

Judenmission und Judenschuld

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **24 (1968)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878604>

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.

Judenmission und Judenschuld

Der Glaube an den Kyrios trug den auferstandenen Christus aus der Gemeinde in die Synagoge und stellte den Gekreuzigten als σκάνδαλον vor die Juden (1. Kor. 1, 23f.). Erst dem österlichen Kerygma wurde das Kreuz zum Problem ihrer Schuld und die Beantwortung der nun leidvoll aufgebrochenen Frage zu einer Aufgabe der theologischen Reflexion. In einem dreifachen, je gezielten Zugriff versuchen wir, die Bewegung bei *Paulus*, *Lukas* und *Matthäus* zu fassen.

1.

Im ältesten uns erhaltenen *Paulusbrief* lesen wir, 1. Thess. 2, 14: «Ihr seid ja, ihr Brüder, Nachahmer der Gemeinden Gottes geworden, die sich durch Christus Jesus in Judäa befinden. Denn auch ihr habt dasselbe von euren Volksgenossen erleiden müssen, wie jene von den Juden.» Auf diese Bedrängung der judenchristlichen Gemeinden in Judäa (Röm. 15, 31; Gal. 1, 22) und auf den Ausdruck des Nachahmers weist schon der Anfang des Briefes (1. Thess. 1, 6f.). Die Thessalonicher sind Nachahmer der Gemeinden, der Apostel und des Herrn. Dahinter verbirgt sich eine tiefgreifende christologische und ekklesiologische Auffassung des Apostels. Er versteht μιμηταί nicht im moralischen Sinn als Nachahmung des irdischen Leidensweges Jesu oder als Unterwerfung der Gemeinde unter seine apostolische Autorität¹. Diese Nachahmung ist vielmehr als ein Anteilnehmen, als eine Partizipation am Leiden und Sterben Christi verstanden, durch welche sich zugleich die Verklammerung, ja sogar die Eingliederung der Heidenchristengemeinde in die Urgemeinde vollzieht.

Wir verweisen dazu auf die Korintherbriefe und den Philipperbrief. Die leidensscheuen und herrschsüchtigen Streithähne in Korinth soll Timotheus auf die ὁδοί als die Leidenswege des Apostels aufmerksam machen (1. Kor. 4, 8ff. 16ff.). Ihrer Rechthaberei in Fragen des Essens und des Trinkens stellt Paulus seine Leidensnachfolge gegenüber (1. Kor. 10, 32–11, 1). Am Anfang des zweiten

¹ W. Michaelis, *Theol. Wört.*, 4 (1942), S. 668ff. und A. Oepke, *Das N. T. Deutsch*, 3, 2 (1963), S. 163, übersehen diese christologische Einordnung in die Leidensgemeinschaft.

Korintherbriefes begegnet uns der Sache nach der hier tragende Begriff der *κοινωνία*. Die erduldeten Nachstellungen verbinden Paulus und die Gemeinde zu einer Leidensgemeinschaft, in der «die Leiden Christi überfließen» (2. Kor. 1, 5ff.). Auch in Phil. 2, 5ff. denkt Paulus nicht an die vorbildliche Tugend der Demut Christi, sondern meint den bis zum Tode gehorsamen Nachvollzug der Deszendenz Christi im eigenen Leben. Diese *κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ* ist gemeinsame Eingestaltung des Lebens in den Opfertod Christi (Phil. 3, 10. 21; Gal. 4, 19).

In der so verstandenen *μίμησις* verwirklicht sich die Gemeinschaft zwischen der Urgemeinde und den Heidenchristen. Sie konkretisiert sich zum Beispiel in einer entsprechend christologisch motivierten Geldsammlung für die Armen in Jerusalem (2. Kor. 8–9; Gal. 2, 10). Diese *κοινωνία τῆς διακοναῆς τῆς εἰς τοὺς ἀγίους* ist wiederum vollzogene Selbsthingabe an den Herrn (2. Kor. 8, 2ff.). Sie bedeutet für Paulus zugleich ein Zeichen der Dankbarkeit für die den Heidenchristen gewährte Einbeziehung² in die adventliche Urgemeinde (Röm. 15, 27).

