



Leseprobe

Professor Dr. Klaus Wengst
Mirjams Sohn – Gottes Gesalbter
Mit den vier Evangelisten
Jesus entdecken

"Mit dieser mutigen und unbequemen Sichtweise des Autors gelingt ein neuer Blick auf den Gesalbten!" *Christian Döring, amazon-Rezension*

Bestellen Sie mit einem Klick für 39,99 €



Seiten: 656

Erscheinungstermin: 22. August 2016

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Jesus, wie die Bibel ihn sieht

Das Bemühen, »hinter« den Evangelien zu suchen, wer der »historische Jesus« war, geht an dem für die Evangelisten zentralen Punkt vorbei. Sie wollen zeigen, wer Jesus ist, indem sie seine Geschichte als eine Geschichte von Gottes Mitsein erzählen. Wer wissen will, wer Jesus ist, muss darum die vier kanonischen Evangelien als die einzig relevanten Zeugnisse über ihn lesen und zu verstehen suchen. Deshalb stellt dieses Buch ihre Jesus-Darstellungen je für sich ins Zentrum, fragt nach deren Grundlinien, Inhalten, Hintergründen und nach ihrer Anschlussfähigkeit für heute. Wer den wirklichen Jesus sucht, findet hier Einsichten, die zum eigenen Weiterdenken herausfordern.



Autor

Professor Dr. Klaus Wengst

Klaus Wengst, geb. 1942 in Remsfeld (Bezirk Kassel), war bis 2007 Professor für Neues Testament an der Universität Bochum; Forschungsschwerpunkte im Bereich sozialgeschichtlich orientierter Exegese und in der Frage des Verhältnisses der neutestamentlichen Schriften zum Judentum. Zahlreiche Veröffentlichungen.

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS





www.wengst.de/evangelien



Entdecken Sie mehr auf
www.gtvh.de

Klaus Wengst

Mirjams Sohn - Gottes Gesalbter

Mit den
vier Evangelisten
Jesus entdecken

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.



Verlagsgruppe Random House FSC® N001967

1. Auflage

Copyright © 2016 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Der Verlag weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe
Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung
eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag
keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlags ist daher ausgeschlossen.

Umschlagmotiv: Andrea del Sarto »Christ in pietà«, Accademy Gallery/Florence;
© der Vorlage: bpk / Alinari Archives / Tatge, George for Alianari
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-08241-7

www.gtvh.de

Für Helga

Vorwort

Beim Übergang in die Pensionszeit nahm ich mir eine Reihe von Projekten vor, die ich in Buchform zu einem vorläufigen Abschluss bringen wollte. Zu ihnen gehörte eins mit dem Arbeitstitel: »Der sogenannte historische Jesus und der Jesus der Evangelien«. Als ich mit dessen Ausarbeitung begann, stellte sich sehr schnell heraus, dass sich dieses Thema nicht in einem Band abhandeln lassen würde. So habe ich zunächst ein sozusagen negatives Buch geschrieben, in dem ich in wissenschaftlicher Auseinandersetzung an ausgewählten Beispielen der Forschungsgeschichte und zeitgenössischer Arbeiten zum »historischen« Jesus begründe, warum ich die Suche nach ihm mit Martin Kähler für einen »Holzweg« halte (Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem »historischen« Jesus, Stuttgart 2013). Das Ergebnis dieser Streitschrift habe ich in die Einleitung des hier vorliegenden »positiven« Gegenstücks aufgenommen. Dass dieses Gegenstück ein eigenes Buch sein müsste, ergab sich nicht nur vom zu erwartenden jeweils großen Umfang her. Dieses zweite Buch unterscheidet sich vom ersten auch in seiner Art. Ich führe in ihm keine ausdrücklichen Auseinandersetzungen und biete keine Anmerkungen. Indem ich so lediglich meine eigene Sicht darlege, verzichte ich jedoch nicht auf wissenschaftlichen Anspruch. Was ich hier vorlege, basiert ganz und gar auf meiner inzwischen über Jahrzehnte reichenden wissenschaftlichen Arbeit. Ich wollte jedoch so schreiben, dass auch Leserinnen und Leser, die nicht theologisch ausgebildet sind, aber Interesse an der theologisch zentralen Frage nach Jesus haben, von der Lektüre Gewinn haben könnten.

Ist das, was ich hier biete, nun ein Jesusbuch oder eine Christologie der Evangelien? Ich gestehe, dass mir an solchen Zuweisungen nichts liegt. Es handelt sich nicht um ein Jesusbuch im Sinne der historischen Fragestellung, wer Jesus war. Aber es geht mir entschieden um die Frage, wer Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien ist. Ich lege dabei keine Lehre über den geglaubten Jesus vor. Aber indem ich mich streng am Text der

Evangelien orientiere – und zwar eines jeden Evangeliums für sich –, kann es aufgrund des Charakters der Evangelien nicht anders sein, dass sich aus dieser Arbeit ein theologisches Buch ergibt.

Vor dem Verfassen der Darstellungen zu den einzelnen Evangelien habe ich jedes Evangelium im Ganzen übersetzt. Meine Übersetzung der Evangelien kann im Internet eingesehen werden unter: www.wengst.de/evangelien und über den QR-Code auf S. 2. Selbstverständlich behaupte ich nicht, die richtige Übersetzung zu bieten, beanspruche jedoch, dass es sich bei schwierigen und umstrittenen Stellen um philologisch und vom jeweiligen Kontext her zutreffende Lösungen und also um mögliche Übersetzungen handelt. Grundlage ist – mit wenigen Ausnahmen, an denen ich mich textkritisch anders entscheide – die 28. Auflage des in der Wissenschaft gebrauchten griechischen Neuen Testaments, des »Nestle-Aland« (Stuttgart 2012). Ich wünsche mir Leserinnen und Leser, die die von mir ausgelegten Texte in deren eigenem Zusammenhang nachlesen – am besten in nicht nur einer Übersetzung. Und noch mehr möchte ich Lust dazu machen, die Evangelien im Ganzen zu lesen und sich eigene Gedanken zu machen, am besten im Gespräch mit anderen. Dabei wird auch deutlich werden, wie viel Texte ich nicht besprochen habe, die doch auch bedacht werden sollten und von denen noch einmal ein anderes Licht auf die von mir besprochenen geworfen werden könnte. Das Auslegen kanonischer Texte hört nicht auf.

Zur Bezeichnung der Verfasser der Evangelien benutze ich die Namen, unter die sie die kirchliche Tradition sekundär gestellt hat, ohne dass ich meinte, sie seien von den damit bezeichneten Personen tatsächlich verfasst worden. Auf diese Zuschreibungen gehe ich am Ende des ersten Abschnitts zum Lukasevangelium in einem Exkurs am Beispiel des »Lukas« ein. Zitierte Stellen aus biblischen Büchern werden mit Titel, Kapitel- und Verszahl angegeben, bei den Evangelien im jeweiligen Teil nur mit Kapitel- und Verszahl.

Ich danke Christa und Dr. Manfred Buchholz, Christiane Hensing und meiner Frau, die in vier jeweils sehr langen Sitzungen den gesamten Text dieses Buches kritisch mit mir durchgegangen sind. Dabei haben

wir auch viel gelacht – nicht zuletzt über von mir fabrizierte verunglückte Formulierungen. Sie haben mit ihrer Kritik nicht nur zu besserer Lesbarkeit beigetragen, sondern an vielen Stellen auch zu größerer sachlicher Klarheit. Ein entsprechender Dank gilt Dr. Jürgen Seim, pensionierter Pfarrer in Neuwied, der das Manuskript sorgfältig gelesen, Korrekturen angebracht und hilfreiche Hinweise gegeben hat, die ich gerne aufgenommen habe.

Ich danke Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus, der mein Manuskript bereitwillig angenommen und die Veröffentlichung kräftig gefördert, und Gudrun Limberg vom Lektorat, die die Korrekturarbeit sorgfältig begleitet und vorangetrieben hat.

Noch einmal besonders danke ich meiner Frau Helga. An keinem meiner bisherigen Bücher hat sie so Anteil genommen wie an diesem. Während der Arbeit an der Streitschrift hat sie öfter gemeint, ich hätte zuerst das »positive« Buch schreiben sollen. Man würde sonst nicht verstehen, was ich mit der Streitschrift will. Jetzt liegt das »positive« Buch vor. Wie es sich nun mit dem besagten Verstehen verhält, bleibt natürlich eine offene Frage.

Bochum, im Juni 2016

Klaus Wengst

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung Der sogenannte historische Jesus und der Jesus der Evangelien	
1. Zuerst ist die Eigenart der Evangelien zu bedenken.	15
2. Der Ansatz historischer Jesusforschung steht im Gegensatz zum Grundsatz der Evangelien.	19
3. Was historisch als »sehr wahrscheinlich« gelten kann, ist sehr wenig.	21
4. Ist historische Jesusforschung theologisch notwendig?	24
5. Was Exegetinnen und Exegeten des Neuen Testaments tun und was sie lassen sollten.	26
I. Der Weltherrscher als Lehrer der Gerechtigkeit und als Richter Jesus im Evangelium nach Matthäus	
1. Der Rahmen: Anfang und Schluss des Evangeliums	30
Die Geschichte Jesu in der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel	30
Das Lernen der Völker in der Geschichte Jesu als Ziel	44
Worauf Anfang und Ende des Evangeliums hinweisen: Jesus als endzeitlich-messianischer König	50
2. Die Rollen Jesu im Matthäusevangelium	51
Eine sich wiederholende Szenerie	51
Die Verbindung der Rollen von Lehrer und König in der literarischen Konzeption	56
3. Jesus als König	58
Die Wunder als Ausdruck königlicher Macht	58

Der Gesalbte: Davidssohn und Gottessohn – und das besondere Schicksal Jesu	62
Die Öffnung für die Völker	93
4. Jesus als Lehrer	100
Kennzeichnungen Jesu als Lehrer und seines Wirkens als Lehren	100
Die Hochschätzung der Tora und ihrer Auslegung durch Jesus	103
Jesus als Ausleger der Tora im innerjüdischen Diskurs	109
Der Lehrer des Himmelreichs	143
Der Lehrer von Recht und Gerechtigkeit und von Erbarmen	160
5. Jesus als der kommende Richter	166
Die Besonderheit der Rolle des Richters	166
Die Provokation der Rolle des kommenden Richters	167
Der kommende Richter: »der Menschensohn«	172
Das Gericht und seine Maßstäbe	179
6. Eine Anmerkung zum Miteinander der Rollen von König, Lehrer und Richter	191
7. Die Situation, in der Matthäus schreibt	192

II. Einweisung in die Nachfolge des inthronisierten Gekreuzigten Jesus im Evangelium nach Markus

1. Der Rahmen: Anfang und Schluss des Evangeliums	202
Die Überschrift	202
Das programmatische Vorspiel	206
Der offene Schluss	212
Der Rückverweis ins Evangelium	217
2. Wem die Nachfolge gilt	221
Der Gesalbte	221
Der Gesalbte, der leiden und sterben muss	225
Leidensnachfolge	232
Jesus folgen ohne persönliche Nachfolge?	239
Der in Leiden und Tod gehende Gesalbte im himmlischen Glanz	243

3. Der Weg des Gottessohnes	247
Die Einsetzung Jesu zum messianischen König bei der Taufe	247
Die Proklamation und Präsentation Jesu als messianischer König	250
Die Akklamation gegenüber Jesus als dem messianischen König	251
4. Der König Israels, das Reich Gottes und der Wille Gottes	262
Keine Aufhebung der Partikularität Israels ins Universale	262
Die Darstellung Jesu in ihrem jüdischen Kontext	265
Das Reich Gottes	272
5. Geheimnis und Wunder	291
Die Schweigegebote	291
Das Nichtverstehen der Schüler	294
Durchbrechungen des Schweigegebots	299
Die Wunder	302
6. Die Situation, in der Markus schreibt	315

III. Der Messias Israels und der Völker Jesus im Evangelium nach Lukas

1. Der andere Anfang: ein literarisches Vorwort	326
2. Der Schluss, der wieder zum Anfang wird: die doppelte Himmelfahrtsgeschichte	332
Das Ende des Evangeliums	332
Der Anfang der Apostelgeschichte	338
3. Der Gesalbte und das Reich für Israel	342
Johannes, Jesus und die Befreiung Israels	342
Das Reich Gottes und das Reich für Israel	365
4. Gottes Herrschaft und Reich: Zuspruch und Anspruch	381
Der programmatische erste Auftritt: Jesus in der Synagoge von Nazaret	381
»... das Wort Gottes hören und tun«	390
5. »... machtvoll in Tat und Wort«	
Manifestationen von Gottes Herrschaft und Reich	408

Jesus, der Taten des Reiches Gottes vollbringt	409
Jesus, der Gottes Herrschaft proklamiert und von Gottes Reich erzählt	417
6. Das Ausstehen des Reiches Gottes in seiner Fülle	431
»Friede auf Erden« – und noch kein Frieden	432
Die in wacher Bereitschaft festgehaltene Hoffnung	439
7. Der Gesalbte, der leiden und aufstehen muss	443
8. Der Gesalbte, die Völker und »die Hoffnung Israels«	461
9. Die Situation, in der Lukas schreibt	470

IV. Der Verherrlichte und Erhöhte mit den Wundmalen des Gekreuzigten Jesus im Evangelium nach Johannes

1. Der Anfang und das doppelte Ende	485
Der Prolog als Leseanweisung	485
Die beiden Buchschlüsse	494
2. Die Spannung von Niedrigkeit und Hoheit – die beiden das Evangelium übergreifenden Bögen	500
3. Die Struktur des Evangeliums	512
4. Der Blick in die Zeit nach Jesu irdischem Wirken	515
»Halt mich nicht fest!« Die Begegnung Mirjams aus Magdala mit Jesus am Grab	516
Der Geist als Kraft, die Jesus wieder-holt	521
5. Die Situation, in der Johannes schreibt	529
6. Die gegen Jesus erhobenen Einwände und die Gegenargumentation des Johannes	541
Die gegen Jesu Messianität angeführten Tatsachen	541
Der Vorwurf der Gotteslästerung	547
Die Folgen: Weggehen oder Bleiben?	552
7. Jesus als der verletzte und tief verletzte Mensch	554
8. Der Souverän	564

Der König	564
Die wunderbaren Taten Jesu als Zeichen	575
»Ich bin ...«	593
9. »Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs?« – »Bevor Abraham war, bin ich.«	
Versuch einer kurzen zusammenfassenden Betrachtung	609
10. Jesus und »die Juden« im Johannesevangelium: Brücke Entgegensetzung und doch auch Zwischentöne	612
Schluss Jesus, die vier Evangelien und die Verantwortung der Auslegenden	622
1. Das eine Evangelium und die vier Evangelien	622
2. Nur vier Evangelien?	625
3. Die Entstehung der vier Evangelien in der Zeit nach der Katastrophe des Jahres 70	627
4. Vier Evangelien – gemeinsame Voraussetzungen und unterschiedliche Profile	629
5. Die Verantwortung der Auslegenden	633
Stellenregister	640

Einleitung

Der sogenannte historische Jesus und der Jesus der Evangelien

1. Zuerst ist die Eigenart der Evangelien zu bedenken.

In seinem berühmten Vortrag von 1892: »Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus« nennt Martin Kähler »die Bescheidenheit« als »die erste Tugend echter Geschichtsforschung«. Er fährt fort: »Bescheidenheit kommt von Bescheid wissen; und wer Bescheid weiß mit geschichtlichen Tatsachen und Quellen, der lernt Bescheidenheit sowohl im Wissen als im Verstehen.« Er hat dabei die Evangelien im Blick, die sich gegenüber der Rückfrage nach dem »historischen« Jesus als sehr widerständig erweisen. Man kann sie literarisch in die Gattung des *bíos* bzw. der *vita*, also einer Lebensbeschreibung, einordnen. Aber damit ist das Entscheidende noch nicht gesagt. An markanten Stellen unterscheiden sie sich auch formal von dieser Gattung, nämlich vor allem am Anfang und am Ende. Im Markus- und Johannesevangelium werden nicht einmal Geburt und Herkunft Jesu erwähnt. In keinem Evangelium ist von einer Entwicklung Jesu vom Kind über den Jugendlichen zum Mann die Rede. Er tritt sozusagen fertig vor uns. Bei Matthäus und Lukas finden sich zwar legendarische Geburtsgeschichten, bei Letzterem auch eine Erzählung über den Zwölfjährigen. Diese Geburtsgeschichten sind unter historischen Gesichtspunkten völlig unvereinbar miteinander und auch je für sich voller historischer Unwahrscheinlichkeiten. Sie bringen historisch nichts und lassen sich nur in Krippenspielen harmonisieren. Sie haben eine andere als historische Funktion, die den Anfängen

auch der beiden anderen Evangelien entspricht, nämlich von vornherein deutlich zu machen, dass mit der dann erzählten Geschichte Jesu Gott zu tun hat, dass Gott in ihr zu Wort und Wirkung kommt. Und auch das Ende dieser Darstellungen ist ganz anders als bei üblichen Lebensbeschreibungen. Die Evangelisten beenden die Erzählung nicht mit dem Tod ihres »Helden« und sagen auch nichts über Bedeutung und Nachwirken seines Lebenswerkes. Am Ende steht das Zeugnis von der Auferweckung Jesu durch Gott – ein analogieloses Ereignis. Von historischer Forschung kann es nicht erfasst werden. Es gehört einer anderen Ebene an als der Ebene historisch verifizierbarer Fakten. So begegnet Jesus in den Evangelien nicht als einmal Gewesener und inzwischen Verstorbener, sondern als bleibend lebendig Gegenwärtiger. Dieses Zeugnis von der Auferweckung Jesu ist der Konstruktionspunkt der Evangelien: Gottes endzeitlich-neuschöpferisches Handeln am hingerichteten Jesus. Und keineswegs ist es irgendeine als ganz außergewöhnlich oder gar einzigartig behauptete Besonderheit am Menschen Jesus. Dieser Konstruktionspunkt bestimmt ihre Darstellung durchgehend. Das ist die Perspektive, in der sie schreiben. Aspekte des tatsächlichen Geschehens werden in dieser Rückschau so dargeboten, dass den Lesenden und Hörenden das Mitsein Gottes auf dem Weg Jesu deutlich werden soll. Da die Evangelisten Gott aus ihrer jüdischen Bibel kennen, bringen sie Gottes Mitsein mit Jesus dadurch zum Ausdruck, dass sie dessen Geschichte auf der Basis ihrer Bibel und mit ihr erzählen.

