

## 10. Matthäus und die Juden

*Ja und Nein zu einem exegetischen Meisterwerk*

*Von Professor Dr. Karl Thieme*

Die letzten drei Jahre zeitigten eine Reihe verdienstvoller Versuche, die Sicht von Juden und Judentum im Neuen Testament als ganzem (G. Baum, vgl. FR XIV, 69; u. S. 167), in den drei synoptischen Fassungen des Evangeliums (J. Gnlika, vgl. FR XIII, 100 f.) oder speziell bei Matthäus (W. Trilling, vgl. FR XIV, 73 f.) herauszuarbeiten; zu ihnen gesellt sich nun als der bisher unseres Erachtens bedeutendste und bis fast zum Schluß wohl endgültig erhellende die soeben als Band 33 der von Ernst Wolf herausgegebenen Beiträge zur evangelischen Theologie erschienene Studie: **Reinhart Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium** (München 1963, Chr. Kaiser, 167 Seiten).

Methodisch meisterhaft vorgehend, zeigt H. zunächst sehr klar, wo Matthäus geschichtlich hingehört, d. h. welchen Charakter die raumzeitlich abgegrenzte christliche Leserschaft trägt, an die er sich zunächst wendet, „die Kirche des Matthäus“, und welchen das ihr zeitgenössische Judentum. Es ergibt sich aus den zahlreichen Änderungen bei Matthäus gegenüber dem Markustext und dergleichen, daß es sich um das Judentum *nach* der Tempelzerstörung durch Titus im Jahre 70 handelt, in welchem die Sadduzäer bzw. die ‚Oberpriester‘ (wie gut übersetzt wird), verschwunden sind und nur noch blaß erinnert werden, während die Pharisäer das Feld beherrschen, so daß Matthäus „es mit einem einheitlich pharisäisch geleiteten Judentum zu tun“ hat (S. 17) und „die Gemeinde sich einer geschlossenen Front“ gegenüber sieht (S. 20), in der Jesu Messianität und speziell Davidssohnschaft bestritten wird.

Andererseits fühlt sich diese Gemeinde, in welcher noch Jesu Weisung, Tempelsteuer zu zahlen, „auf daß wir ihnen kein Ärgernis geben“ (Mt 17, 27), überliefert wird, dem Synagogenverband zugehörig, so daß zeitlich vor dem Ausschuß aus diesem (vgl. FR XIII, 17 I., 18 I.) unser Matthäus-Text abgeschlossen worden sein dürfte (S. 29 ff., 103 ff.).

Ebendarum bleibt Matthäus (im Gegensatz zu Markus) „grundsätzlich im Rahmen der halachischen Diskussion“ (S. 45), hat für ihn „die schriftgelehrte Tradition grundsätzlich Autorität“ (S. 47; vgl. Mt 23, 2 f.), hält er „an der Identität des Gotteswillens... mit der recht verstandenen, d. h. von Jesus ausgelegten Tora fest“ (S. 50), wie es u. a. durch die Verwendung des auch den damaligen pharisäischen Schriftgelehrten — z. B. Jochanan ben Zakcai laut Aboth RN 4, Billerbeck I, 500 — nach der Tempelzerstörung so wichtigen Gotteswortes (Os 6, 6): „Liebeserweisung will Ich und nicht Opfer“ bei Matthäus (primär 12, 7, S. 43 f.; sekundär auch 9, 13, S. 38 f.; vgl. S. 97 ff.) unseres Erachtens zwingend bewiesen wird. Indem Matthäus — unanfechtbar — versteht: „*Erbarmen will Ich...*“, zeigt er, „daß in der Sendung Jesu zu den Sündern Gottes bereits in der Schrift offener Wille geschieht“ (S. 39, Hervorhebung von uns).

