

Die königliche Hochzeit : Matth. 22, 1-14

Autor(en): **Hasler, Victor**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **18 (1962)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878851>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die königliche Hochzeit, Matth. 22, 1—14

Die moderne, von der Formgeschichte ausgegangene Forschung schreitet in doppelter Hinsicht über die formgeschichtliche Betrachtung hinweg. 1) Indem sie nach dem Sitz im Leben und nach dem Überlieferungsweg ganzer Kompositionsstücke, die als geschlossene Komplexe übernommen und bearbeitet worden sind, fragt, wird die Formgeschichte zur Traditionsgeschichte. 2) Der Redaktor und Komponist aber bleibt nicht nur Sammler, sondern er prägt seinem verarbeiteten Überlieferungsgut zugleich seine eigenen theologischen und besonderen Intentionen ein. Die traditionsgeschichtliche Fragestellung erweitert sich darum zur redaktionstheologischen.

Die analytische Arbeit am Matthäusevangelium stößt nun, wie es unser kurzer Versuch zeigen wird, auf eine weitere, notwendig werdende Differenzierung. Die Redaktionstheologie des Matthäus ist nicht einheitlich. Weder läßt sie sich auf nur einer literarischen Ebene fassen, noch sammeln sich ihre einzelnen Gedanken in eine einzige Gesamtkonzeption. Verschiedene redaktionelle Schichten müssen ins Auge gefaßt werden¹. Das Matthäusevangelium hat das ihm reichlich zur Verfügung stehende Traditionsgut in verschiedenen Zeitabschnitten und unter verschiedenen äußern und innern Umständen *theologisch*, *ekkesiologisch* und *polemisch* konzipiert.

1.

Beim Vergleich des Gleichnisses von der Einladung zur *königlichen Hochzeit* in Matth. 22, 1–14 mit jenem von der Einladung zu einem Festmahl bei Luk. 14, 16–24 fällt die verschiedene Bearbeitung der in der *Redequelle* vorgefundenen Vorlage sofort in die Augen². Diese Vorlage muß jener aramäischen Erzählung vom reichen

¹ «Einige Spannungen können nur durch die Unterscheidung mehrerer Schichten und redaktioneller Phasen befriedigend erklärt werden»: W. Trilling, *Das Wahre Israel* (1959), S. 191; ähnlich ders., *Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Matth. 22, 1–14*: *Bibl. Zeitschr.* 4 (1960), 251–265, S. 264 Anm. 33. Unsere Literaturhinweise beschränken sich auf die neusten Einzeluntersuchungen.

² Die Unterscheidung zwischen Parallelen und Varianten einer ursprünglichen Fassung bei E. Linnemann, *Überlegungen zur Parabel vom großen*

Zöllner Bar Ma'jan und einem armen Schriftgelehrten³ weitgehend entsprochen haben⁴. Auch die, nach jüdischer Sitte wiederholte Einladung wird schon in Q vorgelegen sein. Völlig unvermittelt finden wir denn auch das im Aramäischen gebrauchte τὸ ἄριστον,⁵ das mit den geschlachteten Ochsen und dem Mastvieh⁶ zur üppigen Festtafel ergänzt wird. Lukas beweist seine Kenntnis der rabbinischen Erzählung durch die Formung des Gleichnisses vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Luk. 16, 19ff.). Hier hat sie ihm besonders in ihrem zweiten Teil, den Matth. 22 und Luk. 14 weglassen, Modell gestanden.

Lukas hat die Vorlage deutlich typisiert⁷ und durch die bekannten verschiedenen Entschuldigungsgründe der Ablehnenden novelistisch ausgebreitet⁸. Es ist irgendein Hausherr, der bei irgendeiner

Gastmahl: Zeitschr. neutest. Wiss. 51. Festschr. J. Jeremias (1960), S. 246–255, zeigt die mangelnde Einsicht in den traditionsgeschichtlichen Charakter der synoptischen Überlieferung. Vgl. ferner J. Sickenberger, Die Zusammenarbeit verschiedener Parabeln in Matth. 22, 1–14: Byz. Zeitschr. 30 (1929/30), S. 253–261. A. Plummer, *The Gospel according to S. Luke* (1956), S. 359, behauptet in Matth. 22 und Luk. 14 zwei verschiedene Gleichnisse, wie auch neustens wieder K. G. Kuhn, *Giljonim und sifre minim*: Zeitschr. neutest. Wiss. Beih. 26 (1960), 24–61, S. 123. E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (1953), S. 38, tritt mit A. Jülicher für Matth. als die ursprüngliche Version ein. Von zwei Rezensionen spricht R. Swaeles, *L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en Matth. 22, 1–14*: Ephem. theol. lov. 36 (1960), 655–684, S. 663.

