung in die Qumranforschung. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer, übers. von M. Müller, UTB 1998, Göttingen 1998
- VERSEPUT, DONALD J.: Jesus' Pilgrimage to Jerusalem and Encounter in the Temple: A Geographical Motif in Matthew's Gospel, in: NT 36/2 (1994), 105–121
- VIVIANO, BENEDICT T.: Hakeldama, The Potter's Field, and the Suicide of Judas (Matthew 27:3–10; Acts 1:16–20), in: Theissen, Gerd / u. a. (Hg.): Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie (FS M. Küchler), NTOA/StUNT 70, Göttingen 2009, 203–210
- VOGEL, MANUEL: Herodes. König der Juden, Freund der Römer, Biblische Gestalten 5, Leipzig 2002
- VOGLER, WERNER: Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und ausserkanonischer Schriften, THA XLII, Berlin 21985
- VÖGTLE, ANTON: Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, TP, Düsseldorf 1971
- VORSTER, WILLEM S.: Intertextuality and Redaktionsgeschichte?, in: Draisma, Sipke (Hg.): Intertextuality in Biblical Writings (FS Bas van Iersel), Kampen 1989, 15–26

- WALKER, ROLF: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, FRLANT 91, Göttingen 1967
- WARDLE, TIMOTHY: The Jerusalem Temple and Early Christian Identity, WUNT II/291, Tübingen 2010
- WASCHKE, ERNST-JOACHIM: Art. Altes Testament, in: RGG⁴ (1998), 371
- WEISS, HANS-FRIEDRICH: Art. Φαρισαῖος B. Die Pharisäer im Neuen Testament, in: ThWNT IX (1973), 36–49
- WEISS, JOHANNES: Die Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul, in: ThStKr 63/3 (1890), 555–569
- WEISSE, CH. HERMANN: Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bde., Leipzig 1838
- WEREN, W[IM] J. C.: Psalm 2 in Luke-Acts: an Intertextual Study, in: Draisma, Sipke (Hg.): Intertextuality in Biblical Writings (FS Bas van Iersel), Kampen 1989, 189–203
- : The Five Women in Matthew's Genealogy, in: CBQ 59 (1997), 288–305
- : Jesus' Entry into Jerusalem. Mt 21,1–17 in the Light of the Hebrew Bible and the Septuagint, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): The Scriptures in the Gospels, BThL 131, Leuven 1997, 117–141
- WETTLAUFER, RYAN D.: A Second Glance at Matthew 27.24, in: NTS 53 (2007), 344–358
- WHELAN, CAROLINE F.: Suicide in the Ancient World: A Re-Examination of Matthew 27:3–10, in: LTP 49/3 (1993), 505–522
- WICK, PETER: Judas als Prophet wider Willen. Mt 27,3–10 als Midrasch, in: ThZ 57 (2001), 26–35
- WILCOX, MAX: Text form, in: Carson, D. A. / Williamson, H. G. M. (Hg.): It is Written: Scripture Citing Scripture (FS B. Lindars), Cambridge u. a. 1988, 193–204
- WILLITTS, JOEL: Matthew's Messianic Shepherd-King. In search of 'The Lost Sheep of the House of Israel', BZNW 147, Berlin/New York 2007
- WINKLE, ROSS E.: The Jeremiah Model for Jesus in the Temple, in: AUSS 24/2 (1986), 155–172
- WOLDE, ELLEN VAN: Trendy Intertextuality?, in: Draisma, Sipke (Hg.): Intertextuality in Biblical Writings (FS Bas van Iersel), Kampen 1989, 43–49
- WOLF, NORBERT CHRISTIAN: Wie viele Leben hat der Autor? Zur Wiederkehr des empirischen Autor- und des Werkbegriffs in der neueren Literaturtheorie, in: Detering, Heinrich (Hg.): Autorschaft. Positionen und Revisionen, Stuttgart/Weimar 2002, 390–405
- WOLFFE, CHRISTIAN: Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum, TU 118, Berlin 1976
- WONG, ERIC KUN-CHUN: The Matthaean Understanding of the Sabbath: A Response to G. N. Stanton, in: JSNT 44 (1991), 3–18
- WRIGHT, N. T.: The New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God, Bd. 1, Minneapolis 1992
- : Jesus and the Victory of God, Christian Origins and the Question of God, Vol. 2, Minneapolis 1996
- YOUNG, ROBERT: Untying the Text. A Post-Structuralist Reader, Boston/London/Henley 1981
- ZELLENTIN, HOLGER M.: Art. Mishna, in: RGG⁴ 5 (2002), 1263–1266
- ZENGER, ERICH / U. A. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, 4. durchges. u. erg. Aufl., KStTh 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln 2001 [¹1995]

- ZIMMERLI, WALTHER: Art. *χάρις* κατὰ Β. Altes Testament, in: ThWNT IX (1973), 366-377
- ZINNIKER, FRANZ: Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Mattäus, Freiburg (CH) 1972
- ZUCKER, DAVID J.: Jesus and Jeremiah in the Matthean Tradition, in: JES 27/2 (1990), 288-305