Damit teilen sie die Besonderheit des ihnen überlieferten biblischen Redens von Gott. Sie besteht darin, Gott und eine bestimmte partikuläre Geschichte zusammenzudenken. Diese Besonderheit zeigt sich sehr deutlich im Spiegel einer Wahrnehmung von außen, nämlich in der ersten uns erhaltenen literarischen Auseinandersetzung mit dem Christentum von griechisch-philosophischer Seite. Es handelt sich um die Schrift »Wahre Lehre« des Kelsos aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Es ist genau das eben erwähnte Zusammendenken von Gott und konkreter, dazu noch so partikulärer Geschichte, an dem Kelsos vor allem Anstoß nimmt. Daher ist seine Abrechnung mit den Christen zugleich

auch eine mit den Juden. Über diese sagt er: »Die Juden sind aus Ägypten entlaufene Sklaven gewesen, haben niemals etwas der Rede wert vollbracht, weder qualitativ noch quantitativ sind sie jemals etwas gewesen« (Origenes, Contra Celsum IV 31). Bei den Christen ist dieses Negative eher noch gesteigert, da sie sich auf diesen einen Juden beziehen, wenn sie etwa sagen: »Glaube, dass der, den ich dir anempfehle, Gottes Sohn ist!« – auch wenn er aufs Ehrloseste gebunden oder aufs Schmähhchste bestraft worden ist, auch wenn er sich gestern und vorgestern vor aller Augen aufs Schimpflichste herumgetrieben hat« (VI 10). An anderer Stelle spottet er: »Überall findet man dort ›das Holz des Lebens‹ und ›die Auferstehung des Fleisches vom Holz‹, weil, glaube ich, ihr Lehrer an ein Kreuz genagelt worden ist und von Beruf Zimmermann war. So wie, wenn jener zufällig von einem Abhang hinuntergeworfen oder in eine Kluft hinabgestoßen oder mit einem Strick erdrosselt worden oder ein Schuster oder Steinmetz oder Schmied gewesen wäre, es dann ein ›Abhang des Lebens über dem Himmel‹ wäre oder eine ›Kluft der Auferstehung‹ oder ein ›Seil der Unsterblichkeit‹ oder ein ›seliger Stein‹ oder ein ›Eisen der Liebe‹ oder ein ›heiliges Leder‹. Welche alte Frau, die einem Kind beim Einschlafen einen Mythos vorsingt, würde sich nicht schämen, ihm solches zuzuflüstern?« (VI 34). In der Position des Kelsos, geprägt von mittelplatonischer Philosophie, ist klar definiert, wer oder was Gott ist: das höchste Vollkommene. Von daher ist das wichtigste Gottesprädikat: unveränderlich. Gott kann sich *per definitionem* nicht ändern. Als das Vollkommene könnte er sich nur zum Schlechteren hin verändern und dann wäre er nicht mehr vollkommen. Ebenso selbstverständlich gilt, dass Gott *apathés* ist: leidenslos und auch nicht leidenschaftlich. Von dieser Position aus liest Kelsos in den Evangelien und in der jüdischen Bibel und kann das alles nur lächerlich finden, was da über Gott steht. Und so spottet er über Juden und Christen gleicherweise. In der Tat, Gott, wie er ihn bei Juden und Christen findet, ist alles andere als unveränderlich und leidens- und leidenschaftslos. Da hat er Recht. Der in der Bibel bezeugte Gott ist nicht *apathés*, »apathisch«. Nein, er ist im tiefsten Sinn des Wortes *sympathisch*: mitleidend. Ja, er lässt sich geradezu in Mitleidenschaft ziehen.

Zurück zu den Evangelien und noch einmal zusammengefasst: Die Evangelisten bieten keinen historisch-protokollarischen Bericht und wollen ihn auch nicht bieten. Selbstverständlich beziehen sie sich auf eine bestimmte Geschichte, die Geschichte des jüdischen Menschen Jesus aus Nazaret, der tatsächlich in bestimmter Zeit an bestimmten Orten gelebt hat. Aber ihr Interesse ist, deutlich zu machen, dass in dieser Geschichte Gott zum Zuge kommt. Das kann ein historischer Bericht nicht leisten. Das leistet legendarisches Erzählen. Karl Barth hat einmal im Blick auf die Erzählungen am Ende der Evangelien vom leeren Grab und den Erscheinungen Jesu gesagt, selbstverständlich seien das Sagen. Aber es käme darauf an zu vernehmen, was denn diese Sagen zu *sagen* haben. Das gilt für die Evangelien im Ganzen.

Wer oder was wäre dann der »wirkliche« Jesus? Wir wissen von Jesus so gut wie ausschließlich nur aus den im neutestamentlichen Kanon überlieferten Evangelien. Deren Verfasser haben über Jesus nur deshalb geschrieben, weil sie glaubten, dass Gott den am Kreuz Hingerichteten von den Toten aufgeweckt hat, dass daher sein Leben nicht als ein gescheiteres betrachtet werden muss. Ohne diesen Glauben hätten sie nicht geschrieben und wüssten wir also überhaupt nichts von einem Jesus aus Nazaret. Noch einmal: Was ist dann der »wirkliche« Jesus? Wirklich einer, der erst mühsam aus ihren Texten und oft genug gegen sie herausdestilliert werden muss? Martin Kähler hat 1892 demgegenüber die These aufgestellt: »Der wirkliche Jesus ist der gepredigte Christus.« Ich würde nach dem bisher Gesagten formulieren: Der wirkliche Jesus ist der in den Evangelien als wirkend und leidend dargestellte und durch diese Darstellungen zur Wirkung kommende Jesus. Aber dazu wäre noch mehr zu sagen. Darauf will ich noch einmal am Schluss eingehen.

2. Der Ansatz historischer Jesusforschung steht im Gegensatz zum Grundsatz der Evangelien.

Gegenüber den Evangelien als ihren einzig relevanten Quellen hat historische Jesusforschung ein völlig anderes Interesse, nämlich historisch verwertbares Datenmaterial zu gewinnen. Sie muss dieses Datenmaterial Quellen abringen, die zwar die Geschichte eines bestimmten Menschen im Blick haben, aber sie auf einer anderen Ebene als der Ebene bloßer historischer Fakten bieten. Sie stellen die Geschichte Jesu in die Dimension Gottes und erzählen daher legendarisch. Historische Jesusforschung muss den Konstruktionspunkt der Evangelien, das Zeugnis von der Auferweckung Jesu, ausschalten und hinter den vorliegenden Texten nach dem tatsächlichen Geschehen suchen. Vor dieses Grundproblem sieht sie sich seit ihrem Beginn mit Hermann Samuel Reimarus im 18. Jahrhundert gestellt. Dieser sah in großer Klarheit, dass die Darstellung der Evangelien ganz und gar auf der Behauptung der Auferstehung gründet. Diese Behauptung hielt er für einen Betrug – eine Erfindung der Apostel, nachdem sie Jesu Leichnam hätten verschwinden lassen. Was sie von dieser Erfindung her der Darstellung der Geschichte Jesu hinzugefügt hätten, nannte er »die Tünche der Apostel«. Er war so optimistisch, diese »Tünche« wegnehmen zu können und so zu dem vorzudringen, was Jesus tatsächlich gesagt und getan hat.

Das ist in meinen Augen das Elend aller historischen Jesusforschung: Sie muss sich ihre Ausgangsbasis hinter ihren Quellen erst selbst konstruieren. Der Konstruktionspunkt der Evangelien, das Zeugnis von der Auferweckung Jesu, kann für sie nicht akzeptabel sein, da das damit Bezeichnete analogielos und also historisch nicht verifizierbar ist. So muss sie das jeweilige Gesamtbild der Evangelien und dessen Zusammenhang zerschlagen. Dadurch erhält sie kontextlose Trümmerstücke. Mit kontextlosen Trümmerstücken kann man aber historisch nichts anfangen. Also muss man für sie neue Kontexte imaginieren und zu einem selbstgemachten neuen Gesamtbild gestalten. Daran hat aller Wechsel der Methoden nichts geändert und kann er auch nichts ändern. Seit Rudolf

Bultmann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dann besonders während der »neuen Frage nach dem historischen Jesus« seit Ernst Käsemann zu Beginn der zweiten Hälfte meinte man, mit dem »doppelten Differenzkriterium« sicheren Boden unter die Füße bekommen zu haben. Danach gilt solche Tradition als »authentisch«, die »weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann« (Käsemann). Aus dem zuerst genannten Kriterium ergibt sich zwangsläufig ein unjüdischer Jesus. Dieses Kriterium hat man inzwischen fallen gelassen. Es wurde im Lehrbuch »Der historische Jesus« von Gerd Theißen und Annette Merz (1. Auflage 1996) durch das doppelte Plausibilitätskriterium ersetzt: »Historisch ist in den Quellen das, was sich als Auswirkung Jesu begreifen läßt und gleichzeitig nur in einem jüdischen Kontext entstanden sein kann.« In den Evangelien ist jedoch alles »als Auswirkung Jesu« dargestellt. Man müsste also schon vorgängig etwas über Jesus wissen, damit dieses Kriterium funktionieren kann. Aber dieses Wissen soll ja allererst mit Hilfe dieses Kriteriums erschlossen werden. Was den anderen Aspekt betrifft, dass historisch sei, was nur im jüdischen Kontext entstanden sein kann, so greift auch das nicht. Denn sowohl die von den Evangelisten aufgenommenen Traditionen als auch die Evangelien im Ganzen sind »in einem jüdischen Kontext entstanden«. Sie sind von Haus aus – das wird die Besprechung ihrer Jesusbilder zeigen – jüdische Schriften. Innerhalb dieses jüdischen Kontextes kann man zwischen der Zeit vor und nach 70 mit dem für das Judentum katastrophalen Ende des Krieges gegen Rom unterscheiden. Doch lässt sich damit nur negativ feststellen, dass in der Zeit nach 70 entstandene Aussagen nicht auf den »historischen« Jesus zurückgeführt werden können. Für Aussagen, die sich als davor entstanden wahrscheinlich machen lassen, ist damit noch nicht der positive Beweis erbracht, dass sie auch vom »historischen« Jesus stammen. Im Übrigen taugt für die Zuschreibung von Aussagen in die Zeit vor 70 das dabei häufig angewandte *argumentum e silentio* hier so wenig wie sonst, dass sich also über ein historisch fixierbares Geschehen in einem Text kein Wissen fände und daher dieser Text vor diesem Geschehen abgefasst sein müsse.

Man kann es daher verstehen, dass etwa Wolfgang Stegemann in seinem enzyklopädischen Buch über »Jesus und seine Zeit« (2010) auf Authentizitätsnachweise für einzelne Texte verzichtet und sich allgemein auf die Kategorie der Plausibilität verlegt. Er nimmt aus den Texten für den »historischen« Jesus das auf, was ihm unter dem Gesichtspunkt neuzeitlicher Vernunft als plausibel erscheint. Allerdings: Plausibel ist, was dem jeweils Argumentierenden als plausibel erscheint. Anderen erscheint anderes als plausibel, wie die äußerst divergenten Jesusrekonstruktionen zeigen, worauf noch einzugehen ist.

Zusammenfassend: Aufgrund des Gegensatzes zwischen dem eigenen Interesse und dem Interesse der Evangelien als den einzig relevanten Quellen gewinnt historische Jesusforschung aus ihnen nur zusammenhangloses, spärliches Datenmaterial und bedarf der eigenen Imagination, um ein Gesamtbild zu erhalten.

3. Was historisch als »sehr wahrscheinlich« gelten kann, ist sehr wenig.

David Friedrich Strauß hat in seinem »Leben Jesu« von 1835 unter der historischen Fragestellung den gesamten Textbestand der Evangelien einer kritischen Durchsicht unterzogen. Was ich im ersten Punkt als Eigenart der Evangelien herausgestellt habe, dass die Evangelisten aus der Perspektive ihres Glaubens an die Auferweckung Jesu dessen Geschichte betrachten und also auf einer anderen Ebene als der Ebene historischer Fakten darstellen, wird von Strauß mit dem Begriff »mythisch« gekennzeichnet. Er zitiert aus einem 1832 erschienenen Aufsatz von Usteri als »die richtige Einsicht«, »wie viel an den so entstandenen Mythen geschichtliche Grundlage auf der einen und poetische Symbolik auf der anderen Seite sei, lasse sich jetzt nicht mehr unterscheiden, durch kein noch so scharfes kritisches Messer lassen sich diese beiden Elemente jetzt

noch voneinander sondern«. Diese Illusion haben allerdings die historischen Jesussucher. Als Ergebnis seiner Kritik, was sich als »historischer Grund und Boden« der Evangelien ergibt, benennt Strauß »das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, daß er zu Nazaret aufgewachsen sei, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sei, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen, und am Kreuze gestorben sei«. Von den acht Punkten dieses Gerüstes müssen noch zwei, die eng zusammengehören, gestrichen werden, nämlich die den Pharisäismus betreffenden. Hier ist Strauß dem negativen Bild der christlichen Tradition von den Pharisäern aufgesessen, das sich seinerseits von dem negativen Bild über die Pharisäer speiste, das vor allem das Matthäus- und Johannesevangelium bieten. Das wiederum resultiert aus den innerjüdischen Auseinandersetzungen, in denen sich diese Evangelisten und ihre Gemeinden als an Jesus glaubende jüdische Minderheit in der Zeit nach 70 vorfanden – im Gegenüber zu der sich unter pharisäischer Führung neu konstituierenden jüdischen Mehrheit. Diese Mehrheit ergriff gegenüber der Minderheit distanzierende Maßnahmen in sozialer, wirtschaftlicher und religiöser Hinsicht, was die Minderheit als bedrängend erfuhr. Diese Erfahrung bedingte das negative Pharisäerbild, das die Evangelisten in ihre Darstellung der Zeit Jesu zurückprojizieren. Also: Ohne diese beiden die Pharisäer betreffenden Punkte ist »das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu« von David Friedrich Strauß im Wesentlichen alles, was eine im Sinne Martin Käblers bescheidene historische Kritik als »sehr« oder auch »höchst wahrscheinlich« herausbekommen kann. Was darüber hinausgehend vorgebracht wird, findet sich sofort im Streit der Meinungen wieder: Es kann so, es kann aber auch anders gewesen sein. Das zeigt sich selbst bei einem in der christlichen Tradition so zentral gewordenen Stück wie dem Vaterunser. In einer noch nicht lange zurückliegenden Kontroverse wurde es von dem einen Neutestamentler dem »historischen« Jesus abgesprochen und von dem anderen als authentisch verteidigt. Beide haben selbstverständlich Argumente. Aber es ist

ein Streit um des Kaisers Bart. Was ist damit gewonnen, wenn der eine oder der andere Recht hätte? Was trägt das zum Verstehen dieses Gebetes bei? Es steht im Matthäusevangelium und in etwas kürzerer und variiert Fassung im Lukasevangelium. Das ist genug.