Bedenkt man diesen Gehalt der paulinischen *μίμησις*, so verwundert man sich über die in 1. Thess. 2, 15f. nun folgende Fortsetzung. Wenn die Diskussion über den Kompositionscharakter und eine redaktionelle Bearbeitung der Apostelbriefe auch erst begonnen hat³, so wurde die sekundäre Eigenart dieser Verse doch schon längst erwogen. Ihr paulinischer Sprachgebrauch ist freilich teilweise nachweisbar. Auch die starke Zäsur hinter V. 16 läßt sich mit andern harten Übergängen in den Paulinen vergleichen. Im Widerspruch aber zu Paulus stehen die Inhalte dieser scharfen Ausfälle gegen die Juden. Vergegenwärtigen wir uns nur die Vorwürfe dieses polemischen Sündenregisters⁴. «Die Juden haben den Kyrios getötet! Sie

² Paulus betont den heilsgeschichtlichen Vorrang der Urgemeinde. Ihre Glieder sind «die Heiligen» schlechthin: 1. Kor. 1, 1, 2; 11, 16; 12, 13; 15, 9; 16, 1; Gal. 1, 13; 6, 16; Phil. 3, 3. 6 (vgl. Eph. 2, 11–22).

³ E. Bammel, *Judenverfolgung und Naherwartung*: Zs. Theol. Ki. 56 (1959), S. 294–315; W. G. Kümmel, *Das Problem des 1. Thess.briefes*: Neotestamentica et Patristica (1962), S. 213–227; W. Schmithals, *Die Thess.briefe als Briefkomposition*: Zeit und Geschichte (1964), S. 295ff.

⁴ «Der ganze Zusammenhang von 1. Thess. 2, 15f. ist nichts anderes als die Weiterführung eines alten polemischen Schemas gegen die Halsstarrigkeit Israels»: so O. Michel, *Polemik und Scheidung*: Basileia Freytag-Festschrift (1959), S. 195. Schon M. Dibelius, *Handb. z. N. T.*, 11 (²1925), S. 10f.,

haben Jesus und die Propheten getötet! Sie haben auch die Apostel verfolgt! Sie gefallen Gott nicht! Sie stehen allen Menschen feindlich gegenüber! Sie verhindern die Ausrichtung der Heilsbotschaft an die Heidenvölker! Dadurch erfüllen sie stets das Maß ihrer Sünden! Darum ist auch der Zorn über sie gekommen bis zuletzt!»

Die einzelnen Elemente dieses antijüdischen Polemikkataloges sind alt und lassen sich als traditionelles Gut literarisch oder wenigstens motivgeschichtlich durch das ganze Neue Testament hindurch verfolgen⁵. Wir geben dazu einige Beispiele: Das Motiv der Prophetenverfolgung finden wir in der Redequelle als Anhang an eine entsprechende Seligpreisung (Matth. 5, 12/Luk. 6, 23b), ferner in einem Drohwort gegen Jerusalem (Matth. 23, 37/Luk. 13, 34) und in einer, in Q eingeflossenen Sapientia-Tradition (Matth. 23, 34ff./Luk. 11, 49ff.), wo zugleich die Nähe zu alttestamentlichen und spätjüdischen⁶ Vorlagen deutlich wird. Auch Hebr. 11, 33ff. ist ohne diese Polemiktradition nicht denkbar. Das Motiv des Messiasmordes, zusammen mit dem der Prophetenverfolgung und -tötung, finden wir im Winzergleichnis als einer im Markus-Evangelium (Mark. 12, 8 parr.) erhaltenen Gemeindeallegorie. Auf die Petrusreden in der Apostelgeschichte (Apg. 2, 36; 3, 15; 4, 10; 5, 30 u.a.) kommen wir noch zu sprechen. Die Juden als Gegenspieler der Heidenmission (Apg. 13, 45; 14, 2ff. 14. 19; 17, 5.13 u.a.) hat Lukas ins Schema seiner Darstellung einbezogen. Die Anschauung vom Vollmachen der Vätersünden begegnet uns in der Pharisäerpolemik des Matthäus-Evangeliums (Matth. 23, 32) und in aller Schärfe in der Stephanusrede⁷ (Apg. 7, 52).

Wir erwähnen diese, durch die hellenistischen Gemeinden fließende Judenpolemik, weil sie uns die Augen für einen oft übersehenen Tatbestand öffnet. Die Ausrichtung der Frohbotschaft an die Juden

spricht von «einer Formel ältester Judenpolemik bei den Christen», die Paulus aufgenommen hätte. Der inhaltliche Widerspruch zu Röm. 11, 25ff. erscheint ihm, wie vielen Nachfolgern, «psychologisch begreiflich».