„Matthäus verwendet seiner schriftgelehrten Schulung gemäß gern korrekte rabbinische Schlußverfahren (12, 5—7 und 11 f.). Er vermeidet es, der rabbinischen Tradition und dem Gesetz grundsätzlich widersprechende Aussagen aus der Markusbildung zu übernehmen (Mk 7, 8. 19 u. ö.). Niemals stellt er christologische Aussagen gegen die pharisäische Sitte, ohne einen Schriftbeweis beizubringen (Mt 9, 13), unzureichende Schriftbeweise zu ergänzen (12, 5—7) oder durch einen veränderten Aufbau den Zusammenprall zu mildern (19, 1—9). Die Zusammenstellung von Schriftbeweis und christologischer Aussage ist von grundsätzlicher Bedeutung. Die Tora wird zur Legitimierung der christologischen Aussage herangezogen, diese wiederum durch ein ‚denn‘ eingeleitet, begründet das Schriftzitat (9, 13; 12, 7 f.). Selbst eine antithetische Formulierung wird durch die Auslegung des Gesetzes vorbereitet (19, 4—9). *Christologie und Tora werden unlöslich miteinander verknüpft. Die Messianität Jesu wird in ihrer vom*

*jüdischen Messiasbild unterschiedenen Eigenart durch die Tora legitimiert, die Tora umgekehrt durch die messianische Vollmacht Jesu eschatologisch in Geltung gesetzt*“ (S. 56).

Mit dieser Jesus-Vollendung des Mose-Gesetzes mitten zwischen pharisäischem Judentum und „antinomistischen Strömungen innerhalb der eigenen Kirche, vielleicht sogar der Urchristenheit als ganzer“ hindurchsteuernd, stützt sich Matthäus auf gemeindliche „kräftige Ansätze zur Entwicklung einer gegenüber dem Judentum eigenständigen Halacha und Gesetzestradiation“ (S. 56 f.); wobei die Rolle ganz entscheidend ist, „die Petrus im Zusammenhang mit Fragen des Gesetzes spielt, und zwar nur bei Matthäus“, wo er „noch mehr als bei Markus und Lukas in den Vordergrund gestellt wird (S. 59), und zwar als Garant für die Autorität gesetzlicher und disziplinarischer Vorschriften. Es liegt hier in nuce ein Traditionsgeanke vor, der dem rabbinischen ähnelt“ (S. 60). Nämlich (das zeigt sich Matthäus 15, 15; 17, 24; 18, 21): „Petrus hat die Gesetzesentscheidungen von Jesus gehört. Der Vollzug der Lehrgewalt ist als Weitergabe gehörter und bewahrter Tradition gedacht... Als Inhaber von Lehrgewalt ist Petrus im Grunde nur Garant dafür, daß die von ihm gelehrt Halachot auf Jesus selbst zurückgehen“ (S. 63).

In Summa: „Die Kirche des Matthäus trägt Züge, die sie auf dem Wege zum Fröhenkatholizismus zeigen, der das Christentum als eine eigenständige, gesetzlich ausgeprägte Religion neben dem Judentum versteht“ (S. 64). Gegen die Antinomisten gilt: „Ohne die Tora gibt es überhaupt keine Gerechtigkeit, schon gar nicht eine bessere als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (S. 69). „Die Gerechtigkeit der Gemeinde empfängt ihr Maß von der ihrer jüdischen Gegner, die sie zu überbieten hat“ (S. 70 zu Mt 5, 17—20). Cum grano salis mag Hummels Formel eine vorhandene Polarität deutlich machen: „Für Paulus gibt es unter der Tora, für Matthäus ohne die Tora keine Erfüllung des Willens Gottes“ (S. 70; vgl. aber zu Paulus Verweij, FR XIV, 74 f.!).

„Die Überbietung des Pharisäismus durch die eschatologische Erfüllung der Tora“ (S. 71) erfolgt dann vor allem in den fundamentalen Antithesen der ‚Bergpredigt‘: „Der Berg als Ort des Lehrens setzt Jesus zum Sinai und der dort ergangenen Tora in Beziehung“ (S. 72). „Die Bergpredigt ist für Matthäus die durch die messianische Gesetzesauslegung des neuen Mose erfolgte Grundlegung der Kirche im Gegenüber zum pharisäischen Judentum“ (S. 74). „So wird die jüdische schriftgelehrte Tradition nicht als Ganzes abgetan, wohl aber einer kritischen Sichtung unterworfen, bei der das Liebesgebot und die Hauptgebote des Dekalogs die wichtigsten Instanzen sind“ (S. 75).