Dem unentwegten Streit der Meinungen, was Jesus zuzuschreiben ist und was nicht, entspricht es, dass es in allen Abschnitten der historischen Jesusforschung – wie immer man sie gliedert – ein Chaos unterschiedlichster Jesusbilder gab. Das ist für historische Forschung, die sich der Erkenntnis des tatsächlich Geschehenen nähern will, das ja immer nur ein bestimmtes Einziges gewesen sein kann, alles andere als eine Empfehlung. Käsemann hat gemeint, die »unverwechselbare Eigenart Jesu« herausstellen zu können, und jeder und jede andere, die oder der nach dem »historischen« Jesus sucht, intendiert das auch. Angesichts der Permanenz des Chaos von Darstellungen des »historischen« Jesus muss schlicht und klar festgestellt werden: Der »historische« Jesus ist ein Wechselbalg.

Die Unterschiedlichkeit der Rekonstruktionen gründet in der Unterschiedlichkeit der Rekonstrukteure, was *sie* jeweils aus den Quellen als vermeintlich sichere Ausgangsbasis ansehen, was *ihnen* jeweils als plausibel erscheint. So hat schon Martin Kähler 1892 festgestellt, es sei »zumeist der Herren [und inzwischen auch der Damen] eigner Geist, in dem Jesus sich spiegelt«. Wolfgang Stegemann meint, dieses Phänomen der Selbstspiegelung sei »inzwischen zu einem gleichsam trivialen Argument gegen die historische Jesusforschung geworden«. Ob es »trivial« ist, sei dahingestellt; ich finde es jedenfalls entlarvend. Stegemann versucht, damit offensiv umzugehen, indem er betont, »dass eine historische Jesusforschung wie alle Geschichtsdeutung und -schreibung eine *Konstruktion* im perspektivischen Interesse ihrer Autoren ist«. Im Blick auf Widersprüche zwischen den Evangelien auf der Ebene des Faktischen meint Stegemann, dass sich »jede aufmerksame Bibellektüre [...] irgendwann die Frage stellen muss, was denn nun ›stimmt‹, d.h. welches Evangelium die historischen Ereignisse (am genauesten) abbildet«. Diese Frage ist gegenüber den Evangelien unangemessen, weil sie auf einer anderen Ebene

darstellen und Widersprüche auf der historischen Ebene dort nichts zur Sache tun. Dagegen stellt sich diese Frage, »was denn nun ›stimmt‹«, zu Recht und verschärft gegenüber den widersprüchlichen Ergebnissen historischer Jesusforschung, der es ja dezidiert um die historische Ebene geht. Es gibt bei der historischen Jesusuche keinen Fortschritt. Im Nachhinein lässt sich immer wieder nur ihr Scheitern feststellen.

Knapp zusammengefasst: Bei der historischen Frage nach Jesus kommt über das von David Friedrich Strauß herausgestellte »einfache Gerüste« nicht gerade Hieb- und Stichfestes heraus.

4. Ist historische Jesusforschung theologisch notwendig?

Gibt es theologische Gründe für die Rückfrage nach dem »historischen« Jesus? Dafür wird angeführt, dass sich christlicher Glaube auf eine konkrete geschichtliche Gestalt zurückbezieht. Aber der Glaube bezieht sich auf diese geschichtliche Gestalt aufgrund des Zeugnisses, dass in ihr *Gott* zu Wort und Wirkung kommt. Das aber ist etwas, das sich *nicht historisch* verifizieren lässt. Wie sollte der Glaube dadurch wahrer oder gewisser werden, was sich historisch über diese Gestalt feststellen oder imaginieren lässt? Dass Jesus als Mensch unter Menschen gelebt und gewirkt hat, ist den Evangelien selbstverständlich und muss nicht erst durch historische Forschung dekretiert werden. Die den Evangelien öfters kritisch unterstellte oder auch beifällig behauptete Tendenz zur »Vergöttlichung« Jesu ergibt sich erst aus ihrer Lektüre von der späteren altkirchlichen Dogmatik her. In ihrem eigenen jüdischen Kontext gelesen, dienen die dafür beigebrachten Motive dazu, zum Ausdruck zu bringen, dass Gott durch Jesus wirkt. Die Evangelien erzählen vom Menschen Jesus – wenn man so will: vom irdischen Jesus. Wieso rechtfertigt das theologisch die Suche nach dem »historischen« Jesus, die zu einem Rekonstrukt führt? Doch nur dann, wenn man, was nicht nur bei Käsemann der Fall war,

den irdischen Jesus unter der Hand mit dem »historischen« Jesus gleichsetzt. Der »historische Jesus« ist ein Rekonstrukt von Historikern oder – häufiger – von historisierenden Theologen. Der »irdische Jesus« ist die Person, von der die Evangelien als einem jüdischen Menschen aus Nazareth erzählen.

Im Blick auf »die dritte Suche nach dem historischen Jesus« seit dem Ende des 20. Jahrhunderts wird hervorgehoben, dass in ihr Jesus nicht mehr antijüdisch profiliert, sondern dass sein Judesein betont herausgestellt werde. Dazu kann man nur sagen: endlich! Und daraus können gute theologische Folgerungen gezogen werden, wie das z.B. bei Wolfgang Stegemann geschieht. Aber ist denn die Jüdischkeit Jesu ein Fündlein dieser »dritten Suche«? Sie ist in den Evangelien in aller Selbstverständlichkeit gegeben und muss nicht erst durch historische Kritik nachgewiesen werden.

Ich sehe nicht, was *theologisch* dazu nötigen könnte, *historisch* nach Jesus zurückzufragen. Ich sehe aber sehr wohl, dass diese Rückfrage zwangsläufig den sachlichen Ausgangspunkt der Evangelien und des ganzen Neuen Testaments, das Zeugnis von der Auferweckung Jesu durch Gott, hintergeht. Und das halte ich für eine theologische Unmöglichkeit. Ich sehe weiter, dass diejenigen, die diesen Ausgangspunkt hintergehen und dabei ein theologisches Interesse haben, vom Menschen Jesus, um ihn »glaubwürdig« zu machen, Außerordentliches und Besonderes, ja Einmaliges behaupten müssen. Da ist einmal zu fragen, ob so etwas überhaupt als historisches Unternehmen möglich ist, von einem Menschen Unvergleichliches auszusagen, da sich historisch nur verifizieren lässt, was Analogien hat. Und zum anderen würde so der Glaube abhängig von historischer Wissenschaft, die zudem in diesem Fall aufgrund der Quellenlage nur sehr Dürftiges mit großer Wahrscheinlichkeit sagen kann und darüber hinaus nur immer wieder wechselnde Hypothesengebilde bietet.

5. Was Exegetinnen und Exegeten des Neuen Testaments tun und was sie lassen sollten.

Nach dem Dargelegten halte ich es im Blick auf die vier kanonisch vorliegenden Evangelien ganz schlicht für mein Geschäft als theologischer Exeget, sie in ihrer Unterschiedenheit auszulegen. In der Disziplin Neues Testament hat historische Kritik hinsichtlich der Evangelien genug zu tun, wenn sie als ihren Gegenstand die vier kanonischen in ihrer vorliegenden Gestalt betrachtet, jedes für sich als jeweilige Einheit. Ich strebe also keineswegs eine »dogmatische Methode« an, sondern möchte vielmehr insofern »exakt historisch« arbeiten, als ich der Intention der Evangelisten zu folgen suche – und nicht von hypothetisch erschlossenen Quellen ausgehe.

Dass das die Aufgabe der Exegese sei, hatte Karl Barth schon 1928 in einem Brief an Paul Althaus vom 28. Mai innerhalb eines kritischen Blicks auf das Jesusbuch von Rudolf Bultmann formuliert. »Der Jesus, den er uns bietet, ist ganz schön, besonders weil er offenbar auch schon dialektischer Theologe gewesen ist, ich kann aber schlechterdings nicht einsehen, wie man, quo iure dazu kommt, sich gerade diesen Jesus aus dem N.T. heraus- und zurechtzuschneiden. Ich hatte erwartet, die mir an sich sehr sympathische radikale Kritik Bultmanns werde dazu führen, dass man hinfort in der neutestamentlichen Wissenschaft von *allen* anderen Jesusbildern als den ganz konkreten der neutestamentlichen Schriften absehen und insbesondere die Evangelien in Zukunft, nachdem ihre Analyse zu nichts Erheblichem geführt, als solche und ohne sich für etwas Anderes als für sie selbst zu interessieren, exegesieren werde. Meine Enttäuschung bei Bultmanns Buch bestand darin, dass ich es darin, bei einem unkontrollierbarem Gemisch von üblicher historischer und neuer ›Sach‹-Kritik, prinzipiell in der alten Weise weitergehen sah: In der Weise, wonach das N.T. als Quelle statt als Zeugnis gelesen wird.«

Die profilierte Unterschiedenheit der Evangelien ist für die historische Rückfrage entweder Anlass, die Evangelisten der Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit zu zeihen, was bei Reimarus zum Vorwurf des Betrugs

gesteigert ist, oder Anlass zur Verlegenheit, die zu hilfloser apologetischer Harmonistik führt, wie sie sich zuletzt in den Jesusbänden von Ratzinger/Benedikt XVI. findet. Diese profilierte Unterschiedenheit lässt sich vielmehr als Gewinn wahrnehmen, wenn man herausarbeitet, wie die in österlicher Perspektive erfolgende Erinnerung an Jesus unter Einbeziehung jeweils inzwischen gemachter unterschiedlicher Erfahrungen in jeweils unterschiedlichen Situationen fruchtbar gemacht wird. Natürlich sind historische Aussagen über die Entstehungssituationen der Evangelien nie mehr als wahrscheinliche Annäherungen. Sie können jedoch hilfreich für die Auslegung sein. Vor allem helfen sie auch, die Unterschiedenheit zwischen der Entstehungssituation der Texte und der Situation der Auslegenden bewusst zu machen. Das ist auch deshalb wichtig, weil zwischen beiden ein starker Traditionsbruch liegt, insofern eine im jüdischen Kontext entstandene Tradition ab dem 2. Jahrhundert zunehmend in einem nichtjüdischen Kontext rezipiert und dabei gegen das Judentum gewandt wurde. Diese Unterschiedenheit und die antijüdische Wirkungsgeschichte der Texte sind in der Auslegung mit zu reflektieren.

Gegenüber der historischen Rückfrage nach Jesus hat die Auslegung der vorliegenden Texte einen doppelten Vorteil. Zum einen ist der Bezugstext, abgesehen von wenigen textkritischen Entscheidungen, für alle Beteiligten identisch und muss nicht erst jeweils selbst und anders hergestellt werden. Zum anderen gibt es keine »Opfer an Text«, die bei der Rückfrage unvermeidlich sind, da ja – um nochmals mit Reimarus zu sprechen – »die Tünche der Apostel« entfernt werden muss. Die Evangelien als ganze bieten als spannungsvolle Einheiten allemal mehr als die für den »historischen« Jesus jeweils reklamierten Bruchstücke.

Und schließlich, wenn man meint, den Hinweis auf das Chaos historischer Jesusdarstellungen mit dem Hinweis auf das Chaos von Auslegungen der kanonischen Texte kontern zu können: Wer diese Texte auslegt, kann deren nicht zu erschöpfendes Potenzial würdigen und die eigene Auslegung als *eine* – hoffentlich mögliche – verstehen, die neben vielen anderen möglichen Auslegungen steht. Der Streit ist dann zu füh-

ren zwischen möglichen und unmöglichen Auslegungen. Anders formuliert, es geht um Vielfalt ohne Beliebigkeit.

Noch einmal zurück zu der Frage: Wer ist der wirkliche Jesus? Ich hatte zu Anfang in Fortführung einer Aussage Martin Käblers gesagt: Der wirkliche Jesus ist der in den Evangelien als wirkend und leidend dargestellte und durch diese Darstellungen zur Wirkung kommende Jesus. Aber nun ist Jesus in der Geschichte der Kirche immer wieder auch auf höchst fragwürdige Weise zur Wirkung gekommen. Das weist auf die hohe Verantwortung der die Texte Auslegenden hin. Sie müssen den vorher genannten Traditionsbruch mitbedenken, dass im innerjüdischen Kontext entstandene Schriften ab dem 2. Jahrhundert von einer mehr und mehr nicht mehr jüdisch bestimmten Gemeinschaft gebraucht wurden, die ihre eigene Identität im Gegenüber und im Gegensatz zum Judentum bestimmte. Und so wurden polemische Partien in ursprünglich innerjüdischen Auseinandersetzungen zu scharfen judenfeindlichen Waffen, die Jesus zum Judenfeind machten. Dass er nicht mehr in dieser Weise zur Wirkung komme, dazu kann helfen, nicht nur die Jüdischkeit Jesu, sondern auch die der Evangelien wahrzunehmen. Als die ursprünglichen Zeugnisse über Jesus bleiben sie der Maßstab, an den wir im Fragen nach Jesus zurückgebunden sind. Wir haben Jesus nicht anders als im Wort, in den Wörtern der Evangelien. Wer Jesus wirklich ist, muss daher im Hören aufs Wort und die Wörter, auf das Wort in den Wörtern immer wieder neu entdeckt und erfahren werden. Es lässt sich nicht ein für alle Male festhalten. Die immer wieder neu zu stellende und zu beantwortende Frage ist nicht, wer Jesus wirklich war, sondern wie er jeweils durch verantwortungsvolle Auslegung – in all ihren Formen – zur Wirkung kommt und so wirklich wird. Das aber heißt dann auch, dass dieses Hören im Diskurs damit geschehen muss, was andere vor uns gehört haben und zeitgenössisch mit uns hören. Und so ist das selbst im Hören Entdeckte in den in dieser Weltzeit nicht endenden Diskurs einzubringen. Dass das seit Jesu Tod und dem Zeugnis von seiner Auferweckung nicht anders war, zeigt gerade auch unsere kanonische Grundlage in dieser Frage, dass es nämlich vier so unterschiedliche und nicht harmonisierbare Evangelien gibt. Die Nötigung zum Diskurs ist so von vornherein gegeben.

Das ist nicht mit Bedauern zur Kenntnis zu nehmen, sondern als ein großer Gewinn anzusehen.

Ich bespreche die Evangelien in ihrer kanonischen Reihenfolge. Damit mache ich selbstverständlich keine Aussage darüber, in welcher Reihenfolge sie entstanden sind. Ich gestehe auch, dass ich das schlicht nicht weiß. Relativ sicher bin ich mir nur, dass sie alle vier in der Zeit nach dem jüdisch-römischen Krieg, aber keins von ihnen unmittelbar nach 70 und vor dem Ende des 1. Jahrhunderts verfasst worden sind. Über die mit dieser Zeit gegebenen gemeinsamen Entstehungsbedingungen wie auch darüber, dass diese vier Evangelien kanonisiert wurden, wird im Schlussteil dieses Buches zu reden sein. In der deutschen Forschung gilt seit etwa 150 Jahren weitgehend die sogenannte Zwei-Quellen-Hypothese als gesichert. Nach ihr hat Markus das älteste Evangelium geschrieben, das von Matthäus und Lukas unabhängig voneinander benutzt wurde. Darüber hinaus hätte beiden eine weitere Quelle zur Verfügung gestanden, die aus dem ihnen gemeinsamen Text, der über das Markusevangelium hinausgeht, rekonstruiert werden muss. Sie nennt man aufgrund ihres vorwiegenden Stoffes Spruchquelle oder Logienquelle. Von allen Theorien, die bisher über das literarische Verhältnis der ersten drei im Kanon stehenden Evangelien zueinander vorgelegt wurden, vermag diese Hypothese die meisten beobachtbaren Textphänomene zu erklären – aber eben nicht alle. Man braucht Zusatzthesen, die die Ausgangshypothese schwächen. Das lässt mich von ihr Abstand nehmen. Wer mit ihr arbeitet, sollte sich dessen bewusst sein, dass es nur eine Hypothese ist, und nicht so tun, als handle es sich um eine gesicherte Tatsache. Auch die Annahme, das Johannesevangelium sei als letztes geschrieben, und die oft damit verbundene weitere, dessen Verfasser habe die drei anderen Evangelien gekannt und benutzt, können nur als Hypothesen gebraucht werden. Die erste dieser Annahmen kann zutreffen, muss aber nicht; die zweite halte ich für unwahrscheinlich. Für die Auslegung der vier kanonischen Evangelien ist es jedoch auch keineswegs erforderlich, eine Theorie über ihr Verhältnis zueinander in Anschlag zu bringen. Ihre Texte liegen vor und können, um das besondere Profil eines jeden Evangeliums herauszustellen, gewinnbringend miteinander verglichen werden.