⁵ H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (1950), S. 126ff.; D. W. Riddle, *Verfolgungslogien: Zs. ntl. Wiss.* 33 (1934), S. 271ff.

⁶ Test. Lev. 6, 11. An innerjüdische, von der Urgemeinde übernommene Gruppenpolemik denkt E. L. Ehrlich, *Über die Schuld: Chr. Jüd. Forum* 36 (1965), S. 25–44.

⁷ Zur Stephanusrede vgl. meinen Aufsatz *Jesu Selbstzeugnis und das Bekenntnis des Stephanus vor dem Hohen Rat: Schw. Theol. Umschau* 36 (1966), S. 36–47, und die dort zitierte neue Lit.

erfolgte von Anfang an nur durch eine innerchristliche Auseinandersetzung mit judenfeindlichen Gemeinden und Gemeindeguppen⁸. Ohne Überwindung des Judenhasses gab es keine Judenmission. Die theologische Klärung dieser Problematik hatte Paulus in hervorragender Weise gefördert. Die Beobachtungen zu seinem Begriff der Nachahmung zeigten uns bereits die von ihm verwendeten Mittel. Paulus vertieft seine christologische Konzeption und hält so den Missionsgehorsam gegen den Widerstand in den Gemeinden durch. In diesem Kampf gegen die christliche Ablehnung des Judentums reift sein Christusglaube (Röm. 11, 33; 2. Kor. 4, 6; 5, 16; Phil. 3, 10f.). In diesem Sinne verstehen wir die berühmten Römerbriefkapitel 9–11 als eine umfassende Apologie des Judentums vor dem Forum christlicher Selbstherrlichkeit⁹.

Ein Element der polemischen Tradition stellen die bereits im vorchristlichen Judentum auf den Messias bezogenen Felsen- und Bausteinstellen dar. Im Gegensatz zum bereits erwähnten Winzergleichnis (vgl. auch Apg. 4, 11; 1. Petr. 2, 4ff.; Eph. 2, 20) benützt Paulus nicht den von den Bauleuten verworfenen Eck- und Schlußstein aus Ps. 117, 22 LXX, wenn er in Röm. 9, 32ff. auf den Stein des Anstoßes und den Fels des Ärgernisses aus Jes. 8, 14 zu sprechen kommt. Das ganze Gewicht seiner Aussage liegt hier vielmehr auf $\acute{\omicron}$ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται aus Jes. 28, 16b. Gegen alle heidenchristliche Arroganz hält er an der an Israel weitergehenden Berufung zum Glauben fest. Seine Brüder und Volksgenossen nach dem Fleisch verbleiben nach ihm im Recht der Sohnschaft, in der Gegenwart des Kabod, unter den unverbrüchlichen Bundesschlüssen, im Besitz der Gesetzgebung, in der Würde des Priesterdienstes, unter der Zuverlässigkeit der prophetischen Weissagung und in der die Väterverheißung erfüllenden Treue Gottes (Röm. 9, 3ff.; 11, 28). Gerade das Israel κατὰ σάρκα bleibt Gottes Volk (1. Kor. 10, 18)! Niemals hat Gott sein Volk verstoßen, lautet der Kernsatz (Röm. 11, 1f.).

Auf diesem Fundament der unbedingten Treue Gottes (Röm. 9,

⁸ K. H. Schelke, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.* (1949).

⁹ E. Haenchen, *Judentum und Christentum in der Apg.*: *Zs. ntl. Wiss.* 54 (1963), 155–187, S. 157: «Allerdings geht aus Röm. 11, 17ff. hervor, daß bei den Heidenchristen schon eine andere Überzeugung Boden gewann: die Juden sind endgültig verworfen und die Heiden an ihrer Stelle gewählt.»