³ J. Sanh. 6, 23c; par. J. Hag. 2, 77d. Text bei G. Dalmann, *Aram. Dialektproben* (1927), S. 33f.

⁴ So mit W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung* (1953), S. 145, und J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1958), S. 112. 151. Trilling, *Überlieferungsgeschichte* (A. 1), S. 257, lehnt diesen Zusammenhang ab.

⁵ Swaeles (A. 2), S. 665 Anm. 30, weist auf P. Billerbeck, *Kommentar*, 2 (1926), S. 204–206; und B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* (1937), S. 204, auf zwei rabbinische Beispiele, in denen ariston für das Festessen im Himmelreich gebraucht wird.

⁶ Ochsen und Mastvieh passen auch zum messianischen Sieges- und Freudenmahl.

⁷ Auch K. H. Rengstorf, *Die Stadt der Mörder, Matth. 22, 7*: Zeitschr. neutest. Wiss. Beih. 26 (1960), 106–129, S. 127, meint, daß Matth. trotz aller Bearbeitung die Vorlage treuer bewahrt hat.

⁸ Die Parallelstelle im Thomasevangelium (Text bei J. Leipoldt, *Theol. Lit.ztg.* 83, 1958, Sp. 489, und Linnemann [A. 2], S. 151 Anm. 14) zeigt durchgehend eine sekundäre Weiterentwicklung der lukanischen Vorlage und fällt darum für einen Vergleich mit Matth. aus. Vgl. auch C. H. Hun-

Gelegenheit ein Essen veranstaltet. Aber Lukas tut dies nicht einfach aus einer moralischen Absicht, in seinen Gemeinden das soziale Mitgefühl zu stärken und den Armen ein Herberge- und Gastrecht zu gewinnen. er kämpft vielmehr gegen eine anhebende Verbürgerlichung seiner Christenheit, die in Handel und Wandel, an Ehe und Familie gebunden, mit einer besonderen Anstrengung zur missionarischen Verpflichtung gerufen werden muß⁹. An die lau gewordenen Christen, nicht an das jüdische Volk denkt er, wenn er mit der traditionellen Einführungsformel «Ich aber sage euch» drohend abschließt: «Keiner jener geladenen Männer wird sich an meinem Mahle gütlich tun!» (14, 24). Die missionierende Gemeinde des Lukas steht erst in der «Mitte der Zeit». Das Haus ist noch nicht voll. Noch bleibt Raum¹⁰. Darum darf sich die Kirche mit einem ersten Missionserfolg nicht zufrieden geben¹¹. Ein weiteres, ausgreifenderes und drängenderes Unternehmen ist notwendig¹².

Von dieser Betonung einer missionarischen Verpflichtung finden wir bei Matthäus nicht die geringste Spur. Seine Intentionen gehen in anderer Richtung, dies aber in reicher Fülle und in bedeutsamer Weise. Er erwähnt, darin wohl wieder seiner Vorlage folgend, keine Entschuldigungsgründe der Ausbleibenden. Im Gegensatz zu Lukas aber bricht er die Erzählung nicht ab, sondern läßt den Hochzeitsaal angefüllt werden und fügt dann eine besondere Fortsetzung an¹³. Dazu benützt er wieder ein rabbinisches Gleichnis, jenes vom

zinger, Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium: *Zeitschr. neutest. Wiss. Beih.* 26 (1960), S. 209–220.

⁹ Die Gründe, mit welchen Linnemann (A. 2), S. 252f., Luk. 14, 20 als nicht lukanisch ausscheiden möchte, sind reichlich gekünstelt. Vielmehr müssen die sozial bessergestellten Gemeindeglieder zur missionarischen Verantwortung gegenüber den sozial Schwachen gerufen werden. Ähnlich Swaeles (A. 2), S. 670.