Wird eine „konservative Haltung gegenüber Tempel und Opferkult“ eingenommen (S. 78 ff., 94 ff.), so erscheint — ebendarum — „die Tempelzerstörung als Strafgericht“, einmal „für die Kreuzigung Jesu“ (S. 83 ff.), womöglich noch mehr aber „für die Ablehnung der nachösterlichen Botschaft“ (S. 85 ff.), da für Matthäus die gesamte Ablehnung des göttlichen Rufes, die er den Juden seiner Zeit vorhält, erst „in der Verfolgung der nachösterlichen Gemeinde ihren Höhepunkt erreicht hat“ (S. 85, wie ganz ausdrücklich auch für Paulus 1 Thess 2, 15 f.). Dies wird etwa durch das: „Ihr be-reutet auch nachher nicht“ (Mt 21, 32, S. 24), durch die Wendung von den jüdischerseits verfolgten (christlichen!) „Schriftgelehrten“ (Mt 23, 34; vgl. 13, 52) und die gesühnte Missetat an den Königsboten im Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 22, 6 f.) erwiesen (S. 90). Noch der, vermutlich „auf bewußte redaktionelle Tätigkeit“ zurückgehende Parallelismus des „sein Blut über uns...!“ (Mt 27, 25) mit dem „über euch alles gerechte Blut!“ (Mt 23, 35), welchem wiederum Jak 5, 6 entspricht: „... Gemordet habt ihr den Gerechten, er widersetzt sich euch nicht“ (vgl. FR XIII, 19 r.!), dient H. (S. 90) zum

überzeugenden Nachweis für seine Auffassung, einerseits, daß in der Pharisäerrede (Mt 23) „das entscheidende Anliegen des Matthäus zur Geltung kommt und daß er in der Haltung gegenüber der nachösterlichen Botschaft den entscheidenden Punkt gesehen hat“ (ganz wie Paulus 1 Thess 2, 16 und Lukas in der App!); andererseits, daß auch ihm die damals frisch im Gedächtnis haftenden schrecklichen Zeiten der Tempelzerstörung — wie dem Lukas (21, 22) — als „Tage der Vergeltung“ (Os 9, 7) erschienen sind. (Ganz ähnlich ja der ‚Sacco di Roma‘ 1527 damaligen Lutheranern und sogar Erasmianern, einem Alfonso de Valdez, Sekretär Karls V. — vgl. F. Heer, Die Dritte Kraft, 326 —, um uns zeitlich Näheres dem Ferneren, Kleineres dem Größeren verdeutlichend zur Seite zu stellen.)

Für „die Kirche des Matthäus“ aber bestätigt sich hier nur: „Was Israel im Tempel hatte, nämlich den Ort, an dem Gottes entscheidende Willenskundgabe im Opferkult zum Vollzug kam, hat die Gemeinde in eschatologischer Überbietung in Jesus, der — nach 12, 7 — die Liebe gebietet“ (S. 91). „In der Tempelzerstörung hat sich geschichtlich vollzogen, was mit der eschatologischen Würdestellung Jesu bereits gegeben war“ (S. 92). Ja: „Für Matthäus ist die Behauptung Jesu ‚Ich kann den Tempel Gottes zerstören...‘ ein messianisches Selbstzeugnis und wird vom Synhedrium als solches verstanden (26, 62—64)“ (S. 93).