6, vgl. 3, 3)¹⁰ beruht nun für Paulus die uneingeschränkte Verpflichtung zum missionarischen Zeugnis. Das Wissen um die verbleibende Berufung Gottes fordert den Ruf zum Glauben. Die Röm. 10 füllende schriftgebundene Ausführung belastet darum nicht den Unglauben der Juden, sondern ruft die sich absetzende Gemeinde zu neuer Verantwortung gegenüber Israel. Aus dem Zitatenumplex am Ende dieses Kapitels ist freilich immer wieder eine Verurteilung des ungläubigen Israels herausgelesen worden¹¹. Aber Gottes ausgestreckte Hände (Röm. 10, 21) wollen Israel nicht zurückstoßen, sondern erretten. Sein Unglaube wird nicht als Schuld oder gar als Rebellion entlarvt, sondern von der Verheißung des Glaubens umschlossen¹². Hier muß 2. Kor. 6, 2 (nach Jes. 49, 8) ins Auge gefaßt werden: Jetzt (wiederholtes *ἰδοὺ ὑμῶν!*) im *καὶρὸς εὐπρόσδεκτος* und am *ἡμέρα σωτηρίας* ringt Paulus nicht mit dem Problem der Judenschuld, sondern gegen die Resignation der Gemeinde, die den Juden die Ausrichtung der Botschaft schuldig bleibt.

Indessen weiß Paulus um den missionarischen Mißerfolg: «Nicht alle gehorchten dem Evangelium» (Röm. 10, 16). Aber darüber zerbricht sein Glaube an die Treue Gottes nicht. Auch in seiner Freiheit bleibt Gott an seine Verheißungen gebunden. Wohl hat Gott, im Bilde vom Ölbaum gesprochen, einige Zweige ausgebrochen (Röm. 11, 17). Aber nicht wegen des Unglaubens, sondern solange der Unglaube anhält (Röm. 11, 19. 23)! Nie hätte Paulus das Handeln Gottes durch den Ungehorsam der Juden bestimmt sein lassen. Diese Aussagen über den Ungehorsam sind darum nicht im Sinne einer Verurteilung zu verstehen (auch Röm. 9, 7ff. nicht), sondern im Zusammenhang einer davon unabhängigen heilsgeschichtlichen Ausklammerung.

Dies wollen wir durch eine Interpretation der hier auftauchenden Begriffe der Verstockung und der Verwerfung näher begründen.

¹⁰ «Daß die exegetische Problematik von Röm. 9, 6 ausgeht und am Verhältnis dieses Verses zu Röm. 11, 1. 26 hängt, hat E. Köhl, *Röm.* (1913), S. 403ff. scharfsinnig gezeigt»: Hinweis von L. Goppelt, *Christentum und Judentum im 1. u. 2. Jahrhundert* (1954), S. 113 Anm. 1.

¹¹ Der paulinische Schriftgebrauch aber entspricht der rabbinischen Schulung. Darnach werden die Zitate durch einzelne Stichworte und formale Assoziation zusammengehalten, verfolgen keinen logischen Duktus und bringen darum das Kerygma meistens nicht zum Tragen.

¹² Gegen Formulierungen wie bei G. Schrenk, *Die Weissagung über Israel im N. T.* (1951), S. 29, und E. Gaugler, *Röm.*, 2 (1952), S. 138.

Beide Ausdrücke, die er vermutlich aus dem Munde seiner christlichen Gesprächspartner aufgenommen hat, werden sofort eingeschränkt. Nur die noch nicht glaubenden Juden, und diese auch nur vorläufig, sind davon betroffen. Von einem sich dabei vollziehenden Gericht spricht Paulus nicht. Verstockung und Verwerfung zielen vielmehr auf das durch eine besondere Offenbarung (Röm. 16, 25; 1. Kor. 2, 10) erkannte zukünftige Heilshandeln Gottes. Sie beschreiben eine im Heilsplan zeitlich begrenzte Ausklammerung eines Teiles der Juden. Nach der Einbeziehung der «Fülle der Heiden» (Röm. 11, 25) wird Gott auch die vorläufig zurückgestellten Juden annehmen und sich so über ganz Israel erbarmen. Darum verwirft Paulus auch den aufgenommenen Ausdruck der Verwerfung, indem er ihm dialektisch die umfassende Annahme entgegenstellt: τὸ ἥττημα/τὸ πλήρωμα (Röm. 11, 12), ἡ ἀποβολή/ἡ πρόσλημις (Röm. 11, 15).