I.

Der Weltherrscher als Lehrer der Gerechtigkeit und als Richter

Jesus im Evangelium nach Matthäus

1. Der Rahmen: Anfang und Schluss des Evangeliums

Der Evangelist Matthäus stellt Jesus betont in die Geschichte seines jüdischen Volkes und bringt dabei doch zugleich eine Perspektive für die Völkerwelt ein. Dieser Doppelaspekt zeigt sich bereits im ersten Abschnitt des Evangeliums und wird in seinem letzten noch einmal aufgenommen. Er bildet einen Rahmen um das ganze Werk, der zu Beginn die Dimension vorgibt, in der die Geschichte Jesu verstanden werden kann und soll, und der am Schluss die durch den Tod scheinbar abgeschlossene Geschichte Jesu auf die Völkerwelt hin öffnet, die schon am Anfang in den Blick gekommen war. Deshalb seien zunächst der erste und letzte Abschnitt des Evangeliums betrachtet.

Die Geschichte Jesu in der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel

Das Matthäusevangelium beginnt mit einem prädikatlosen Satz, gleichsam einer Überschrift: »Buch der Geschichte Jesu, des Gesalbten, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams« (1,1). Die Wendung »Buch der Geschichte« nimmt den Beginn von 1. Mose 5,1 auf, der einzigen Stelle der jüdischen Bibel, an der sich diese Wendung findet: »Das ist das Buch

der Geschichte des Menschen.« Das hier mit »Geschichte« übersetzte Wort hat im Griechischen neben anderen die Bedeutung »(Er-)Zeugung«, »Geburt«. Im hebräischen Text steht das entsprechende Wort im Plural: »Zeugungen«, »Geburten«. Geschichte ist hier verstanden als die Abfolge von Generationen, und so wird anschließend in 1. Mose 5 die Generationenfolge vom ersten Menschen, der nicht mit Namen benannt, von dem schlicht als »Mensch« geredet wird – *adám* ist im Hebräischen kein Name –, bis zu Noah aufgezählt. Entsprechend bietet auch Matthäus anschließend eine Generationenfolge im selben Stil. Mit dieser Einspielung von 1. Mose 5 lässt er also gleich mit den ersten Worten seines Evangeliums einen weltweiten Horizont aufscheinen. Allerdings will er keine Menschheitsgeschichte darstellen; an sie erinnert er hiermit nur. Es geht ihm um die Geschichte eines einzigen Menschen, den er nach rückwärts in die Geschichte seines Volkes hineinstellt.

Den benennt er anschließend mit dessen Namen: Jesus. Das ist die gräzisierte Form des hebräischen Namens *j^ehoschúa* (Josua). Das zugrunde liegende Verb, hier verbunden mit der Kurzform des Gottesnamens, hat die Bedeutungen »befreien«, »retten«, »helfen«. So ergibt sich für den Namen: »Der Ewige ist Befreiung/Rettung/Hilfe« (»Gotthilf«), ein im Judentum der Zeit häufig gegebener Name. Der Jesus, um den es hier gehen soll, wird dann dreifach näher gekennzeichnet, zunächst als »Gesalbter«.

Das an dieser Stelle stehende griechische Wort *christós* wird in den meisten Übersetzungen nicht übersetzt, sondern mit »Christus« wiedergegeben und so als Name verstanden. Die Stellen Johannes 1,41; 4,25 zeigen, dass das griechische *christós* Übersetzung des aramäischen *m^eschichá* (gräzisiert: *messias*; hebräisch: *maschíach*) ist: »Gesalbter«. Da es im griechischen Kulturbereich – anders als im Judentum – keine Gesalbten-tradition gab, wurde dieser Begriff von Außenstehenden nicht als Titel, sondern – vor allem in der Zusammenstellung mit »Jesus« – als Name verstanden. Letzteres lag umso näher, da der Vokal *eta* schon damals wie im heutigen Griechisch mit *i* ausgesprochen wurde und so das Wort *chrestós* (»nützlich«), das auch als

Name gebraucht wurde, *christós* lautete. Dass aber Mitglieder der auf Jesus bezogenen Gemeinschaft im 1. Jahrhundert, bei denen es sich um Jüdinnen und Juden handelte sowie um »Gottesverehrende«, also mit dem Judentum sympathisierende und deshalb sozusagen jüdisch gebildete Menschen, bei *christós* nicht an die Bedeutung dieses Wortes gedacht, sondern es als Namen missverstanden hätten, ist hochgradig unwahrscheinlich. Und diejenigen Hinzukommenden, die nicht vorher schon im Kontext von Synagogen gestanden hatten, mussten viel Jüdisches kennenlernen, vor allem die jüdische Bibel, um überhaupt etwas zu verstehen – nicht zuletzt, was es denn bedeutet, dass Jesus »der Gesalbte«, der Messias, ist.

Gesalbt wurden in Israel nach der biblisch-jüdischen Tradition Könige, Propheten und Priester. Dass Jesus hier als königlicher Gesalbter im Blick ist, wird sofort daran deutlich, dass Matthäus ihn anschließend als »Sohn Davids« bezeichnet. David gilt als der ideale König. Auf einen König wie ihn geht die Hoffnung, einen König, der seinem Volk aufhilft, es aus der Hand seiner feindlichen Bedränger befreit, Recht und Gerechtigkeit im Land herstellt und für die eintritt, denen es schlecht geht.

Schließlich nennt Matthäus Jesus am Schluss des ersten Satzes »Sohn Abrahams«. Und mit Abraham setzt dann auch die anschließende Generationenfolge ein. Über viele Glieder, unter denen David als »der König« hervorgehoben wird (1,6), führt sie auf Jesus als »den Gesalbten« (1,16). Abraham, David und »der Gesalbte« stehen danach gleich wieder zusammen in dem die Generationenfolge abschließenden Satz (1,17). Mit Abraham beginnt in der Bibel die besondere Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel (1. Mose 12,1), nachdem vorher in den Kapiteln 1–11 von der Schöpfung an die gesamte Menschheit im Blick war. Jetzt richtet sich das Augenmerk auf eine einzige Person und ihre Nachkommenschaft in bestimmter Linie. Hier liegt also ein entscheidender Punkt in der biblischen Darstellung vor, eine Nahtstelle: Gott ist der Schöpfer von Himmel und Erde; er ist Gott aller Menschen. Aber von nun an macht er sich kenntlich als »der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs« (2. Mose 3,6). Die hier genannten Namen stehen für die Bundesgeschichte

Gottes mit seinem Volk. »Israel« ist der Ehrenname, der jedoch erst Jakob gegeben wird (1. Mose 32,29), der nach der biblischen Konstruktion ein Enkel Abrahams ist. Erst alle Nachkommen Jakobs sind »Israeliten«, nicht aber alle Nachkommen Abrahams. Abraham ist nicht nur der Vater Isaaks, sondern war zuvor schon Vater Ismaels (1. Mose 16) und ist danach Vater der Söhne der Ketura und der Kinder von Nebenfrauen (1. Mose 25,1–6). So wird Abraham auch »Vater vieler Völker« genannt (1. Mose 17,4–5). Die Völker kommen schon da in den Blick – und zwar in einer bezeichnenden Weise –, wo Gott erstmals zu Abraham spricht. Er verspricht ihm, ihn zu einem großen Volk zu machen, ihn zu segnen und seinen Namen großzumachen, und fordert ihn auf, selbst zum Segen zu werden. Im Blick auf diese Aufforderung verheißt Gott: *»Ich will segnen, die dich segnen; die dich erniedrigen, verfluche ich. In dir sollen sich segnen lassen alle Völker der Erde«* (1. Mose 12,2–3). Das Ergehen der Völker der Welt, ob sie von Gott gesegnet oder von ihm verflucht werden, wird an ihr Verhalten gegenüber Abraham gebunden, und Abraham steht hier, wie die weitere Erzählung der jüdischen Bibel zeigt, für Israel. Gott als Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs macht sein Verhalten gegenüber den Völkern von deren Verhalten gegenüber Israel abhängig. So kommen Universalität und Partikularität zusammen.

Schon mit dem ersten Satz, mit der Überschrift des Evangeliums, wird Jesus also betont in die Geschichte seines Volkes Israel hineingestellt und als aus dieser Geschichte hervorgehender königlicher Gesalbter herausgestellt. Aber zugleich wird angedeutet, dass er auch Bedeutung für die Völker der Welt gewinnen wird. Diese Doppelheit begegnet gleich wieder im anschließenden Stammbaum. Er ist vor allem charakterisiert durch seinen im Wesentlichen gleich bleibenden Fluss der Aufzählung im Schema: A erzeugte B und B erzeugte C und C erzeugte usw. Das unmittelbare Vorbild findet sich in Rut 4,18–22, einem Stammbaum von Perez bis David, den Matthäus im Ganzen übernimmt. Er beginnt mit den Ervätern Abraham, Isaak und Jakob und führt die Generationenfolge durch bis auf Jesus. Er verortet mit dieser Konstruktion Jesus in bestimmter Linie in der Geschichte des Volkes Israel, die in ihrer Partikularität

ausgezeichnet ist durch die konkret erwählende Gnade Gottes. Die Namen dieser Linie entnimmt er seiner Bibel, außer der genannten Stelle im Buch Rut vor allem dem 2. und 3. Kapitel des 1. Chronikbuches. Keine diesbezüglichen Informationen bietet die Bibel für die Zeit nach Serubabel. Woher Matthäus die darauffolgenden neun Namen bis zum Großvater Jesu hat, lässt sich nicht erschließen. Es geht dabei nicht um bloße Namen. Die angeführten Namen stehen für eine Kurzfassung der Geschichte Israels. Mit den Namen werden auch die Geschichten in Erinnerung gerufen, die mit ihnen in der Bibel verbunden sind. An was Matthäus bei den Namen dachte, die er nicht mehr der Bibel entnehmen konnte, und welche Vorstellungen diese Namen bei den sein Evangelium Lesenden und Hörenden hervorgerufen haben mögen, wissen wir nicht. Mit dem Bezug auf die Bibel ist jedenfalls immer auch gegeben, dass es sich bei dieser Geschichte mit ihren vielfältigen Geschichten um eine Geschichte des Mitseins Gottes handelt. Und dieses Mitsein Gottes gilt dann auch für den, auf den die hier dargestellte Linie hinführt.

Der Fluss der Aufzählung ist an zwei Stellen unterbrochen, wodurch Matthäus Zäsuren kenntlich macht. An der ersten Stelle tut er es dadurch, dass er David ausdrücklich als »den König« bezeichnet (1,6), obwohl es sich bei den folgenden vierzehn Personen ebenfalls um Könige handelt. An der zweiten Stelle nennt er zweimal die babylonische Verbannung (1,11–12). Sie stellte die Fortexistenz nicht nur der davidischen Linie, sondern des ganzen Volkes in Frage, eine Zeit größter Gefährdung, die sich dann aber auch als eine Zeit der Bewahrung erwies. Das dürfte es veranlasst haben, dass nicht nur formuliert wird: »Joschija erzeugte den Jojachin während der Verbannung nach Babylon«, sondern dass zu dem einen mit Namen Genannten hinzugefügt wird: »und seine Brüder«. Das ist umso auffälliger, als nach 1. Chronik 3,15–16 Jojachin nur einen Bruder hatte. Den in der dortigen Generationenfolge unmittelbar vorher mit drei Brüdern genannten Jojakim lässt Matthäus aus. Wahrscheinlich fasst er ihn bewusst mit »Jojachin und seinen Brüdern« zusammen. Er betont damit die geschichtliche Kontinuität des ganzen Volkes und nicht nur eine in dieser Geschichte und von ihr isolierbare einzelne genealogische

Linie. Mit Jojachin setzt dann der Fluss der Aufzählung wieder neu ein: »Nach der Verbannung nach Babylon erzeugte Jojachin [...].«

»Brüder« hatte Matthäus schon früher angeführt: »Jakob erzeugte den Juda und seine Brüder« (1,2). Mit der Wendung »Juda und seine Brüder« wird das Zwölfstämmevolk Israel als Ganzes in den Blick gerückt und so an die damit verbundenen Geschichten erinnert, Geschichten von Gefährdung, von Rettung und Bewahrung. Die Hervorhebung Judas ist gewiss darin begründet, dass von ihm die genealogische Linie auf David hinführt. Aber dass sie so konstruiert wurde, hängt mit den Geschichten über »Juda und seine Brüder« zusammen. In ihrem Verlauf ändert sich Juda. Er ist es, der den Vorschlag macht, Josef, den Liebling des Vaters Jakob, an die nach Ägypten ziehende Karawane zu verkaufen (1. Mose 37,23–27). Er ist es, der seiner Schwiegertochter Tamar den dritten Sohn für die Schwagerpflicht verweigert, nachdem zwei Söhne gestorben sind. Als sie mit List von Juda selbst schwanger geworden ist, erkennt er, dass sie im Verhältnis zu ihm gerecht gehandelt, er dagegen sich unsolidarisch verhalten hat (1. Mose 38). Und so ist er es dann, der sich beim Vater für den jüngsten Sohn Benjamin verbürgt (1. Mose 43,9) und dann auch bereit ist, sich an dessen Stelle versklaven zu lassen (1. Mose 44,18–34). Und so ist er es auch, dem im Segen des Vaters Jakob über seine Söhne verheißt wird, dass von ihm »das Zepter nicht weichen wird« (1. Mose 49,10). Das alles klingt bei der Wendung »Juda und seine Brüder« für mit der Bibel Vertraute an.

Auffällig sind sodann die in das Schema »A erzeugte B« durch »mit X« integrierten vier Frauen. Mit ihnen kommt als ein Aspekt schon im Stammbaum Jesu die Völkerwelt in den Blick. Denn von ihnen ist Rut Moabiterin (Rut 1,4), Rahab aus Jericho Kanaanäerin (Josua 2). Über die Volkszugehörigkeit Tamars sagt die Bibel nichts (1. Mose 38). In Teilen der jüdischen Tradition gilt sie als Nichtjüdin. So stammt sie nach Philon von Alexandria »aus dem palästinischen (= philistäischen) Syrien« (Über die Tugenden 221). Die als Mutter Salomos gemeinte Batseba wird nicht mit Namen genannt, sondern als »die Frau des Urija« bezeichnet. Urija aber wird gekennzeichnet als »der Hethiter« (2. Samuel 11,4.6.17). Mit

den hier Genannten werden jedoch auch die mit ihnen verknüpften Geschichten eingeschrieben. Auf die Geschichte Tamars wurde schon zu Juda hingewiesen. Veranlasst durch Judas Weigerung, ihr als zweimal kinderlos Verwitweter den dritten Sohn zu geben, handelt sie nicht gerade im üblichen Rahmen, indem sie sich als Prostituierte ausgibt und von Juda schwängern lässt. Sie trägt damit zur Konsolidierung des Zwölfstämmevolkes Israel in der Phase seiner Konstituierung bei. Darin dürfte es begründet sein, dass als mit ihr Erzeugtem nicht nur Perez genannt wird, über den die genealogische Linie auf David läuft, sondern auch sein Zwilingsbruder Serach. Rahab aus Jericho verhilft Israel dazu, ins Land zu kommen. Die Moabiterin Rut verhält sich auch nach dem Tod ihres Mannes solidarisch zu ihrer israelitischen Schwiegermutter und bekennt sich zu deren Gott und Volk: »Wo du hingehst, will ich hingehen, und wo du bleibst, will ich bleiben. Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott« (Rut 1,16). »Urija, der Hethiter«, ein Soldat Davids, kämpft für Israel. Wenn Menschen aus der Völkerwelt, die durch die auf Jesus bezogene Verkündigung zum Vertrauen auf Israels Gott als den einen Gott gekommen sind, sich in diesen nichtjüdischen Personen im Stammbaum Jesu wiederfinden, werden sie damit auf die besondere Geschichte Israels hingewiesen und in ein Verhältnis der Solidarität zu Gottes Volk Israel gestellt. Es gibt hier keine Bewegung von Israel weg hin zu den Völkern, von der Partikularität zur Universalität unter Aufhebung des Partikularen. Vielmehr wird die universale Völkerwelt in die partikulare Geschichte Israels eingezeichnet. Das aber hält das Recht jedes Partikularen fest und bewahrt es vor der Aufhebung ins Allgemeine und Uniforme. Dementsprechend heißt es in der rabbinischen Tradition innerhalb einer Reihe von Antworten auf die Frage, warum Gott am Anfang nur *einen* Menschen geschaffen habe, in einer von ihnen: »um die Größe des Königs der Könige der Könige, des Heiligen, gesegnet er, anzuzeigen. Wenn nämlich ein Mensch hundert Münzen mit demselben Stempel prägt, sind sie alle einander gleich. Aber der König der Könige der Könige, der Heilige, gesegnet er, prägte jeden Menschen mit dem Stempel des ersten Menschen und doch gleicht kein einziger von ihnen seinem Mitmenschen. Daher

ist jeder und jede Einzelne verpflichtet zu sagen: ›Um meinetwillen wurde die Welt erschaffen‹« (Mischna Sanhedrin 4,5).