¹⁰ Luk. 14, 22f. ist gerade nicht ursprünglicher Bestandteil der Parabel, wie es Linnemann (A. 1), S. 247ff., mit ihrem schiefen Versuch, in den Maßnahmen des Hausherrn, der durch die Einladung der Krüppel den zögernden Erstgeladenen die Plätze wegnehmen will, den eigentlichen Sinn des Gleichnisses zu erkennen. Die Betonung des noch nicht gefüllten Hauses entspricht vielmehr der missionstheologischen Konzeption des Lukas.

¹¹ Bei der ersten Ladung der Ungeladenen ist darum auch nicht an die Zöllner und Sünder Israels zu denken, wie u. a. Jeremias (A. 4), S. 38, es tut.

¹² Vgl. Jeremias (A. 4), S. 38: «Es ist die Kirche in der Missionssituation, die das Gleichnis zu einem Missionsbefehl ausgestaltet.»

¹³ So auch Jeremias (A. 4), S. 479.

geforderten hochzeitlichen Kleid, das uns in verschiedenen Zusammenhängen begegnet¹⁴. Die Erwähnung des Plurals ἐν παραβολαῖς (Matth. 22, 1 vgl. 13, 3. 10. 13. 34) verrät übrigens, daß er zwei verschiedene Gleichnisse zusammengewoben hatte.

2.

Wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit der ganzen Gestaltung des Gleichnisses bei Matthäus zuwenden, dann stolpern wir sofort über einige *Nahtstellen* und *Unebenheiten*¹⁵. Nach der bereits erwähnten Einleitung V. 1 bringt V. 2 das typisch matthäische ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν und darauf die bewußte Umformung zum ἄνθρωπος βασιλεύς, der für seinen Sohn das Hochzeitsfest vorbereitet¹⁶. V. 4 setzt mit πάλιν neu ein: Daß andere Knechte ausgesandt werden, liegt durchaus nicht in der Logik der Erzählung begründet. Stutzig macht uns auch die wiederholte Betonung der Bereitschaft (πάντα ἔτοιμα). Recht deutlich ist der Einschnitt bei οἱ δὲ λοιποὶ¹⁷, nachdem doch eben die Geladenen zu ihrer täglichen Beschäftigung weggelaufen sind. Von diesen «Übrigen» wird nun ausdrücklich erwähnt, daß sie die Knechte des Königs stäubten und töteten. V. 7 eilt denn auch dem dramatischen Höhepunkt zu: Der erzürnte König sendet sein Heer aus, tötet jene Mörder genannten Übrigen

¹⁴ Vgl. b. Schab. 153a; Midr. Qoh. 9, 8 und Midr. Spr. 16, 11. Swaeles (A. 2), S. 680f., weist dazu auf den wichtigen und möglichen Zusammenhang mit Seph. 1, 7–9 (LXX), wo in V. 8 mit τοὺς ἐνδεδυμένους ἐνδύματα das ἐνδεδυμένον ἐνδυμα von Matth. 22, 11 vorweggenommen ist. Weitere ähnliche, gemeinsame Elemente wären der Tag des Herrn als Gerichtstag, der König, das Opfervieh, die Berufenen, die Verdammung der Führenden, des Königshauses und aller, die fremde Kleider tragen.

¹⁵ Rengstorf (A. 7), S. 125ff., versucht auf Grund eines in Matth. 22, 6f. erscheinenden altorientalischen Topos die Frage der ursprünglichen Einheitlichkeit der ganzen Gleichnisgestalt bei Matth. neu zu stellen.

¹⁶ Der basileus ist tatsächlich konstitutiv für das ganze Gleichnis bei Matth. Gut erkennt Linnemann (A. 1), S. 253f., hier «den Angelpunkt, wo Bild- und Sachhälfte verbunden» sind. Daß der König von Matth. 22, 11ff. in 22, 1ff. zurückgetragen wäre, ist eine unbewiesene Vermutung, z. B. von Jeremias (A. 4), S. 57. Vgl. indessen eine mögliche Einwirkung von Seph. 1, 7ff. (s. Anm. 14).