Soweit (und auch wenn er — S. 122 ff. — in der Auseinandersetzung über die Messianität Jesu im Spiegel von Mt 12, 22 ff. „letztlich nicht eine Frage der Schrifterkenntnis, sondern des guten Herzens“ gestellt sieht, gerade dadurch aber „den Sinn jeder Diskussion“ über diesen Hauptpunkt problematisch, ja hinfällig werdend, S. 127) können wir Hummel folgen. Wir meinen sogar, daß die urkirchliche Sicht des Kausalzusammenhangs zwischen der damaligen jüdischen Einstellung zu Jesus sowie vor allem zum Auferstehungszeugnis und Bußruf seiner Apostel auf der einen Seite und auf der andern dem Schicksal Jerusalems und insbesondere des Tempels schlicht zutrifft (vgl. FR XIII, 90 r.) und nur strengster Unterscheidung von ihrer böartigen späteren Verfälschung bedarf, die aus dem selbstverschuldeten geschichtlich festliegenden Strafgericht über eine in Raum und Zeit abgegrenzte bestimmte „Generation“ (Mt 12, 41 f. 45; 23, 36; S. 88, 127) einen raumzeitlich unbegrenzt wirksamen ‚Gottesfluch‘ über ein Volk gemacht hat, dem dann gar noch vom 4. Jahrhundert an schriftwidrig „Gottesmord“ vorgeworfen wurde. (Trotz Apg 3, 17; 1 Kor 2, 8 und vor allem Luk 23, 34, was ja nicht zufällig von zahlreichen Abschreibern aus den Manuskripten herausgefälscht worden ist.

Und hier ist nun freilich der Punkt erreicht, wo unser Weg im Verständnis des Evangeliums sich von dem Hummels trennt, wo auch er uns dessen so häufigem entscheidenden Mißverständnis erlegen zu sein scheint. Aus der an sich richtigen Feststellung, Mt 10, 6; 15, 24 und 13, 15; 15, 8, nehme mit den Aussagen über „Israel“ und „das Volk“ (im emphatischen Sinne) „Motive der israelitischen Prophetie auf“ (S. 146) zusammen mit dem Hinweis darauf, daß die angestammten „Söhne des Reichs“ (Mt 8, 12; vgl. 21, 43 — und 3, 7 ff.!) „herausgeworfen“ und „dem kommenden Zorngericht“ (3, 7) anheimgegeben werden (vgl. 1 Thess 2, 16!), wird gefolgert: Matthäus sieht das Judentum auf Grund seines Unglaubens von der ihm verheißenen Zukunft getrennt... Die Zugehörigkeit zu ihm ist für das Endgericht bedeutungslos geworden“ (S. 150). Hier ist vergessen, daß biblische Prophetie, wo sie Unheil anzudrohen hat, dies in der Regel uneingeschränkt tut (klassisch Jonas 3, 4: „Noch vierzig Tage, und Ninive ist zerstört!“), gerade dadurch aber die vor dem Unheil rettende Umkehr ausgelöst werden soll und wird (wie ja wieder bei Jonas — zu seinem kindischen Mißvergnügen). Hier ist sodann verkannt (S. 141 f.), daß die so überaus gewichtige Wendung Jesu: „Ihr werdet mich nimmermehr sehn