Ein Stammbaum Jesu findet sich auch in dem an dritter Stelle im Kanon stehenden Evangelium, der von Jesus ausgehend bis auf »Adam« – den Menschen – zurückgeführt wird und über diesen auf Gott als dessen Schöpfer (Lukas 3,23–38). Versucht man, diese beiden Stammbäume historisch auszuwerten, so lässt sich nichts gewinnen – außer dem sich auch sonst aus den Evangelien ergebenden Tatbestand, dass Jesu Eltern Josef und Mirjam hießen. Die beiden Stammbäume widersprechen sich in großen Teilen und lassen sich nicht miteinander ausgleichen. Schon in dem Teil von Abraham bis David, der an den Angaben im 1. Mosebuch und in Rut 4,18–22 orientiert ist, findet sich eine Abweichung. Gravierender ist, dass Matthäus von David bis Jojachin der Reihe der Könige – zunächst der Könige Gesamtisraels, nach der Teilung der Könige Judas – folgt, dabei aber einige auslässt, während Lukas eine völlig andere Linie von David ausgehen lässt. Von den Namen, die Matthäus nach dem babylonischen Exil anführt, finden sich nur die ersten beiden (Schealtiel und Serubbabel) und die letzten beiden (Josef und Jesus) bei Lukas. Zudem bietet dieser zwischen David und Jesus 41 Namen, Matthäus nur 26. Dabei ist deutlich, dass die Anzahl der Generationen bei Matthäus zu gering ist, um die Zeit vom babylonischen Exil bis Jesus überbrücken zu können. In historischer Hinsicht müssen diese Stammbäume daher als Fiktionen beurteilt werden. Es handelt sich um theologische Konstruktionen, die Jesus von vornherein in die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel hineinstellen. Darin jedoch, dass Jesus in der Tat in diese Geschichte hineingehört, haben sie allerdings auch historisch Recht.

Matthäus ändert das Schema bei seinem letzten Glied, indem er nicht formuliert: Josef erzeugte Jesus mit Mirjam.

In der christlichen Tradition ist es geläufig geworden, die hier gemeinte Frau »Maria« zu nennen. Das ist die gräzisierte Form des hebräischen Namens »Mirjam«, auf Aramäisch »Marjam« ausgesprochen. In den neutestament-

lichen Handschriften finden sich sowohl »Marjam« als auch das gräzisierte »Maria«. Da »Maria«, die Mutter Jesu, in der christlichen Tradition sozusagen völlig christianisiert worden ist und bei diesem Namen kaum jemand an eine junge jüdische Frau denkt, gebe ich ihn mit »Mirjam« wieder.

Während alle anderen innerhalb der Kette als Erzeugte und Erzeugende zweimal genannt werden, wird an Josef als von Jakob Erzeugten angeschlossen: »den Mann Mirjams, mit der Jesus erzeugt wurde« (1,16). Die meisten Übersetzungen geben den Relativsatz so wieder: »von der Jesus geboren wurde«, was möglich ist. Das hier gebrauchte griechische Verb – wie auch das entsprechende hebräische – kann auf beide Geschlechter bezogen werden, wäre also im Deutschen im Blick auf Männer mit »zeugen« und im Blick auf Frauen mit »gebären« zu übersetzen. Deshalb wird die auf Mirjam bezogene passive Form am Schluss des Stammbaums in deutschen Bibeln mit »geboren werden« wiedergegeben. Eine passive Form dieses Verbs begegnet auch im nächsten Abschnitt, wiederum auf Mirjam bezogen (1,20). Dort aber ist die Wiedergabe mit »geboren werden« nicht möglich. An beiden Stellen ist auch klar, dass nicht Josef als Zeugender gedacht ist, sonst hätte das Schema nicht geändert werden müssen. Als Versuch einer Übersetzung des Verbs in diesem Zusammenhang, die nicht geschlechtsspezifisch ist und so auch noch andere Möglichkeiten offenlässt, wird hier das Wort »erzeugen« gebraucht. In der passiven Formulierung gilt Gott als logisches Subjekt, selbstverständlich nicht in der Weise, dass er wie griechische Götter die Rolle des Mannes einnehmen würde. Mirjams Schwangerschaft wird vielmehr als Wunder von Gott her verstanden. So sagt ein Bote Gottes dem Josef im Traum über seine Frau Mirjam: »Was in ihr erzeugt worden ist, geschah kraft des heiligen Geistes« (1,20). Der Akzent liegt hier nicht auf der Jungfräulichkeit Mirjams, sondern auf Gott als dem eigentlichen Urheber, wobei in Anschlag zu bringen ist, dass im antiken Kontext anders als heute eine Jungfrauengeburt nicht außerhalb jeder Plausibilität liegt und dass im jüdischen Kontext Gott als Schöpfer bei jeder Zeugung und Geburt als mitbeteiligt gilt – als derjenige, der Leben gibt. Wörtlich übersetzt lautet

die dem Josef gegebene Botschaft: »Das in ihr Erzeugte ist vom heiligen Geist.« Dabei ist der heilige Geist nicht an der Stelle des Mannes gedacht, was sich schon daran zeigt, dass »Geist« im Griechischen neutrisch ist, im Hebräischen feminin.

Dass Josef nicht der leibliche Vater Jesu ist, tritt im nächsten Abschnitt noch stärker hervor, wenn es von der mit ihm verlobten Mirjam heißt, sie sei schwanger gewesen, bevor sie zusammengekommen seien, worauf Josef sie aus der Ehe entlassen wollte, ohne das Aufsehen einer öffentlichen Bezeichnung des Ehebruchs zu erregen. Im Traum erhält er von einem himmlischen Boten Aufklärung, wie es sich mit der Schwangerschaft Mirjams verhalte. Er solle sich nicht scheuen, sie mit dem Kind als seine Frau anzunehmen (1,18–20). Er wird von diesem Boten ausdrücklich als »Sohn Davids« angeredet. Indem dieser Sohn Davids sich an dessen Aufforderung hält, macht er das Kind Mirjams auch zu seinem und damit auch Jesus zum »Sohn Davids«.

Einen Verstehenshintergrund für die dargestellte Besonderheit, wie Jesus zur Welt kommt, bilden biblische Geburtsgeschichten, in denen von einem schöpferischen Eingreifen Gottes geredet wird, was jeweils zur Geburt eines besonderen Menschen führt. Vor allem ist an die Geburtsgeschichte Simsons zu erinnern (Richter 13,2–24). Sie erzählt von der unfruchtbaren Frau eines Manoach, der ein Bote des Ewigen erscheint und ihr sagt: *»Pass auf! Du bist unfruchtbar, hast nicht geboren. Aber du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären. Von jetzt an hüte dich, dass du weder Wein noch Bier trinkst, noch irgendetwas Unreines isst. Ja, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären: Ihm soll kein Schermesser aufs Haupt kommen. Denn von Mutterleib an wird der Junge ein Geweihter Gottes sein. Er wird damit anfangen, Israel aus der Hand der Philister zu befreien«* (Richter 13,3–5). Im Folgenden wird nicht gesagt, dass Manoach und seine Frau zusammengekommen seien. Der Text kann so verstanden werden, dass das selbstverständlich vorausgesetzt ist. In jedem Fall sind Zeugung und Geburt Simsons als Wunder von Gott her verstanden. Es sei noch einmal betont, dass in dem matthäischen Text der Geist nicht als Medium der Befruchtung in

Analogie zum männlichen Samen gedacht ist. Der heilige Geist steht hier für Gottes schöpferische Macht, die Jesu Geburt als Wunder Gottes begreifen lässt. Die Aufnahme des Motivs der Jungfrauengeburt, das nicht Einmaligkeit, wohl aber Besonderheit und Größe betont, stellt Jesu Zeugung und Geburt in den Zusammenhang des besonderen Handelns Gottes, wie es sich in den Geschichten der Bibel über die Ankündigung der Geburt besonders hervorgehobener Menschen zeigt. Ein Bezug auf die Geburtsgeschichte Simsons ergibt sich auch von daher, wie der himmlische Bote den Namen Jesus deutet, den Josef dem Kind Mirjams geben soll: »Denn er wird sein Volk von ihren Sünden befreien« (1,21). Für Simson war angekündigt worden: »*Er wird damit anfangen, Israel aus der Hand der Philister zu befreien*« (Richter 13,5). In die Hand der Philister aber hatte Gott die Israeliten gegeben, weil sie fortwährend taten, »*was böse ist in den Augen des Ewigen*« (Richter 13,1).

Indem schon der Umstand, wie Jesus zur Welt kommt, als Wunder von Gott her geschildert wird, will Matthäus von vornherein deutlich machen, dass im Leben Jesu, seinem Handeln und Erleiden, Gott zu Wort und Wirkung kommt. Diese Intention wird dadurch entschieden verstärkt, dass Matthäus in diesem Abschnitt zum ersten Mal ein ausdrückliches Zitat aus seiner Bibel bringt und betont mit einer Wendung einführt, die sich so oder ähnlich noch weitere zwölf Mal in seinem Evangelium findet. Sie lautet an dieser Stelle: »Das alles aber ist geschehen, sodass ausgeführt wurde, was vom Ewigen durch den Propheten gesagt worden ist« (1,22).

Alle gängigen deutschen Übersetzungen sprechen an dieser und den entsprechenden Stellen davon, dass das, was als Schriftwort angeführt wird, »erfüllt« worden oder »in Erfüllung gegangen« sei. So zu übersetzen ist jedoch problematisch. Einmal verbindet sich in diesem Zusammenhang mit dem Gebrauch von »erfüllen« das in der Christentumsgeschichte schon früh beliebt und dominant gewordene Schema von »Verheißung und Erfüllung«. Dieses Schema reduziert das Alte Testament auf eine Funktion für das Neue und lässt es in diesem aufgehoben sein. Demgegenüber ist zu

fragen: Was von den großen messianischen Verheißungen der jüdischen Bibel ist denn tatsächlich »erfüllt« worden? In der auf Jesus bezogenen Gemeinschaft und danach in der aus ihr im 2. Jahrhundert hervorgegangenen christlichen Kirche sind in der Geschichte, die weiterlief, als wäre nichts geschehen, immer nur fragmentarische Erfahrungen des Erhofften gemacht worden. »Erfüllt« wurde, dass zwar nicht *die* Völker der Welt, aber doch immerhin zahlreiche Menschen aus der Völkerwelt zum Glauben an den in der Bibel bezeugten Gott Israels als den einen Gott gekommen sind. Damit finden sie sich nicht in einer *Erfüllungsgeschichte* vor, sondern zusammen mit Israel, mit dem Judentum, in einer *Hoffnungsgeschichte*.

Sodann ist zwar einzuräumen, dass rein sprachlich eine Form von »erfüllen« die nächstliegende deutsche Übersetzung des hier gebrauchten griechischen Verbs ist. Aber es ist zu beachten, dass sich bei Matthäus immer wieder hebräischer Sprachhintergrund zeigt. Die Formulierung, dass etwas »erfüllt« bzw. »ausgeführt wird, was (durch den Propheten) gesagt ist«, entspricht sehr genau einer Wendung, die im rabbinischen Schrifttum weit über vierhundertmal begegnet: »Da wurde ausgeführt, was gesagt ist«, worauf ein biblisches Zitat folgt. Das hier gebrauchte Verb ist die Intensivform des Wortes »stehen« und hat von daher als mögliche Bedeutungen: »aufrichten«, »zustande bringen«, »verwirklichen«, »ausführen«, »bestätigen«. In deutschen Übersetzungen rabbinischer Texte wird es innerhalb der angeführten Wendung an einigen Stellen auch mit »erfüllen« wiedergegeben. Diese Wendung kann gebraucht werden, um ein erwünschtes Verhalten zu unterstreichen. So wird von den Schulen Schammajs und Hillels erzählt, dass sie trotz ihrer Auseinandersetzungen untereinander heirateten. »Das lehrt dich, dass sie Liebe und Freundschaft untereinander pflegten, sodass ausgeführt wurde, was gesagt ist (Sacharja 8,19): *Liebt die Verlässlichkeit und den Frieden!*« (babylonischer Talmud, Jevamot 14b). Steht diese Wendung im Zusammenhang ethischen Verhaltens, stellt sie heraus, was der Wille Gottes ist, und ermuntert indirekt dazu, ihn zu befolgen. Sie wird auch bezogen auf wunderhafte Phänomene beim legendarischen Erzählen. So heißt es, dass »das frevelhafte Königreich«, nämlich Rom, es veranlassete, nach dem Grab des Mose suchen zu lassen. Aber wohin der Suchtrupp

auch geht, das Grab scheint ihm immer an anderer Stelle zu sein: »Da wurde ausgeführt, was gesagt ist (5. Mose 34,6): *Und kein Mensch kannte sein Grab*« (babylonischer Talmud, Sota 13b–14a). In der Nacherzählung von 2. Mose 12,37 wird gesagt, die Entfernung zwischen den beiden Orten Ramses und Sukkot betrage 120 Parasangen (660 km); sie sei von den Israeliten »wie in einem Augenblick« zurückgelegt worden: »Da wurde ausgeführt, was gesagt ist (2. Mose 19,4): *Ich habe euch auf Adlerflügeln getragen usw.*« (Mechilta de Rabbi Jischmael, Bo 14 [Horovitz/Rabin 47–48]). In solchen Zusammenhängen macht diese Wendung mit der Einführung eines Schriftwortes das Wirken Gottes im erzählten Geschehen kenntlich. Sie kann aber auch beim Erzählen von schlimmen Erfahrungen begegnen und hilft dann, diese Erfahrungen zu bewältigen und eine über sie hinausgehende Perspektive anzudeuten. So wird aus der Zeit über die Verfolgungen nach dem zweiten jüdisch-römischen Krieg erzählt: »Nachdem Rabbi Schimon und Rabbi Jischmael hingerichtet worden waren, sagte Rabbi Akiva zu seinen Schülern: ›Bereitet euch auf Unglück vor! Denn wenn Gutes auf unsere Generation kommen sollte, hätte es zuerst niemand sonst bekommen müssen als Rabbi Schimon und Rabbi Jischmael. Aber offenbar und bekannt ist es vor dem, der sprach und es ward die Welt, dass großes Unglück über unsere Generation kommen wird; und so hat er diese aus unserer Mitte weggenommen, sodass ausgeführt wurde, was gesagt ist (Jesaja 57,1): *Der Gerechte geht verloren; und da ist niemand, der es sich zu Herzen nähme. Freundlich Gesonnene werden dahingerafft und niemand bemerkt es.* Und es heißt (Jesaja 57,2): *Frieden wird kommen; sie werden auf ihren Lagern ruhen: wer seinen geraden Weg geht.* Und am Ende (Jesaja 57,3): *Aber ihr, kommt heran, der Wahrsagerin Kinder, Nachkommen von Ehebrechern und Huren!*« (Mechilta de Rabbi Jischmael, Mischpatim 18 [Horovitz/Rabin 313]). Hier wird auch die Erfahrung tödlicher Gewalt mit Gott in Verbindung gebracht. Die einführende Rede Akivas nimmt sie zusammen mit dem ersten Zitat sozusagen aus Gottes Hand an. Aber gerade damit wird der tödlichen Gewalt nicht das letzte Wort gelassen. Mit dem zweiten Zitat wird deren Opfern die Perspektive eröffnet, dass Gott ihnen Frieden, Wohlergehen geben wird. Zugleich werden damit diejenigen, die noch in der Gefahr schlimmer Er-

fahrungen stehen, ermutigt, den »geraden Weg« weiterzugehen und sich nicht unterkriegen zu lassen. Schließlich betont das dritte Zitat, dass es für die Täter nicht mit ihren Untaten getan ist; sie werden zur Rechenschaft gezogen werden.