¹⁷ Auch Jeremias (A. 4), S. 57, empfindet die Erwähnung der mißhandelnden λοιποὶ unmotiviert und weist S. 58 Anm. 1 auf Matth. 21, 35 zurück. Ebenso Swaeles (A. 2), S. 660 Anm. 15.

und verbrennt ihre Stadt. Aber in V. 8 stehen die bereits ermordeten Knechte wieder zur Verfügung! Die ablehnenden Eingeladenen werden nun, bedeutend milder, als nicht würdig genug erfunden. Nach V. 9 können darauf die Boten durch die eben verbrannte und zerstörte Stadt der mit dem Tode bestrafte Mörder auf den Straßen in die offene Landschaft hinauslaufen. Umständlich wiederholt V. 10 die Aussage von V. 9a, um dann auf den Erfolg der ausgesandten Knechte hinzuweisen: auf den mit «Guten und Bösen» angefüllten Hochzeitssaal. Nach dieser redaktionellen Überleitung tritt der inspizierende König in den bis auf den letzten Platz angefüllten Festsaal und hält überraschende Musterung. Aber nicht die eingeführten Knechte, sondern Hausdiener werfen darauf einen Mann mit dem unzulänglich erfundenen Kleid in die Finsternis hinaus. Obwohl nur ein Einziger am Festmahl nicht teilnehmen darf, spricht V. 14 dennoch nur von wenigen Erwählten.

Wir glauben nun eine dreifache redaktionelle Schichtung in der matthäischen Bearbeitung des in der Redequelle vorgefundenen Traditionsgutes festhalten zu können.

a) Zuerst befassen wir uns mit der eschatologischen, auf Parusie und Endgericht bezogenen Schicht. In ihrem Blick auf das Verhalten der Jesusgemeinde ist sie zugleich *ekklesiologisch* bestimmt. Der βασιλεύς gehört zur matthäischen βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die in der Endzeit nach dem Vergehen des alten Aeons aus der Transzendenz auf die Erde herabsteigen wird. Dann findet auch das messianische Festmahl für die Auserwählten statt. Bis zu diesem Zeitpunkt besteht die Gemeinde indessen aus «Guten und Bösen». Sie bleibt ein *corpus mixtum*. Erst das Endgericht wird die zum Reich Erwählten von den zur Kirche Gerufenen scheiden¹⁸. Die Guten sind jene mit dem festlichen Kleid. Die meisten gehören zu ihnen. Aber es ist doch möglich, daß einige das Ziel ihrer Berufung, die Erwählung im Augenblick der Parusie und des Gerichtes, nicht erreichen. Welches ist das Kriterium? An das jesajanische oder auch im spätjüdischen Schrifttum vorkommende Heilsgewand ist dabei nicht zu denken¹⁹. Auch die Beziehung auf die Buße oder die Umkehr, wie das rabbinische Modell sie kennt²⁰, liegt Matthäus fern.

¹⁸ Vgl. dieselbe Auffassung in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut, einem typisch matthäischen Redaktionsstück (Matth. 13, 36. 43).

¹⁹ So Jeremias (A. 4), S. 154 und 156.

²⁰ Vgl. b. Schab. 153a; Billerbeck, Komm., I (1924), S. 878f.

Bei ihm handelt es sich um die bessere Gerechtigkeit (Matth. 5, 20), um das Tun der Gottesforderung (7, 16ff. 21ff. u. a.), um die Aufnahme des Joches Christi in Demut (11, 29), um den erniedrigenden Dienst der barmherzigen Liebe (25, 40 u. ö.)²¹. Diese matthäische auf Parusie und Gericht orientierte Schau aber bleibt nicht bei der theologischen Reflexion stehen, sondern findet ihre soziologische Darstellung. Sie ist ekklesiologisches Prinzip. Die unvermittelte Erwähnung der Diakone im Zusammenhang mit ihrer Aufgabe, den Mann ohne Festgewand hinauszuworfen, bedeutet mehr als einen aus einer andern Vorlage mitgenommenen Hausknecht, der sich von den übrigen königlichen Sklaven oder Hofgesandten²² abheben würde. Sie werfen vielmehr ein Blitzlicht auf die Struktur der matthäischen Jesusgemeinde. Die Frage erhebt sich, ob von hier nicht eine Verbindungslinie zum Schlüsselwort (16, 19 und 18, 18) und zur entsprechenden Praxis führt: Apostolische Gemeindezucht als teilweise Vorwegnahme oder als Vorbereitung des Gerichtshandelns Gottes²³. Das abschließende Logion 22, 14 freilich gehört nicht zu dieser eschatologischen Schicht. Es bezieht sich darum nicht auf verschiedene Glieder der Jesusgemeinde, sondern meint als Bestandteil der heilsgeschichtlichen Schicht die Vielen des alten und die Wenigen des neuen, wahren Israels²⁴. Vgl. dazu die andere, aber sachlich entsprechende Formel 20, 16.