Auch der Begriff der Verstockung verliert durch diese heilsgeschichtliche Relation seinen verurteilenden Charakter. Paulus beschreibt damit nicht den Zustand des ungläubigen Judenherzens, sondern meint die Beziehung zum verborgenen Heilshandeln Gottes. Verstockung ist nicht die Verhärtung des Menschenherzens, so daß die vernommene Verkündigung gar nicht mehr angenommen werden könnte¹³. Zwischen Jude und Grieche besteht darin kein Unterschied. Allen, die seinen Namen anrufen, teilt der Kyrios seinen Reichtum aus (Röm. 10, 12). Weil aber die ungläubigen Juden Christus gar nicht kennen, muß ihnen das Evangelium gepredigt werden. Die sog. verstockten Juden sind für Paulus die immer noch nicht glaubenden Juden. Wer nicht jetzt durch die Predigt des Evangeliums gerettet wird, den wird das letztzeitliche Handeln Gottes in die Gemeinde des Kyrios einordnen. Die in der Jetztzeit zum Glauben geführten Juden bilden den heiligen Rest des ganzen Volkes Israel. Entgegen dem Jesajazitat (Jes. 10, 22) versteht Paulus den Restgedanken nicht als ein Gericht über den ungläubigen Teil Israels, sondern als eine Verheißung für ihn (Röm. 9, 27; 11, 5). Der Rest umschließt das ganze gegenwärtige und zukünftige Israel,

¹³ Auch die paulinische Interpretation des judenchristlichen Traditionsstückes über die Decke des Moses in 2. Kor. 3, 7–18 bedarf einer entsprechenden Erwägung; vgl. S. Schulz, Die Decke des Moses: Zs. ntl. Wiss. 49 (1958), S. 1–30.

wie auch die Erstlingsgabe die ganze Ernte heiligt und die Wurzel alle Zweige trägt (Röm. 11, 16).

Wenn diese Skizze den wesentlichen Aspekt der offenbarungsgeschichtlichen Darlegung des Apostels erfaßt, dann zeigt sie uns seinen heilstheologisch fundierten Protest gegen die fortschreitende Entfremdung der hellenistischen Kirche von Israel. Eine besondere Schuld der Juden am Tode Jesu erwähnt Paulus darin nirgends. In 1. Kor. 2, 8 bemerkt er, daß die Machthaber dieser Welt den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt hätten. Gegen die im Thessalonicherbrief sichtbar gewordene, antijüdische Polemik im hellenistischen Christentum vermochte sich Paulus nicht mehr durchzusetzen. Die geschichtliche Situation und die theologischen Voraussetzungen in den Gemeinden veränderten sich. Die Erwartung des nahen Weltendes und die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft der Herrn brachen zusammen¹⁴. Die christologische Konzeption des Apostels und das damit zusammenhängende Verständnis der Kirche wurden kaum mehr verstanden. Dadurch veränderte sich auch der Weg, den unser Problem in der nachapostolischen Zeit nun einschlug.

2.

Wir wenden uns nun den Missionsreden in der *Apostelgeschichte* zu. Von Einzelheiten abgesehen, zeigen sie ein ganz bestimmtes Grundschema¹⁵. Zu den sich wiederholenden Topoi gehört auch ein christologisches bzw. theologisches Kernstück. Die fünf Petrusreden und die Judenrede des Paulus in Antiochien verfügen über ein mehr oder weniger ausführliches Christuskerygma. Dieses erwähnt in der Regel kurz das Wirken und Sterben Jesu, seine Auferweckung und die Aufnahme in den Himmel. In diesen kerygmatischen Stücken der Reden läßt sich noch am ehesten aufgenommenes Traditionsgut, etwa ein Passionssummarium¹⁶, nachweisen.

¹⁴ «Die Weissagung (Röm. 11, 25f.; Q Matth. 23, 39/Luk. 13, 35) erfüllte sich nicht so, wie Paulus es sich vorstellte»: Goppelt (A. 10), S. 123.

¹⁵ E. Schweizer, *Zu den Reden der Apg.: Neotestamentica* (1963), S. 418ff.; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apg.* (21963); M. Dibelius, *Aufsätze zur Apg.* (41961), S. 142ff.; E. Haenchen, *Tradition und Komposition in der Apg.: Gott und Mensch* (1965), S. 206–226; L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* (21966), S. 25.

¹⁶ Wilckens (A. 15), S. 117. 121. 139.