Die Aussage, dass durch das von Matthäus erzählte Geschehen über die Ankündigung der Geburt Jesu ausgeführt wurde, was in einer Schriftstelle gesagt wird, hat eine gewisse Entsprechung in einer rabbinischen Auslegung über die Ankündigung der Geburt Simsons und dessen besondere Lebensweise als eines Geweihten Gottes von Mutterleib an (Richter 13,5). Dort wird gefragt: »Was bedeutet es, dass es heißt: *von Mutterleib an?*« Unmittelbar anschließend folgt als Antwort: »Da wurde ausgeführt, was gesagt ist (Jeremia 1,5): *Bevor ich dich bildete im Mutterleib, kannte ich dich*« (B^midbar Rabba 10,5 [Wilna 37b]). Damit wird das Mitsein Gottes in der Geschichte Simsons von Anfang an zum Ausdruck gebracht. Entsprechend findet Matthäus die Besonderheit der Geburt Jesu in der Schrift. Der in ihr bezeugte Gott ist schon dabei gegenwärtig und wirksam, wie Jesus zur Welt kommt. Dafür greift Matthäus die griechische Übersetzung von Jesaja 7,14 auf, die aus der »jungen Frau« des hebräischen Textes eine »Jungfrau« gemacht hat: »*Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären und man wird seinen Namen Emmanuel nennen*, d.h. übersetzt: Mit uns ist Gott« (1,23). Der Bibeltext gewinnt in diesem Bezug die Funktion, schon bei der Art und Weise, wie Jesus auf die Welt gekommen ist, Gott als das entscheidend wirkende Subjekt herauszustellen. Und dieses Wirken hat seinen Zielpunkt in dem hier genannten Namen: Emmanuel. Dieser Name wird im Zusammenhang des Evangeliums geradezu zu einer Umschreibung Jesu. Aber dieser Name kennzeichnet ja zugleich auch die in den Namen des Stammbaums komprimiert zusammengefasste Geschichte Israels. Es ist das eine Geschichte, die Gott in seinem Handeln gegenüber seinem Volk als einen rettenden, richtenden und sich erbarmenden und mit all dem als einen zurechtbringenden Gott erweist, als Gott mit seinem Volk. Und als eben dieser Gott – das zeigt der Anfang des Evangeliums – wird er durch Jesus

als seinen Gesalbten wirken. Das stellt auch gleich die Fortsetzung über die Geburt Jesu und seinen Lebensanfang dadurch betont heraus, dass hier jede der vier Stationen mit einem Schriftzitat verbunden wird, drei davon eingeführt mit der Wendung, dass damit »ausgeführt wurde, was gesagt ist« (2,5–6.15.18.23).

Den im Namen Emmanuel enthaltenen Zuspruch: »Mit uns ist Gott« vernimmt die Gemeinde, die das von Jesus kündende Evangelium liest und hört: Menschen aus Israel, aber auch Menschen aus der Völkerwelt. Beide kommen in diesem Anfang des Evangeliums in den Blick. Dabei liegt der Ton hier deutlich auf dem Volk Israel. In dessen Geschichte von Anfang an ist Jesus eingebunden. Innerhalb ihrer wird er herausgestellt als von David herkommender und ihm entsprechender königlicher Gesalbter. Das weist ihm deutlich eine Funktion in Bezug auf sein Volk zu. Zugleich aber deutet Matthäus durch bestimmte biblische Aufnahmen an, dass dieser Gesalbte über Israel hinaus in die Völkerwelt hinein wirksam werden wird.

Das Lernen der Völker in der Geschichte Jesu als Ziel

Am Beginn der letzten Szene des Matthäusevangeliums (28,16–20) heißt es: »Die elf Schüler gingen nach Galiläa zu dem Berg, den ihnen Jesus angewiesen hatte.« Hier wird ausgeführt, was am Beginn des Kapitels vorbereitet wurde. Bei Matthäus sind es zwei Frauen, Mirjam aus Magdala und »die andere Mirjam«, die am ersten Wochentag nach der Hinrichtung Jesu zu seinem Grab gehen. Sie erleben einen vom Himmel kommenden Boten Gottes, der den Stein vom Eingang des Grabes wälzt, sich darauf setzt und ihnen die Botschaft mitteilt, Jesus sei nicht an diesem Ort, sondern aufgeweckt worden. Er fordert sie auf, das seinen Schülern zu übermitteln und ihnen weiterzusagen, er ginge ihnen voran nach Galiläa, wo sie ihn sehen würden (28,1–7). Als die Frauen vom Grab weggehen, um das seinen Schülern zu vermelden, begegnet ihnen Jesus selbst und wiederholt ihnen gegenüber seinerseits eben das, wozu der himmlische Bote

sie aufgefordert hatte, »meinen Brüdern« zu sagen (28,8–10). Beide Male ist damit an die Ankündigung erinnert, die Jesus seinen Schülern während des Ganges vom Pessachmahl nach Getsemani gegeben hatte, dass sie alle noch in dieser Nacht von ihm abfallen und fliehen würden. »Nachdem ich jedoch aufgeweckt worden bin, werde ich euch nach Galiläa vorangehen« (26,31–32). Dass die Frauen den Auftrag ausgeführt haben, wird nicht eigens erzählt, sondern vorausgesetzt. Jedenfalls brechen die Schüler nach Galiläa auf, genauer »zu dem Berg, den ihnen Jesus angewiesen hatte«. Davon war weder im doppelten Auftrag an die Frauen noch an einer früheren Stelle im Evangelium gegenüber den Schülern die Rede, wohl aber mehr als einmal von »dem Berg«, auf den Jesus stieg. So ist dessen Erwähnung ein Signal an die das Evangelium Lesenden und Hörenden, sich an diese Stellen zu erinnern. Darauf wird im nächsten Abschnitt einzugehen sein.

»Die elf Schüler« machen sich also nach Galiläa auf. Eigentlich müssten es zwölf sein. Aber einer, Judas, ist nicht mehr dabei. Auf alle Fälle aber werden wiederum die das Evangelium Lesenden und Hörenden erinnert. Sie müssen bei der Erwähnung der *elf* Schüler an die *zwölf* denken und die *Zwölf* ist keine zufällige Zahl. Sie steht für die zwölf Stämme Israels, wie besonders die Verheißung an die *Zwölf* deutlich macht, dass sie auf zwölf Thronen sitzen und über die zwölf Stämme Israels Recht sprechen werden, wenn Jesus als der von Gott beauftragte endzeitliche Richter auf seinem glanzvollen Thron Platz nehmen wird (19,28). Die so gezählten Schüler Jesu repräsentieren also das Volk Israel.

»Als sie Jesus erblickten«, den, der doch erst kürzlich an einem römischen Kreuz hingerichtet worden war, reagieren sie sehr widersprüchlich. Zunächst, heißt es, »fielen sie vor ihm nieder«. Wenn ihnen einer, von dessen Tod sie wissen, lebendig begegnet, dann muss Gott, der Schöpfer, seine Finger im Spiel gehabt haben; dann gilt das Niederfallen Gott als dem, der die Toten lebendig macht, der am toten Jesus Leben schaffend gehandelt hat. Aber gleich anschließend heißt es nach der viel wahrscheinlicheren Übersetzung: »Sie zweifelten aber auch« – nicht nur »einige«, nein, alle. Wie kann es denn wahr und wirklich sein, dass ihnen

jemand, der erst vor wenigen Tagen am Kreuz hingerichtet worden ist, lebendig gegenübertritt?! Und zudem: Jesus begegnet ihnen anders als vor seinem Tod. Sie können ihn nicht an die Hand nehmen und anderen zeigen und sagen: »Seht her, hier ist Jesus, unser Messias!« Sie werden anschließend nichts als seine Worte haben, Worte, die er jetzt sagt, und zuvor von ihm gesprochene Worte, auf die er hinweist. Darauf können sie sich einlassen. Und wenn sie dann merken, dass man sich auf diese Worte verlassen kann, wird sich auch immer wieder Gewissheit einstellen, wird der Zweifel überwunden. Mehr sagt Matthäus über das Verhalten der Schüler in dieser letzten Szene seines Evangeliums nicht. Anschließend und abschließend redet allein Jesus; er hat das letzte Wort.

Gegenüber dem Zweifel seiner Schüler tritt Jesus heran; er kommt ihnen entgegen und spricht. Und was für Worte er spricht! »Mir ist alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben.« Das hier für »Macht« gebrauchte griechische Wort *exousía* ist die Entsprechung zu dem lateinischen Wort *potestas*. Das war ein hochpolitisches Wort. Es bezeichnete die Macht des Kaisers in Rom; er übte sie aus und diejenigen, die er mit einem Mandat beauftragt hatte. Und hier stellt sich nun einer hin, einer, der gerade erst ein Opfer dieser kaiserlichen Macht geworden war, und bestreitet dem Kaiser die Macht und beansprucht sie selbst: »Mir ist alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben.« Sie wird nicht nur für den Himmel reklamiert, der nach Heinrich Heines Wintermärchen »den Engeln und den Spatzen« überlassen werden kann, sondern auch für die Erde. Was für ein Anspruch! Was für eine Herausforderung! Nicht der so offensichtlichen Gewalt mit ihren zahlreichen und starken Legionen gehört die Macht, sondern diesem Opfer der Gewalt, weil Gott in dessen Auferweckung sein Schöpferwort gesprochen hat. In der Erzählung von der Herausforderung Jesu durch den Teufel zeigt ihm dieser »alle Königreiche der Welt und ihren Glanz« und sagt ihm: »Das alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mir huldigst« (4,8–9). Jetzt wird von Jesus gesagt, dass er von Gott erhalten habe, was ihm dort der Teufel verheißen und was er abgelehnt hatte: alle Macht. Was ist anders? Wie unterscheiden sich Teufel und Gott? Die Annahme des Angebots des

Teufels wäre die Zustimmung zu imperialer Gewalt gewesen. Hier jedoch wird »alle Macht« vom Opfer dieser Gewalt beansprucht. Luther hat einmal in einer Tischrede zugespitzt gesagt: »Gott wirkt durchs Wort oder überhaupt nicht« (WA Tischreden 3, 672). Was hat Bestand? Vorher im Evangelium sagt Jesus: »Der Himmel und die Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen« (24,35). Nichts als Worte? Ja, nichts als Worte.

Jesus, dem »alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben ist«, fordert seine Schüler auf: »Macht euch daher auf den Weg!« Sie sollen seine Boten unter den Völkern sein. Er schickt hier seine Schüler, die Repräsentanten Israels, zu den anderen Völkern der Welt. Was sollen sie denen gegenüber tun? Die Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache lautet an dieser Stelle: »Lasst alle Völker mitlernen!« Sie entspricht damit sehr genau dem griechischen Text. Und sie entspricht der Sache: Diejenigen, die das tun sollen, sind ja selbst als »Schüler« bezeichnet worden. In der Schule Jesu lernt man offenbar nie aus; da bleibt man immer Schüler, auch wenn man andere lehrt. Und wenn man Schüler bleibt und doch auch Lehrer ist, kann das nur so geschehen, dass man andere mitlernen lässt.

Was sollen die Schüler Jesu die Menschen aus der Völkerwelt lehren? »Alles zu halten, was ich euch geboten habe.« Für diejenigen, die das Matthäusevangelium lesen und hören und die hier an sein Ende gelangt sind, bedeutet das, dass sie nun wieder von vorne anfangen, das Evangelium zu lesen und zu hören. Da erfahren sie, was Jesus seinen Schülern geboten hat, besonders in der Lehre auf dem Berg. Ganz am Schluss des Evangeliums steht die Verheißung: »Seht doch: Alle Tage bin ich bei euch, bis Zeit und Welt vollendet sind.« Eben der wird ihnen beistehen, dem gegen allen Augenschein doch alle Macht gehört. Das weist zurück auf die Benennung Jesu am Anfang des Evangeliums (1,23) als »Emmanuel« (»Mit uns ist Gott«). Mit Jesus ist Gott mit ihnen, der in und durch Jesus wirkt.

Zwischen den beiden Aufforderungen, die Völker mitlernen zu lassen und sie das von Jesus Gebotene zu lehren, steht noch eine weitere: »Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes!« An anderen Stellen im Neuen Testament ist vom Taufen auf den Namen

Jesu die Rede (Apostelgeschichte 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; vgl. Römer 6,3; 1. Korinther 1,13.15). Den Hintergrund dieser Wendung bildet wahrscheinlich ein Aspekt des Bankwesens, dass nämlich auf den Namen jemandes etwas gutgeschrieben wird, die mit Namen genannte Person also eine Gutschrift auf ihr Konto erhält. Wer also auf den Namen Jesu getauft wird, wird sozusagen Jesus aufs Konto geschrieben. Er oder sie gehört damit zu Jesus, ja, gehört Jesus. Die Taufe war von ganz früh an Aufnahme-ritus in die sich an Jesus orientierende Gemeinde, die zunächst und bis ins 2. Jahrhundert hinein eine innerjüdische Gruppe war. Das unterschied diese Jüdinnen und Juden von anderen in Israel, dass sie Jesus zugehörig waren. Das kam in der Taufe zum Ausdruck.

Im letzten Abschnitt des Matthäusevangeliums kommen nun die Menschen aus der Völkerwelt in den Blick, die den einen Gott, den Gott Israels, noch nicht kennen. Und da heißt es: »Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes!« Wäre diese Formulierung im christlichen Bereich nicht so vertraut geworden, müsste man merken, wie auffällig sie ist. Denn hier wird von einem Namen gesprochen, dann aber kein Name genannt. Vater, Sohn und Geist sind keine Namen, sondern begriffliche Bezeichnungen. Aber offenbar geht es doch um Gott. Das ist ein eigenartiger Zusammenhang: Es geht um Gott, es wird von einem Namen gesprochen, aber kein Name genannt, sondern etwas anderes angeführt. Dieser Zusammenhang erklärt sich nur aus der jüdischen Tradition, dass der in der Bibel bezeugte Gott zwar einen Namen hat, dieser Name aber nicht ausgesprochen, sondern umschrieben wird. Namen haben die Funktion, Exemplare derselben Gattung voneinander unterscheiden zu können. Aber Gott ist ja nur der Eine. Aus Respekt vor der Einzigkeit Gottes wird der Name Gottes im Judentum schon lange vor Jesu Zeit nicht mehr ausgesprochen, sondern umschrieben.

Wenn also vom Tausen »auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes« gesprochen wird, ist zunächst klar, dass es um den einen Gott, Israels Gott, den Schöpfer der Welt, geht. Ihm werden durch die Taufe Menschen aus der Völkerwelt zugeeignet. Aber warum wird hier der Name Gottes mit »der Vater und der Sohn und der heilige Geist« um-

schrieben? Gott als Vater kennen Jesus und die Evangelisten aus ihrer jüdischen Bibel. So wird etwa im Prophetenbuch Jesaja an Gott appelliert: *»Du bist doch unser Vater«* (Jesaja 63,16). Damit wird Gott als jemand angerufen, zu dem man ganz eng gehört, er wird angerufen als Beschützer, bei dem man Hilfe und Geborgenheit sucht. Er kann doch gar nicht anders, als barmherzig zu sein. *»Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Ewige derer, die Ehrfurcht vor ihm haben«* (Psalm 103,13).

Dass das Bild des Vaters dazu taugt, deutlich zu machen, wer und wie Gott ist, und dann auch Vater Umschreibung des Namens Gottes sein kann, lässt sich verstehen. Aber warum folgen in der Wendung vom Taufen auf den Namen nach dem Vater noch »der Sohn und der heilige Geist«? Die elf Schüler Jesu werden hier als Repräsentanten Israels zu den Menschen in der Völkerwelt geschickt, die den einen Gott, den Gott Israels, kennenlernen sollen. Sie lernen ihn kennen, indem ihnen von Jesus erzählt, indem ihnen Jesus verkündigt wird. Dabei ist vorausgesetzt, dass in dem, was Jesus sagte und tat, und auch in dem, was er erlitt, kein Geringerer als Gott selbst da ist und wirkt. Wurde eben Gott als »Vater« bezeichnet, so jetzt Jesus als »Sohn«. Auch das ist in der jüdischen Bibel vorgegeben. In ihr sind alle Israeliten »Kinder Gottes« (5. Mose 14,1) und ist Israel als Ganzes »Sohn Gottes« (2. Mose 4,22; Hosea 11,1) und ist es der König als Einzelperson (Psalm 2,7). Das Bild vom »Sohn« bringt eine besonders enge Beziehung zu Gott als Vater zum Ausdruck, aber auch eine Beauftragung. Die königlich-messianische Gestalt aus dem »Stamm Isais« soll dastehen als »Zeichen für die Völker« (Jesaja 11,10). Der »Knecht« Gottes ist beauftragt, »Licht für die Völker« zu sein (Jesaja 42,6; 49,6), Zeuge des einen Gottes für die Welt. In dieser Weise hat die Verkündigung von Jesus gewirkt. Durch sie sind Menschen aus der Völkerwelt zum Glauben an den einen Gott gekommen und so seine Kinder, seine Söhne und Töchter geworden. »Kinder Gottes«, »Söhne und Töchter Gottes« werden die Mitglieder der Gemeinde schon im Neuen Testament genannt (Römer 8,14–15; Galater 3,26; 4,6).