²¹ Jeremias (A. 4), S. 33, betont mit Recht das paränetische Moment. Nur handelt es sich dabei für die vorliegende redaktionelle Bearbeitung nicht nur um eine Verschiebung vom Eschatologischen auf das Paränetische. Für die gerichtseschatologische Konzeption unserer Schicht bildet die gebieterische Mahnung einen integrierenden Bestandteil. Einen Schritt zu weit geht Trilling, *Überlieferungsgeschichte* (A. 1), S. 259f., mit seinen «Werken der Liebe». Wohl geht es um die *justitia activa* (so L. Goppelt, *Christentum und Judentum*, 1954, S. 182), aber nicht um die Werkgerechtigkeit. Auch Swaeles (A. 2), S. 668, mit «l'accomplissement des commandements ou des bonnes œuvres et l'étude de la Loi» und seinem «vie conforme à la loi chrétienne» schießt über das Ziel hinaus.

²² Rengstorf (A. 7), S. 123 qualifiziert die Knechte nicht als Sklaven, sondern als «angesehene Männer der Umgebung des Königs».

²³ Vgl. die abschließende Formel V. 13 mit 24, 51c und 25, 30, ferner die Ergänzungen 22, 13c und 25, 30 (Jeremias [A. 4], S. 89). Swaeles (A. 2), S. 679, bezieht ausschließlich auf das Endgericht. Die Diakone werden so zu Gerichtsengeln (vgl. Matth. 13, 41).

²⁴ Der Gegensatz heißt nicht Israel und Kirche, sondern verworfenes Israel und wahres Israel. Auf diesen wichtigen Sachverhalt weist Trilling, *Israel* (A. 1).

b) Damit befinden wir uns schon bei der *heilsgeschichtlichen* Bearbeitung der matthäischen Tradition. Ihr gehört das durch das ganze Evangelium hindurchgehende Schema von Verheißung und Erfüllung und der mit ihm zusammenhängende Schriftbeweis an. Schema und Beweis hat Matthäus bekanntlich aus der Tradition aufgenommen²⁵, ohne Zweifel aber ein ganz besonderes Gewicht daraufgelegt. Für diese heilsgeschichtliche Schau befindet sich die Kirche nicht in der Mitte der Zeit, sondern an ihrem Ende. Jesus ist nicht nur der Erfüller, sondern die Erfüllung. Die mit dem gekommenen Messias angebrochene messianische Zeit hat die vorhergehende heilsgeschichtliche Epoche, den alten Aeon, bereits abgeschlossen. Darum formuliert unsere Redaktionsschicht mit Nachdruck, daß das Mahl nun bereitsteht, daß «alles» geordnet und die Hochzeit arrangiert sei. Die jüdische Messiaserwartung der prophetischen Weissagung ist eingetroffen. Nicht durch sein besonderes Tun, nicht durch eine vollkommene Praxis der in den Torageboten niedergelegten Forderungen Gottes, nicht durch eine intensivere oder extensivere Beobachtung des Gesetzes, sondern lediglich durch sein Eintreffen, durch sein Erscheinen, erfüllt der gekommene Messias Gesetz und Propheten²⁶. Nachdem eine erste Zahl von Knechten (die alttestamentlichen Propheten) mit ihrer vorbereitenden Einladung kein Gehör gefunden haben²⁷, sendet der König weitere Knechte (die Jesusjünger)²⁸, die den unwilligen²⁹ Juden die de-

²⁵ P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium, ein judenchristliches Evangelium?* (1958), bes. S. 161 f.