von jetzt an, bis daß ihr sprechen werdet: ‚Benedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn!‘“ (Mt 23, 39) eindeutig Heilscharakter trägt, wie schon Gnlika mit Recht aus der rabbinischen Beziehung von Ps 118, 26 auf die Enderlösung folgert. Und hier rächt sich — nicht zuletzt — der zur unglückseligen Mode (angeblich allein ‚sauberer‘) Exegese gewordene ‚typologische Minimalismus‘, welcher verkennt: Weil allerdings Pauli Rede über die Rettung von „ganz Israel“ (Röm 11, 26) „in ihrer Eindeutigkeit singular“ ist (S. 143), darf man noch lange nicht wännen, was der Heidenapostel den — schon damals — gegenüber den Juden sich verstockenden Heiden-Christen über ein sonst in Bild und Gleichnis verkündetes „Mysterium“ (11, 25!) nun einmal eindeutig zu sagen nötig fand, sei nun eben nicht auch ungezählte Male anderwärts in Mysterienform faktisch ausgesprochen. Trotz einer exegetischen Tradition, die — mit der Petrusapokalypse (Kap. 2) — bis ins 2. Jahrhundert zurückreicht, wird etwa der wiederausschlagende Feigenbaum (Mt 24, 32 f.) als gerettetes und die erwartete Frucht bringendes Israel ignoriert. (Für diesen Aon, nicht für den kommenden, gilt Jesu Urteil über seine Unfruchtbarkeit, 21, 19.) Die Erweckung der ‚Tochter des Synagogenvorstehers‘, welche „nicht tot ist, nur schlummert“ (Mt 9, 24), wird nicht in ihrer Wesensidentität mit jenem „Leben aus Toten“ bei Israels „assumptio“ gesehen, von dem Paulus Röm 11, 15 spricht. (Und deren Andeutung in allen neutestamentlichen Totenerweckungen zu finden wir — auf den Spuren der Väterexegese, über die unsre Gelehrten die Nase rümpfen — nicht müde werden.) Und trotz Overbecks so treffender Bemerkung, solche Auslegung des Evangeliums stehe „dem Geist des Buches viel näher als die sogenannte wissenschaftliche“, werden auch die übrigen Hinweise (auf das „Aufstehn“ von ‚Petri Schwiegermutter‘ — Mt 9, 15 — nach dem Glaubenszeugnis des heidnischen Hauptmanns — wie jenes von Jairo Töchterlein nach dem des unreinen Weibes, oder die erst durch den von der Verklärungshöhe wiederkehrenden Herrn erfolgende Heilung des besessenen Knaben — 17, 14 ff.) konsequent überhört, als läge heute beim Verlesen des Neuen Bundesbuches eine ähnliche Hülle über den Herzen der meisten christlichen Schriftgelehrten wie — nach 2 Kor 3, 15 — über denen der jüdischen, „wenn Moses verlesen wird“.

Dies bekümmert festzustellen, heißt aber nicht, daß wir über dem Tribut, den Hummel der Zeitmode zollt, die sehr wertvollen Leistungen, die auch sein Schlußabschnitt „Israel und die Kirche“ (S. 143 ff.) bietet, verkennen würden; insbesondere, daß er richtiger als Trilling (a.a.O. S. 44) nicht einfach „nur die Kirche“ in dem „Ethnos“ gemeint findet, dem das Gotteskönigtum zufällt (nach Mt 21, 43), das dessen versagenden Verwaltern (20, 23: „Hohenpriester und Älteste“) genommen wird; vielmehr: „nicht die Kirche als solche wird geschichtlicher Träger der Gottesherrschaft, sondern diese wird ihr verheißen, sofern sie Früchte bringt... unter eschatologischen Vorbehalt“ (S. 149). Und ebendarum ja dann auch wieder dem ‚zuletzt‘ erst recht Früchte tragenden ‚Feigenbaume‘ Israel! So gilt denn wirklich wieder: „die Tora ist für Matthäus das der eschatologischen Gemeinde und dem Volk Israel Gemeinsame und bietet Gewähr für eine echte Kontinuität zwischen beiden“ (S. 157). „Der ‚Gerechte‘ ist... bei ihm stets der, der im Endgericht Eingang in die Basilika findet. Israel wird hier also sub specie iudicii gesehen und zerfällt dabei in eine verfolgte Minderheit der Gerechten und eine verfolgende Mehrheit, die“ (damals!) „das ungehorsame offizielle Israel darstellt. Verknüpft man mit diesen Aussagen den matthäischen Kirchenbegriff, der in der Kirche ein corpus mixtum sieht“ (d. h. Unkraut und Weizen nach Mt 13, 24 bis 30. 36 bis 43), so finden sich bei Matthäus Ansätze — mehr freilich nicht — zum Gedanken einer wahren Kirche des Alten und Neuen Bundes, die erst im Endgericht offenbar wird (S. 158 f.).

Hierzu können wir wieder dankbar Ja sagen.