Hier sind auch Motive der antijüdischen Polemik, wenigstens das des Messiasmordes und der Prophetenverfolgung, eingedrungen.

In der Pfingstrede (Apg. 2, 14–40) lesen wir: «Diesen Mann, der nach dem festgesetzten Ratschluß und nach der Vorherbestimmung Gottes preisgegeben wurde, habt ihr durch die Hand der Gesetzlosen angenagelt und umgebracht!» (2, 23). Alle Anwesende (Judäer, Jerusalemiten, Israeliten) werden beschuldigt. Diese wissen genau, daß sich Jesus durch seine Taten vor allem Volk als Messias ausgewiesen hatte. Trotzdem ließen sie ihn durch die Heiden hinrichten. In betonter Antithetik dazu steht das göttliche Handeln: die Befreiung des umgebrachten Messias aus den Todesbanden und seine Inthronisation im Himmel. Dabei erwähnt Petrus die Apostel als Augenzeugen der Auferweckung und die ereignete Geistausgießung als sichtbare Folge der Erhöhung zur Rechten Gottes. Zu diesem Apostelzeugnis und zur Geisterfahrung tritt dazu ein ausführlicher, auf beides bezogener Schriftbeweis. Mit diesen drei Mitteln überführt Petrus die erschrockene Menge der Schuld und ruft das «ganze Haus Israel» (2, 36), das «verkehrte Geschlecht» (2, 40) zur Buße und Sündenvergebung und zum Anschluß an die Heilsgemeinde.

In der Tempelrede (Apg. 3, 12–26) überwuchert das Motiv des Messiasmordes geradezu die kerygmatischen Sätze (3, 13ff. 21). Nicht die Apostel, sondern der Gott der Väter heilte wegen des Glaubens an den Namen des erhöhten Christus den Gelähmten und verherrlichte so vor allem Volk seinen Sohn zur Rechten. Weil aber das Apostelzeugnis die Identität des getöteten mit dem erhöhten Messias feststellt, beschuldigt das Heilungswunder die anwesende Volksmenge des Mordes am Gottessohn. Darum hatte sie sich auch, von Pilatus vor die Wahl gestellt, für den Mörder Barabbas entschieden und den Heiligen, Gerechten und Fürsten des Lebens verleugnet. In einem scheinbar krassen Gegensatz dazu sagt nun Petrus: «Ich weiß, ihr Brüder, daß ihr in Unwissenheit so gehandelt habt, wie auch eure Oberen» (3, 17; 13, 27; vgl. Luk. 23, 34). Worauf bezieht Lukas ἄγνοια? Die Israeliten hatten ja in Jesus durchaus den von Gott gesandten Messias erkannt! Ihnen war aber die durch die Apostel bezeugte Auferweckung noch unbekannt geblieben. Auch fehlte ihnen noch die auf die Inthronisation hinweisende Geisterfahrung. Darum konnten sie nicht wissen, daß es sich beim hingerichteten Messias aus Nazareth zugleich um den himmlischen

Christus Gottes handelte¹⁷. Das ganze Geflecht des den Juden in Jerusalem vorgelegten Schriftbeweises hat nach Lukas diese Identifizierung des erhöhten mit dem irdischen Messias zum Gegenstand. Anders gesagt: Lukas identifiziert den Christus seines Glaubens mit dem historischen Jesus. Oder zugespitzt formuliert: Er löst das Schuldproblem mit seiner hellenistischen Christologie und mit einer ganz bestimmten heilsgeschichtlichen Konzeption. Anlässlich der Himmelfahrt hatten nämlich die Jünger die Frage gestellt: «Herr, wirst du wohl in dieser Zeit das Reich für Israel aufrichten?» In der Tempelrede nimmt nun Petrus unter Verwendung einer Micha-Elia-Tradition diese Jüngerfrage mit der dazugehörenden Antwort Jesu wieder auf und verspricht den Juden, daß Gott in einer zukünftigen Zeit der Erquickung und der Aufrichtung aller den ihnen bestimmten Messias Jesus senden werde (1, 6f.; 3, 20f.). So unterteilt Lukas Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in fest umrissene Zeitabschnitte, in denen sich die zum voraus bestimmten Handlungen Gottes vollziehen.¹⁸