²⁶ Diese Sätze gedenke ich in einer umfassenden Analyse von Matth. 5, 17 ff. genauer darzulegen. Nicht vom Messias, sondern vom Jesusjünger, der in der eschatologischen Wende steht, ist das besondere Tun gefordert.

²⁷ Vgl. das Gleichnis von den bösen Winzern Matth. 21, 33–46, in welchem die entsprechende heilsgeschichtliche Bearbeitung, und zwar einer Markusvorlage, deutlich ist. Beide Male wird der Einzelknecht zu einer Mehrzahl von Knechten (Mark. 12, 2. 4 und Matth. 21, 34. 36). Der vage Zeitpunkt bei Mark. wird mit *καρπὸς τῶν καρπῶν* (Matth. 21, 34) als Zeitpunkt der Ernte fixiert und so auf Gericht und Aeonenwende bezogen. Die Wegnahme des Weinbergs ist nicht als Strafe für die Prophetenmorde und die Messiasstötung, sondern betont als Strafe für den nicht abgelieferten Fruchtertrag (Matth. 21, 43) zu verstehen. Eine Verbindung mit der Judenpolemik Matth. 22, 6 ff. ist darum falsch. Sie unterscheidet nicht zwischen der Markustradition und der heilsgeschichtlichen Bearbeitung der matthäischen Redaktionsschicht.

²⁸ Die entsprechende Beziehung auf Propheten und Jünger auch bei Swaeles (A. 2), S. 676, und J. Schniewind, *Matthäus* (81956), S. 221.

²⁹ Vgl. Matth. 22, 3 mit 23, 37.

finitive Einladung ins Gottesreich überbringen. Diese zweiten Knechte sprechen es denn auch direkt aus: Kommt jetzt! Der Messias ist da. Die Heilszeit hat begonnen³⁰. Der Auftrag der Jesusjünger als drängende Boten des angekommenen Messias beschränkt sich während dessen irdischen Anwesenheit auf die Städte Israels (10, 6; 15, 24). Diese messianische Proklamation aber fand taube Ohren. Israel ist seines gekommenen Messias nicht würdig³¹. Der universale Befehl des auferstandenen und erhöhten Kyrios (28, 19f.) der immer noch in der messianischen Heilszeit vor Parusie und Gericht stehenden Gemeinde weist darum die Boten der Königsherrschaft über die israelitischen Grenzen hinweg (22, 9: ἐπὶ τὰς διεζόδους τῶν ὁδῶν).

c) In den V. 7–8 wird eine ausgesprochen *polemische* Redaktionschicht sichtbar, der u. a. auch Stücke aus der Pharisäerrede (23, 36–38)³² und aus dem Prozeß Jesu angehören. Nicht einfach aus Unwillen oder Unwürdigkeit haben nach der hier vorgetragenen Auffassung die Juden den Messias verworfen. Die heftige Ablehnung der messianischen Botschaft der Kirche durch das Volk Israel in den Jahren dieser Redaktionsarbeit findet eine sehr massive Erklärung: Die Zurückweisung der christlichen Verkündigung ist nichts anderes als die sich vollziehende Bestrafung Israels durch Gott selber. Aus dem schweren Erleben der durch die Synagoge verfolgten Gemeinde und unter dem Eindruck der ersten christlichen

³⁰ Vgl. Matth. 4, 17.

³¹ Die Zurückweisung der Juden wegen ihrer Unwürdigkeit bestimmt nur unsere heilsgeschichtliche Bearbeitung, nicht die ganze Matthäusredaktion, wie Linnemann (A. 2), S. 254, meint. Trilling, Überlieferungsgeschichte (A. 1), S. 258, bezieht die Würdigkeit fälschlicherweise auf die christliche Gemeinde, während unsere Schicht um das Problem der «heilsgeschichtlichen Ablösung Israels» ringt, wie Goppelt (A. 21), S. 181, richtig, freilich im Blick auf das ganze Evangelium, bemerkt.