Weil es um Menschen aus der Völkerwelt geht, die nicht zum Volk Israel gehören und die Israels Gott als den einen Gott durch Jesus ken-

nengelernt haben, wird in der Umschreibung des Namens Gottes nach dem Vater der Sohn genannt. Aber warum dann noch der heilige Geist? Es wurde schon erwähnt, dass »der Sohn«, Jesus als der Messias, nach seinem Tod am Kreuz weder von seinen Schülern noch von später an ihn Glaubenden an die Hand genommen und vorgewiesen werden kann. Nach Ostern ist er in anderer Weise da als vor Ostern. Er ist da im Wort, das ihn als lebendig, als gegenwärtig und wirksam verkündigt. Dass es sich bei dieser Verkündigung jedoch keineswegs um »nichts als Worte« im Sinne von Wirkungslosigkeit handelt, dass diese Verkündigung Kraft hat und wirkt, das bringt die Rede vom heiligen Geist zum Ausdruck.

Das leuchtet bei dem Wort »Geist« im Deutschen nicht ohne Weiteres ein. Hier denkt man bei dem Wort »Geist« zuerst entweder an »Gespenst« oder an den Intellekt. Bei den Worten, die im Hebräischen und Griechischen für das Wort »Geist« stehen, ist das völlig anders. Da ist die erste Bedeutung »Wind« und von daher geht es dann um Kraft, um Energie. Dass Worte Kraft haben, dass die Verkündigung von Jesus wirkt, dass Menschen darauf ihr Vertrauen setzen, das liegt nicht in der Hand derer, die verkündigen. Das wird der Kraft Gottes zugetraut; deshalb ist vom »heiligen Geist« die Rede. Denn »heilig« ist das, was zu Gott gehört.

Worauf Anfang und Ende des Evangeliums hinweisen: Jesus als endzeitlich-messianischer König

Gleich am Anfang des Evangeliums wurde Jesus als »Gesalbter« benannt, als »Sohn Davids«, und damit als messianischer König Israels kenntlich gemacht. Dass er auch eine Funktion für die Völker haben würde, deuteten die Benennung als »Sohn Abrahams« und die Anführung der vier Frauen in seinem Stammbaum an. Am Ende des Evangeliums steht programmatisch die Sendung der Schüler Jesu an »alle Völker«. Sie ist darin begründet, dass dieser König Israels jetzt als Weltherrscher erscheint, dem »alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben worden ist«. Er hat sie nicht an sich gerissen; sie ist ihm gegeben worden. In diesem

Passiv ist Gott das logische Subjekt. Er hat Jesus nicht im Tod gelassen, sondern in endzeitlich-neuschöpferischer Tat von den Toten aufgeweckt. Als solcher weist Jesus auf das hin, was er als Irdischer geboten hat. Das wird damit durch den zum Leben Erweckten verbindlich gemacht. In dieser Perspektive stellt Matthäus dar; in ihr erhält die irdische Geschichte Jesu verbindliche Relevanz.

Der ausdrückliche Rückverweis bezieht sich auf das von Jesus Gebotene als dasjenige, was gehalten werden soll. Es soll gelehrt werden, was er gelehrt hat. So erscheint Jesus auch als der königliche Lehrer. Da das Halten oder Nichthalten des Gebotenen für die Entscheidung im Gericht relevant ist, verwundert es nicht, dass Matthäus Jesus auch in der Rolle des königlichen Richters darstellt. Diese drei Rollen – die des Königs, Lehrers und Richters – sind im Matthäusevangelium an relativ unscheinbar erscheinenden Stellen mit dem Motiv des Berges verbunden. Darauf sei im nächsten Abschnitt eingegangen.

2. Die Rollen Jesu im Matthäusevangelium

Eine sich wiederholende Szenerie

Matthäus macht die drei genannten Rollen Jesu in einer eigenartigen, sich wiederholenden Szenerie kenntlich. Sie enthält die Motive, dass Jesus auf »den Berg« bzw. einen bestimmten Berg steigt und sich hinsetzt, dass Menschen zu ihm herantreten und er agiert. Diese Szenerie findet sich dreimal über das ganze Evangelium verteilt.

Die erste steht gleich am Beginn der Wirksamkeit Jesu. Nachdem dieser mit einer programmatischen Verkündigung aufgetreten ist und die ersten vier Schüler zu sich gerufen hat, vermerkt Matthäus summarisch dessen Wirken in ganz Galiläa und stellt fest, sein Ruf habe sich über ganz Syrien ausgebreitet und sehr viele Leute von überall her seien ihm gefolgt

(4,17–24). Daran anschließend formuliert er als Einleitung zu einer ersten langen Rede Jesu: »Als er die Leute erblickte, stieg er hinauf auf den Berg. Nachdem er sich hingesetzt hatte, traten seine Schüler zu ihm heran. Da tat er seinen Mund auf und lehrte sie« (5,1–2). Es lohnt sich, auf diese ganz unspektakulär erscheinenden Motive genau zu achten. Die unmittelbare Anknüpfung an das Vorangehende bedingt als erstes Motiv dieser Einleitung, dass Jesus die vielen Leute erblickt. Mit welcher Absicht werden sie hier erwähnt? Wenn es unmittelbar anschließend heißt, dass Jesus beim Erblicken der Leute auf den Berg steigt und dann seine Schüler zu ihm herantreten, könnte man meinen, Jesus wende sich von den Leuten ab, ja flüchte geradezu vor ihnen und wende sich ausschließlich seinen Schülern zu. Aber diese Vorstellung kann Matthäus nicht hervorrufen wollen. Denn am Schluss der Lehre auf dem Berg zeigt sich, dass er die Leute als Hörende voraussetzt (7,28). Daher ist die Szenerie hinsichtlich der Hörschaft nach Matthäus so zu denken: Die Schüler und die Leute bilden zwei konzentrische Hörerkreise, sind sozusagen primäre und sekundäre Adressaten. Die Schüler sind im Matthäusevangelium transparent für die das Evangelium lesende und hörende Gemeinde. Sie ist der erste Adressat. Sie unterstellt sich jetzt schon der Herrschaft Jesu, hört auf das von ihm Gebotene und versucht, es umzusetzen. Aber sie bildet keinen in sich geschlossenen Zirkel. Neben und nach den Schülern sind auch die Leute als Hörende vorgestellt. Sie kommen nach dem der Einleitung unmittelbar vorangehenden Vers »aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem, Judäa und aus dem Gebiet jenseits des Jordan« (4,25). Die Dekapolis war überwiegend nichtjüdisch besiedelt. Noch davor heißt es, dass sich der Ruf Jesu »in ganz Syrien« verbreitete (4,24). »Die vielen Leute« repräsentieren so den Bereich außerhalb der Gemeinde, über Israel hinaus auch die Völkerwelt. Dem entspricht es, dass es der Auferweckte als Weltherrscher ist, der auf das vom Irdischen Gebotene zurückverweist (28,18–20). Seine Lehre hat über die Gemeinde hinaus weltweite Intention.

Im Blick auf die weiteren Motive sei zunächst auf den auffälligsten Zug der Darstellung eingegangen, dass Jesus sich setzt, obwohl doch eine äußerst zahlreiche Hörschaft vorausgesetzt wird und er als Redender vor-

gestellt ist. Es gab in der Antike keine Stimmverstärker. Wer zu einer großen Menge sprechen wollte, redete selbstverständlich im Stehen. Bildliche und plastische Darstellungen von Rednern aus der Antike sind eindeutig: Sie stehen. Dass, wer reden will, aufsteht, wird öfter in der Apostelgeschichte vermerkt (z.B. 1,15; 5,34; 13,16; 15,7). Redende stehen nach Möglichkeit auf erhöhtem Ort, etwa »auf den Dächern« (Matthäus 10,27; Lukas 12,3). Hier aber, wo Matthäus die Szenerie der Lehre auf dem Berg zeichnet, setzt sich Jesus. Der Evangelist gibt damit auf der literarischen Ebene seines Evangeliums den Lesenden und Hörenden ein Signal zum Verstehen. Worauf weist es hin?

Vor einer Antwort sei eine weitere Beobachtung hinzugefügt: Das Motiv, dass Jesus sich setzt, ist unmittelbar vorher und nachher mit den Aussagen verbunden, dass er auf »den Berg« hinaufsteigt und dass seine Schüler zu ihm herantreten. Genau diese drei Motive aber – der Berg, Jesus setzt sich und das Hinzutreten von Menschen – begegnen im Matthäusevangelium noch zweimal zusammen in redaktionell gestalteten Zusammenhängen. Fast in der Mitte dieser Schrift heißt es in einem Summarium: »Nachdem Jesus von dort weitergegangen war, kam er an das Meer von Galiläa. Er stieg auf den Berg und setzte sich. Sehr viele Leute kamen zu ihm; sie hatten Gelähmte, Blinde, Verkrüppelte und viele andere dergleichen bei sich und warfen sie ihm zu Füßen und er heilte sie« (15,29–30). Gegen Ende des Evangeliums heißt es in der Einleitung zur letzten großen Rede Jesu, als er sich schon in Jerusalem aufhält: »Als er auf dem Ölberg saß, traten die Schüler für sich allein zu ihm und sagten« (24,3). Jetzt, in Jerusalem, ist es nicht »der Berg«, auf den Jesus steigt, sondern ein bestimmt benannter, der Ölberg. Das Zusammenstehen dieser drei Motive an drei Stellen des Evangeliums kann nicht bedeutungslos sein, jedenfalls nicht für solche, die das Evangelium zum wiederholten Mal lesen und hören; und für wiederholtes Vorlesen in der Gemeinde ist es von vornherein geschrieben worden. Eine zusammenhängende Deutung ergibt sich, wenn man von dem auffälligen Motiv ausgeht, dass Jesus sich setzt. Das Sitzen gilt in der Antike als Ausdruck besonderer Würde für Herrscher, Richter und Lehrer.

Dass der Lehrer sitzt und der Schüler steht, wird eindrücklich ausgeführt in einer Erzählung, die den Übergang der Lehrautorität von Mose auf Josua legitimieren soll. Danach will Mose, da er vor Josua sterben wird, zu Josua gehen und dessen Schüler sein. »Mose stellte sich früh vor Josuas Tür. Josua saß und legte aus, Mose aber stand, machte sich klein und legte die Hand auf seinen Mund.« Als die Israeliten das sehen, sagen sie zu Josua: »Was ist dir in den Kopf gestiegen, dass Mose, unser Lehrer, steht, du aber sitzt?!« Eine Himmelsstimme fordert sie schließlich auf: »Lernt von Josua!« (Tanchuma Buber, Vaetchanan 6; 6b–7a). Von »den Schriftgelehrten und den Pharisäern« sagt Jesus im Matthäusevangelium – und mit diesen Personen sind die rabbinischen Weisen zur Zeit des Evangelisten im Blick –, dass sie »auf dem Lehrstuhl des Mose sitzen« (23,2). Als Ausleger üben sie die Lehrautorität des Mose aus. Dass der Richter sitzt, wird in der rabbinischen Tradition in aller Deutlichkeit vermerkt: »Die Richter sitzen, aber die Rechtsparteien stehen«, also Kläger und Angeklagte (Sifrej Dʿvarim § 190; Finkelstein/Horovitz 229). Im Matthäusevangelium sitzt Pilatus »auf dem Richterstuhl« während der Verhandlung gegen Jesus (27,19). Dass der König bei einer Audienz auf seinem Thron sitzt, versteht sich von selbst. In einer Auslegung zu 2. Mose 18,14, wonach Jitro, der Schwiegervater des Mose, diesen sieht, wie er das Volk richtet, heißt es: »Was sah er? Er sah ihn, dass er wie ein König auf seinem Thron saß und alle um ihn her standen« (Mechilta de Rabbi Jischmael, Jitro [Amalek] 2; Horovitz/Rabin 196). Hier zeigt sich auch eine enge Verbindung von König und Richter. Das ist nicht verwunderlich, da der König oberster Richter war.

In der Darstellung des Matthäusevangeliums gelten für Jesus alle drei Aspekte. Der Aspekt des Richters ist in der Szene auf dem Ölberg gegeben (24,3); hier folgt auf diese Einleitung die von Matthäus bis zum Ende von Kapitel 25 breit ausgestaltete Endzeitrede, in der Jesus deutlich als der mit dem endzeitlichen Gericht beauftragte königliche Richter erscheint. In der Einleitung zur »Bergpredigt« liegt der Aspekt des Lehrens auf der Hand, wenn das hier folgende Reden Jesu ausdrücklich als »lehren« charakterisiert wird (5,2). Gegenüber denen, die ihn festnehmen, spricht Jesus davon, dass

er »täglich im Heiligtum *saf* und *lehrte*« (26,55). Bei den im Summarium in der Mitte des Evangeliums erwähnten Heilungen (15,29–30) ist nicht an eine spezifisch medizinische Funktion Jesu zu denken, sondern hier geht es um den herrscherlichen Aspekt. Das lässt sich sowohl biblisch als auch zeitgeschichtlich deutlich machen. Im Matthäusevangelium wird auf die Frage nach Jesu messianischem Königtum auf Heilungen hingewiesen (11,2–5). Königtum und Heilungen sind auch im auerbiblischen Bereich miteinander verbunden. Nachdem Sueton in seiner Lebensbeschreibung Vespasians berichtet hat, wie dieser in Ägypten unerwartet zum Kaiser proklamiert worden war, stellt er fest, dass ihm »eine gewichtige Beglaubigung und gleichsam Ehrfurcht verbreitende Würde« (*auctoritas et quasi maiestas*) fehlten. Sie bekommt er, als er in Alexandria einen Erblindeten heilt, indem er dessen Augen mit seinem Speichel bestreicht, und einen Gelähmten, indem er ihn mit seiner Ferse berührt (7,2; ähnlich bei Tacitus, Historien IV 81; ausführlichere Darstellung der Texte im Johannesteil, u. S. 580f.). Für alle drei aus dem Matthäusevangelium angeführten Stellen dürfte der herrscherliche Aspekt der übergreifende sein. Das legt auch das Motiv des Herantretens von Menschen nahe. Von ihnen wird gerade nicht festgestellt, dass sie sich setzen, sondern vorausgesetzt, dass sie stehen bleiben, womit deutlich ein Rangunterschied zum Ausdruck kommt.

Das Motiv, dass Jesus auf »den Berg« steigt, ist für 5,1 oft so verstanden worden, dass Matthäus damit eine antitypische Parallele zu Mose schaffe, dass Jesus die Tora vom Sinai berbiete bzw. ihr seine Lehre entgegenstelle. Abgesehen davon, dass sich die Parallele im bloßen Motiv des Aufstiegs auf den Berg erschöpft, ist gegen eine solche Interpretation herauszustellen: Matthäus bietet dieses Motiv nicht nur in 5,1. Eine Antitypik zur Gabe der Tora am Sinai liegt den anderen Stellen völlig fern. Dass sie auch in der Lehre auf dem Berg nicht gegeben ist, zeigen schon die grundsätzlichen Ausführungen über die unbedingte Geltung der Tora (5,17–19). An einer weiteren Stelle, die ein Geschehen auf »einem hohen Berg« situiert, wird Mose ausdrücklich genannt, in der Erzählung von der »Verklärung« Jesu (17,1–8). Dort erscheinen Mose und Elija und sprechen mit Jesus. Mose und Elija stehen für »die Tora und die Prophetenbucher«,

bei Matthäus zusammenfassend für die Schrift gebraucht (5,17; 7,12; 22,40). Im Licht der Schrift also wird Jesus transparent für Gott. Zum anderen sind Mose und Elija die beiden Gestalten der jüdischen Bibel, die am Sinai bzw. Horeb Gottesbegegnungen hatten (2. Mose 33,9–11.18–23; 1. Könige 19,9–13). Das Motiv, dass Jesus auf »den Berg« steigt, knüpft also in der Weise an den Sinai bzw. Horeb an, als es eine enge Verbundenheit mit Gott zum Ausdruck bringt.