³² Vgl. A. Szabó, Anfänge einer judenchristlichen Theologie bei Matthäus: *Judaica* 16 (1960), 193–206, S. 196: «Eine einzige Generation wird wegen alles vorhergehenden, auch wegen des eigenen halsstarrigen Benehmens bestraft werden. In V. 36–38 wittert man die ominösen Ereignisse der Belagerung und Zerstörung Jerusalems.» S. 197: «dieses Gericht wird an dieser einzigen Generation vollzogen: das ist der Fall Jerusalems». Szabó erkennt in unserer polemischen Schicht wesentliche Elemente einer judenchristlichen Theologie. Erst unsere Unterscheidung verschiedener Redaktionsschichten wird die alte Frage nach dem jüden-, resp. heidenchristlichen Charakter des Matthäusevangeliums wirklich beantworten können.

Märtyrerschicksale kommt es zur Schwarzweiß-Malerei. Diese Juden sind Schinder und Totschläger der Boten Gottes³³. Die verfolgten Jünger, die verfolgte Kirche, erleiden, was auch die Propheten des Alten Testaments, was der Täufer und der Meister selber erdulden mußten. Der Tod Jesu läßt sich nicht anders denn als Messiasmord verstehen. Nicht nur etwa die Pharisäer, sondern die Juden samt und sonders³⁴, wie es in 22, 8 ausdrücklich und in dieser Übersteigerung nur noch in der Stephanusrede (Apg. 7, 52) heißt, sind Mörder!³⁵ In der Szene des Hände waschenden Pilatus (Matth. 27, 24f.) begegnet uns dieselbe Polemik nochmals³⁶. Das ganze Volk³⁷ bekennt sich zum Messiasmord, indem es ruft: «Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!» So ergibt sich nach unserer polemischen Bearbeitung der Tradition³⁸ das folgende Bild über das Verhältnis der Kirche zu Israel. Die verstockten Juden haben in ihrem notorischen Ungehorsam Gott gegenüber alle Propheten, den Täufer, Jesus, die Jünger und Apostel abgelehnt, verfolgt und oft auch wie den Messias selber ermordet³⁹. Aber weil ja nun die eschatologische End- und Gerichtszeit bereits im Anbrechen ist,

³³ Vgl. H. J. Schoeps, *Die jüdischen Prophetenmorde: Aus frühchristlicher Zeit* (1950), S. 126–143.

³⁴ Die Juden sind das böse und ehebrecherische (Matth. 12, 39; 16, 4), das ungläubige und verkehrte Geschlecht (Matth. 17, 17). Nicht auf das ganze Volk, sondern nur auf Jerusalem als Prophetenmörderin zielt das Q-Logion Matth. 23, 37 Luk. 13, 34.

³⁵ Der Hinweis auf allegorisierende Ausmalung und die Freude an lebhafter Schilderung verdeckt die wahre Absicht unserer Redaktionsschicht (gegen Jeremias [A. 4], S. 21). – Das Verhältnis der Stephanusrede zur polemischen Redaktionsschicht bei Matth. bedarf einer besonderen Untersuchung.

³⁶ Trilling, *Israel* (A. 1), S. 54, spricht von einem «dogmatischen Theologumenon».

³⁷ Richtig bemerkt Swaeles (A. 2), S. 677f.: «La parabole a donc une pointe polémique principale.» Freilich stellt er dann den Gegensatz gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer in den Vordergrund, beobachtet aber für die vorliegende Polemik zutreffend eine von der Verwerfung der Führerschaft zur Verwerfung des ganzen Volkes «gleitende» Auffassung. Zu Matth. 23 vgl. E. Haenchen, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 48 (1951), 38–63, S. 58f.

³⁸ M. J. Fiedler, *Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäusevangelium* (Diss. Halle 1957), S. 164 Anm. 23 bemerkt, wie das Motiv der Polemik gegen ein Israel, das den Messias ablehnt, das ganze Evangelium durchzieht. Wir fassen diese Polemik aber in einer ganz bestimmten Redaktionsschicht.

³⁹ Die Schuld der Väter hat das Maß gefüllt, Matth. 23, 32.