Weiter dürfte Matthäus in 5,1 einen antithetischen Bezug zum Berg der Versuchung (4,8) herstellen. Der wird als ein »sehr hoher Berg« bezeichnet; von ihm aus hatte der Teufel Jesus alle Königreiche der Erde gezeigt und ihm die Weltherrschaft nach seiner Art angeboten, die zur Zeit des Evangelisten von Rom ausgeübt wurde. Der Berg als Symbol der Macht, und zwar feindlicher, begegnet biblisch in Jeremia 51,25 und Sacharja 4,7. Der Herrschaft Roms stellt Matthäus Jesus als den wirklichen Weltherrscher entgegen, der durch seine Lehre (5,1–2) und durch seine Hilfe gegenüber den Bedrängten und Notleidenden herrscht (15,29–30) und der auch der Weltrichter sein wird (24,3).

Die Verbindung der Rollen von Lehrer und König in der literarischen Konzeption

Als aktiv handelnde Person tritt Jesus im Matthäusevangelium erstmals in 4,17 auf. Damit beginnt der erste Hauptteil. Alles Voranstehende ist Einleitung. Die ersten beiden Kapitel erzählen von der wunderbaren Erzeugung Jesu und der Bewahrung des Neugeborenen vor den Nachstellungen des um sein Königtum fürchtenden Herodes. Das dritte Kapitel berichtet vom Auftreten Johannes des Täuflers und der Taufe Jesu durch ihn, auf die am Beginn des 4. Kapitels sofort die Herausforderung durch den Teufel folgt. Als Jesus nach bestandener Probe erfährt, dass Johannes ausgeliefert worden ist, geht er nach Galiläa und lässt sich in Kafarnaum nieder. Darauf heißt es: »Von da an begann Jesus zu verkünden: ›Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe gekommen‹« (4,17).

Es ist auffällig, dass Matthäus an den Stellen und in den Zusammenhängen, an und in denen das Markus- und das Lukasevangelium vom »Reich Gottes« bzw. von der »Herrschaft Gottes« sprechen, bis auf vier Ausnahmen die Wendung »Himmelreich« bzw. »Himmelsherrschaft« bietet. »Der Himmel« wird im rabbinischen Judentum als Bezeichnung für Gott gebraucht. Dort findet sich auch häufig die Verbindung »Himmelreich« bzw. »Himmelsherrschaft« (*malchút shamájim*), aber nie die Verbindung »Gottesreich« oder »Gottesherrschaft«. Davon dürfte der Sprachgebrauch des Matthäus an diesem Punkt beeinflusst sein, zumal sich auch sonst bei ihm starke Entsprechungen zum rabbinischen Judentum zeigen. Sachlich ist mit »Himmelreich/Himmelsherrschaft« nichts anderes gemeint als mit »Gottesreich/Gottesherrschaft«. Es geht bei »Himmelreich« wie bei »Gottesreich« nicht um eine jenseitige Ortsbezeichnung, sondern darum, dass Gott auch auf der Erde zur Herrschaft kommt und damit Raum gewinnt.

Im anschließenden Abschnitt fordert Jesus zwei Brüderpaare auf, ihm nachzuzufolgen, was sie auch tun (4,18–22). Vor jeder Darstellung von Einzelheiten des Wirkens Jesu bietet Matthäus danach eine zusammenfassende Beschreibung des Wirkens Jesu: »Und er zog umher in ganz Galiläa, lehrte in ihren Synagogen und verkündete die gute Botschaft vom Reich und heilte jedes Leiden und jede Krankheit im Volk« (4,23). Diese Zusammenfassung wiederholt er fast wörtlich in 9,35: »Und Jesus zog umher durch alle Städte und Dörfer, lehrte in ihren Synagogen und verkündete die gute Botschaft vom Reich und heilte jedes Leiden und jede Krankheit.« Es liegt also eine klare Rahmung vor. Betrachtet man das durch diese Zusammenfassungen eingeschlossene, stellt man fest, dass es genau dem in ihnen knapp Gesagten entspricht. Hier wird breit entfaltet, was dort zusammenfassend gesagt ist. Das Lehren Jesu wird in den Kapiteln 5–7 dargestellt, also in der Lehre auf dem Berg; und in den Kapiteln 8 und 9 liegt vor allem eine Zusammenstellung von Heilungsgeschichten vor, die das in den Zusammenfassungen genannte Heilen Jesu veranschaulichen. In beidem, dem Lehren und Heilen, vollzieht sich das in den Zusammenfassungen jeweils dazwischenstehende Verkünden der guten Botschaft vom Reich, von der Herrschaft Gottes.

Durch die Zusammenfassungen wird das von ihnen Eingeschlossene als beispielhaft hingestellt. Das in den Kapiteln 5–9 Erzählte gibt nicht alles wieder, was Jesus sagte und tat. Aber so, wie er dort dargestellt wird, handelte er nach Matthäus immer. Jesu Lehren erscheint damit von vornherein nicht als isoliert, sondern ist mit seinem heilenden und helfenden Wirken zusammengebunden. In der Einleitung seines Evangeliums (1,1–4,16) hat Matthäus Jesus immer wieder als den Gesalbten (*christós*), als Messias, herausgestellt und dabei besonders den Aspekt betont, dass sich in dem erzählten Geschehen vollzieht, was in der Schrift gesagt ist, dass also Gott in ihm seine führende Hand im Spiel hat. In Jesus ist Gott mit seinem Volk. Indem Jesus die Rollen des Königs und des Lehrers wahrnimmt, bringt er Gottes heilvollen Willen zur Wirkung. Er tut es so, dass er Verletztes und Beschädigtes heil macht und in Auslegung der Tora lehrt, wie diesem Willen im ethischen Verhalten zu folgen ist. Was in den Zusammenfassungen über das Handeln Jesu gesagt wird, erscheint unmittelbar anschließend als Aufforderung an die Schüler (10,1–2.7–8), an die sich die Aussendungsrede von Kapitel 10 richtet. In ihnen wird die Gemeinde des Evangelisten angesprochen. Ihr ist im Handeln Jesu vorgeprägt, was sich auch in ihr verwirklichen soll.

Die Rollen des Königs, des Lehrers und des Richters, in denen Jesus nach den angeführten Bergszenen im Matthäusevangelium erscheint, sollen nun in den nächsten drei Kapiteln nacheinander im Einzelnen besprochen werden.

3. Jesus als König

Die Wunder als Ausdruck königlicher Macht

Die von Jesus am Ende des Evangeliums für sich proklamierte »vollständige Macht im Himmel und auf der Erde« hat ihren sachlichen Grund ausschließlich in dem Zeugnis, dass Gott ihn von den Toten aufgeweckt

hat. Sie schattet sich aber schon vorher in der Darstellung des Evangeliums ab. Dort ist von Jesu Macht zuerst im Anschluss an die Lehre auf dem Berg die Rede, wo die Verwunderung der Leute darüber so begründet wird: »Denn er lehrte sie wie jemand, der Macht hat, anders als ihre Schriftgelehrten« (7,29). Die Macht, die Jesus hat, ergibt sich allerdings nicht aus seiner Lehre. Denn in ihr zeigen sich immer und immer wieder sachliche Entsprechungen zu rabbinischen Aussagen. Was in der Lehre auf dem Berg geboten wird, ist nicht von einer einmaligen Andersartigkeit und Außerordentlichkeit, sondern bewegt sich in einem innerjüdischen Diskurs. Auf der literarischen Ebene des Evangeliums wird die Macht Jesu für die Lesenden und Hörenden anschließend in den Kapiteln 8 und 9 entfaltet in den dort gebotenen Erzählungen von Rettung aus der Not, vor allem aus Krankheit. Entsprechend waren vor der Lehre auf dem Berg und nach der Darstellung des helfenden und heilenden Wirkens Jesu in den beiden Summarien jeweils das Lehren und das Heilen Jesu zusammengestellt worden als Konkretionen der guten Botschaft von Gottes Herrschaft, die darin Raum gewinnt (4,23; 9,35). Diese Erzählungen sind Vertrauens- und Hoffnungsgeschichten gegen eine not- und leidvoll erfahrene Wirklichkeit, in die man sich nicht resigniert ergibt, sondern – trotz alledem! – auf den helfenden und rettenden Gott setzt. Jesus gilt dabei nicht als ein Wundermann, der aus sich selbst heraus ein solches Vermögen hätte, sondern Gott ist es, der in ihm und durch ihn wirkt. Nach der Rettung des Bootes mit Jesus und seinen Schülern aus stürmischer See fragen Außenstehende verwundert: »Was ist das für einer, dass ihm sogar die Winde und das Meer gehorchen?« (8,27). Die das Evangelium Lesenden und Hörenden wissen von Anfang an, dass es jemand ist, in dem und durch den Gott wirkt.

Dass die in Kapitel 8 und 9 erzählten Wunder von Matthäus in der königlichen Dimension des Wirkens Jesu verstanden sind, wird besonders daran deutlich, dass er am Anfang von Kapitel 11 über die Aussendungsrede in Kapitel 10 hinweg auf diese Wundertaten Jesu zurückgreift und sich auf sie bezieht. Johannes der Täufer, erzählt er, habe im Gefängnis von »den Taten des Gesalbten« gehört. Die vorher erzählten Wunder

werden damit als »messianische Taten« charakterisiert. Daher habe Johannes seine Schüler gesandt und lasse Jesus fragen: »Bist du, der da kommt? Oder sollen wir auf einen anderen warten?« Jesus trägt den Fragenden als Antwort auf: »Geht, meldet Johannes, was ihr hört und seht! Blinde sehen wieder, Gelähmte gehen umher, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden aufgeweckt und Armen wird gute Botschaft verkündet. Und glücklich ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt!« (11,2–6). Hier werden biblische Aussagen eingespielt, die dem verzagten Israel Hoffnung vermitteln, dass Gott es zurechtbringen und befreien wird: »Sagt den bestürzten Herzen: Gewinnt Stärke! Fürchtet euch nicht! Da, euer Gott! Wiederherstellung kommt, Vergeltung Gottes. Er kommt und bringt euch Rettung. Dann werden die Augen von Blinden geöffnet und die Ohren von Tauben aufgetan. Dann springt wie der Hirsch, wer gelähmt ist, und die Zunge von Stummen jubelt« (Jesaja 35,4–6). »Leben sollen deine Toten; meine Leichen werden aufstehen. Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes! Denn Tau der Lichter ist dein Tau und die Erde wird die Schatten herausgeben« (Jesaja 26,19). »Freude über Freude am Ewigen haben die Erniedrigten; die Ärmsten unter den Menschen jauchzen über den Heiligen Israels« (Jesaja 29,19). Durch die biblischen Einspielungen wird deutlich gemacht: In dem, was Jesus heilend und heilvoll tut, kommt Gott. Er ist es, der durch Jesus geschehen lässt, was in diesen Texten erhofft wird.

In einem Textfragment aus Qumran heißt es zu Beginn: »Der Himmel und die Erde werden auf den Gesalbten hören.« Für die damit angesprochene messianische Zeit wird einige Zeilen später als Handeln Gottes erhofft: »Wunderbare Dinge, noch nie gewesen, wird der Ewige tun, wie er gesagt hat. Er wird Verwundete heilen, Tote lebendig machen, Armen gute Botschaft verkünden, [...] Hungrige reich machen [...]« (4Q 521 Fragment 2, II 1.11–13).

Die Antwort Jesu weist Johannes auf nichts anderes hin als das, was er schon gehört und daraus erschlossen hatte: auf »messianische Taten«. Warum dann die skeptische Frage: »Bist du, der da kommt, oder sollen

wir auf einen anderen warten?« Und warum der Schluss der Antwort Jesu: »Und glücklich ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt!«? Die eigenartige Wendung »der da kommt« wird von Matthäus an einer späteren Stelle seines Evangeliums wieder aufgenommen. Beim Einzug Jesu in Jerusalem, auf einer Eselin reitend, rufen die Jesus Vorangehenden und die ihm Folgenden in Aufnahme von Psalm 118,25–26: »*Hosanna dem Sohn Davids! Gesegnet, der da kommt im Namen des Ewigen! Hosanna in der Höhe!*« (21,9). Das »Hosanna«, aus der Bitte an Gott um Rettung zum Jubelruf geworden, gilt hier Jesus als »dem Sohn Davids«, dem messianischen König. In ihm als seinem königlichen Beauftragten kommt Gott. Aber dann wird Jesus ja nicht in Jerusalem inthronisiert; das messianische Reich nimmt nicht eine von allen erfahrene und erfahrbare Gestalt an. Jesus stirbt vielmehr an einem römischen Kreuz. Schon vorher, gleich nach dem Jubelruf der Jesus beim Einzug Begleitenden, beantworten diese nach Matthäus die Frage der Jerusalemer Bevölkerung: »Wer ist das?« wesentlich zurückhaltender: »Das ist der Prophet Jesus aus Nazaret in Galiläa« (21,10–11). Und noch etwas später lässt er die beim Prozess Jesu vor Pilatus versammelte Menge sich ganz von Jesus distanzieren (27,25). Darin spiegelt sich die spätere Perspektive Außenstehender, dass in ihren Augen Jesus, wie seine Hinrichtung zeigt, gescheitert ist. Demgegenüber lassen sich diejenigen, die sich unter der Beglückwünschung von 11,6 einfinden: »Und glücklich ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt!«, auf ein »Dennoch!« ein, das »Dennoch!« Gottes, der Jesus nicht dem Scheitern überließ. Sie müssen nicht »auf einen anderen warten«. Für sie bleibt Jesus derjenige, »der da kommt«. Er bleibt – wie man das griechische Partizip auch übersetzen könnte – »im Kommen«. Er bleibt es, indem von ihm so erzählt wird, wie es im Matthäusevangelium geschieht, indem in der vergegenwärtigenden Erinnerung an ihn die Hoffnung auf das endgültig Heil und Rettung bringende Kommen Gottes festgehalten wird und dabei doch schon – wie fragmentarisch auch immer – Erfahrungen von Heilung und Rettung gemacht werden.

Der Gesalbte: Davidssohn und Gottessohn – und das besondere Schicksal Jesu

Gleich zu Beginn des Evangeliums wird Jesus von Matthäus als »Gesalbter, Sohn Davids« bezeichnet. »Gesalbter« (»Messias«, »Christus«) und »Sohn Davids« sind gleichsinnig verstanden, wie das auch in der jüdisch-rabbinischen Tradition der Fall ist. Dort können beide Bezeichnungen im selben Kontext miteinander wechseln und es kann bedeutungsgleich nebeneinander im selben Zusammenhang gefragt werden: »Wann kommt der Gesalbte?« und »Wann kommt der Sohn Davids?« (babylonischer Talmud, Sanhedrin 96b–97a.98a). Mit den Bezeichnungen »Gesalbter« und »Sohn Davids« macht Matthäus Jesus von vornherein als auf Israel bezogenen messianischen König kenntlich. Das wird von ihm als eine das ganze Evangelium bestimmende Linie durchgezogen. So bezeichnet er Jesus relativ oft als »Sohn Davids«. Die königliche Dimension Jesu stellt er gleich in dem auf die Ankündigung der Geburt Jesu folgenden Abschnitt (2,1–6) wieder heraus. Unmittelbar nach der Erwähnung der Geburt Jesu, die von ihm nur vermerkt und nicht erzählerisch ausgestaltet wird, beschreibt er, dass »Magier aus dem Osten«, die dort einen besonderen Stern gesehen haben, nach Jerusalem kommen und fragen: »Wo ist der jüngst geborene König des jüdischen Volkes?« Dass es hier nicht um irgendeinen König in der Reihe der Könige geht, sondern um den endzeitlichen Messias, ergibt sich deutlich aus der Fortsetzung des Textes. Denn dieser König stellt die Macht der Tyrannen in Frage. So wird festgestellt: »Als das der König Herodes hörte, geriet er in Schrecken – und ganz Jerusalem mit ihm.« Matthäus deutet mit nichts an, dass dieser Schrecken unbegründet sei. Entsprechend werden die Schriftkundigen gefragt, »wo der Gesalbte geboren« werde. Sie können das mit dem Hinweis auf das judäische Betlehem beantworten und dafür aus Micha 5,1–3 in folgender Weise zitieren: »*Und du, Betlehem, Land Juda, keineswegs bist du am geringsten unter den Fürsten Judas. Aus dir nämlich wird ein Herrscher hervorgehen, der mein Volk Israel weiden wird.*« Im Targum, der aramäischen Paraphrase des hebräischen Bibeltextes, ist in Micha 5,1