Parusie und Jüngstes Gericht bald folgen werden, so hat die Bestrafung bereits begonnen, noch nicht an der Kirche, noch nicht an der Welt, aber offensichtlich am Volk des Alten Bundes⁴⁰. Als Strafe für die Prophetenmorde und besonders für die Messiasstötung wird Jerusalem⁴¹ zerstört und als Strafe für die Ablehnung der Messias-Botschaft wird das Volk Israel für den Christenglauben verstockt. Das jüdische Schicksal nach 70 ist die zornige Vergeltung Gottes⁴².

3.

Eine Erfassung der Redaktionstheologie des Matthäusevangeliums wird die besonderen Konzeptionen verschiedener Schichten berücksichtigen müssen. Die redaktionelle Bearbeitung der Markus- und der Redequelle, aber auch der Matthäus vorliegenden Sondertraditionen ereignete sich nicht in einem einmaligen Akt, sondern in einem Prozeß. Dabei wird die Annahme einer bestimmten «Schule» oder gar einer einzelnen Theologen-Persönlichkeit wieder zurücktreten müssen. Die differenzierte Redaktionsarbeit am ersten Evangelium ist vielmehr das Zeugnis einer sich allmählich und dann endgültig von der Synagoge ablösenden Kirche. Dieser Prozeß vollzog sich durch viele Jahre und durch viele schmerzliche Stadien innerer und äußerer Auseinandersetzung – ohne indessen das entscheidende Grundproblem ganz zu lösen, die Frage nach dem Verhältnis des erwählten Israels zum gekommenen Christus des Glaubens.

⁴⁰ Vgl. 1. Petr. 4, 17 und die darin sichtbar werdende urchr. Anschauung.

⁴¹ Rengstorf (A. 7), S. 125, indessen behauptet: «Diesem Zuge des Gleichnisses liegt nämlich nicht eine geschichtliche Erinnerung zugrunde, sondern ein aus dem alten Orient stammender und bis in das nachbiblische palästinische Judentum erhaltener Topos.» Abgesehen von der Frage, ob der Nachweis eines Topos gelungen ist, ist nicht einzusehen, warum ein literarischer Topos nicht auch zur Mitteilung eines historischen Ereignisses verwendet werden soll, wie es denn auch einige der von R. angeführten Beispiele durchaus tun.

⁴² «Offensichtlich wird in V. 7 auf die Zerstörung Jerusalems angespielt», sagt u. a. Jeremias (A. 4), S. 57. Mit πόλις kann nur Jerusalem, nicht aber Gesamtisrael gemeint sein (gegen S. 59). Auch mit Trilling, Überlieferungsgeschichte (A. 1), S. 255, unter Matth. 22, 7 eine Präzisierung von Matth. 21, 43 zu verstehen, geht nicht an. Ausschluß vom Gottesreich und Zerstörung der Stadt sind nicht dasselbe. Die Bearbeitung des Winzergleichnisses gehört der heilsgeschichtlichen Schicht an.

Eine zweite grundsätzliche Bemerkung sei zum Abschluß erlaubt: Ist bei den skizzierten, differenzierten traditionsgeschichtlichen und redaktionstheologischen Verhältnissen noch eine kerygmatische Mitteilung möglich? Wenn wir daran festhalten wollen, daß nur das echte Jesuswort, das historisch faßbare Logion, Träger des Kerygmas sein kann, dann wird diese Aussage kaum noch vernehmbar. Befinden wir uns nicht wieder auf einem Holzweg, wenn wir die ipsissima vox Jesu⁴³ mit einem Logion identifizieren, das wir nach Abtragung der traditionsgeschichtlichen Überlagerungen vielleicht freigelegt haben? Der kerygmatische Gehalt der synoptischen Überlieferung wird nicht mehr ohne die vielgestaltige Formung des Traditionsgutes gefaßt werden können. Auch der durch das Prisma gebrochene und zerlegte Strahl bleibt Licht.

Victor Hasler, Goldach, Kt. St. Gallen.

⁴³ Vgl. Jeremias (A. 4), S. 3: «Niemand als der Menschensohn selbst und Sein Wort kann unserer Verkündigung Vollmacht geben»; ähnlich S. 97. Ferner ders., Kennzeichen der ipsissima vox Jesu: Synoptische Studien. Festschr. A. Wikenhauser (1953), S. 86–93.