In den beiden Ratsreden (Apg. 4, 8ff.; 5, 29ff.) wiederholen sich unsere Beobachtungen. Die lukanischen Konturen verdeutlichen sich noch einmal. Der Gegensatz «Ihr habt verworfen/Gott hat erwählt» tritt immer schärfer hervor. Das im Namen Jesu geschehene Heilungswunder beweist unwidersprechbar, daß im irdischen der himmlische Messias hingerichtet wurde. Den überführten Juden verbleibt vernünftigerweise nur noch die Möglichkeit, ebenfalls an den Namen Jesu zu glauben, Buße zu tun und sich erretten zu lassen! Den Obersten und Ältesten des Volkes (4, 5ff.) und allen Einwohnern von Jerusalem (4, 16, vgl. Luk. 13, 26), also dem ganzen

¹⁷ Zwischen Apg. 3, 17 und 2, 22 besteht keine Spannung, wie Haenchen, Apg. (1959), S. 171, meint. Eine erkenntnistheoretische Unterscheidung von subjektiver und objektiver Wahrheit ist Lukas bestimmt fremd, womit Wilckens (A. 15), S. 134, die vermeintliche Spannung zu lösen versucht. Er übersieht hier den Zusammenhang mit dem pragmatischen Charakter der lukanischen Heilsgeschichte. Darauf dürfte auch seine wiederholte, von Conzelmann aufgenommene Behauptung einer subordinatianischen Tendenz beruhen. Die innere Zusammengehörigkeit von Apg. 1, 6f. und 3, 20f. entgeht ihm aus demselben Grunde (S. 155).

¹⁸ Von einer durch die Judenbekehrung beschleunigten Parusie ist keine Rede (gegen Haenchen [A. 17], S. 172), aber trotz Apg. 28, 25ff. doch von einer zukünftigen Anteilnahme der Juden am Endheil (Goppelt [A. 10], S. 231 Anm. 3; Haenchen [A. 9], S. 184 Anm. 39).

Volk ist der thronende Messias und die Bluttat an ihm zur Kenntnis gebracht. Niemand kann die Schuld ableugnen. Das σημεῖον τῆς ἰάσεως (4, 22) behaftet alle. Dasselbe bezweckt die nun aus LXX Ps. 117, 22 herangezogene Schriftstelle vom verworfenen Baustein. Die Heilsbotschaft an Israel wird zur Anklage und zum Bußruf.

In der zweiten Ratsrede treibt Lukas die Konfrontation mit dem hingerichteten und nun erhöhten Messias auf die Spitze. Der an das Fluchholz Gehängte (LXX Deut. 21, 22f.; Apg. 10, 39; Gal. 3, 13) ist der ἀρχηγός und σωτῆρ! Das in 5, 32 nochmals ausdrücklich formulierte Doppelzeugnis («Wir und der heilige Geist sind Zeugen») fordert nun abschließend die Entscheidung zwischen Annahme oder Verwerfung des Heils (5, 28).

In der Rede vor Kornelius (Apg. 10, 34–43) stellt uns Lukas bereits vor eine veränderte Situation. Kornelius ist ein gottesfürchtiger Proselyt. Darum tritt das Schuldmotiv in 10, 39b nur noch referierend in Erscheinung. Wichtiger ist eine andere Beobachtung. Weil Kornelius über das irdische Wirken des Messias nur durch die Fama orientiert sein kann, erweitert sich jetzt der Umfang des Apostelzeugnisses¹⁹. Von nun an bezeugen die Apostel nicht nur die göttliche Auferweckung, sondern auch die als Jünger Jesu miterlebten Machttaten des irdischen Messias (V. 39). Zu dieser Bezeugung gehört auch die Erwähnung des Geistempfanges anlässlich der Johannestaufe (V. 37f.). Das Ereignis stempelt Person und Zeit Jesu zur messianischen. Mit der Judenschuld am Tode Jesu hingegen wird der Proselyt nicht belastet. Der lukanische Pragmatismus erlaubt keine tiefere, theologische Durchdringung der Schuldfrage. Für einen Proselyten beschränkt sich die Forderung auf Gottesfurcht und Rechtschaffenheit (V. 35). Was er sich in dieser Beziehung zuschulden kommen läßt, wird ihm durch die Annahme des Evangeliums vergeben.

Die Pauluspredigt in Antiochien (Apg. 13, 16ff.) vergegenwärtigt die Problemsituation, in der sich Lukas gegenüber den hellenistischen Judenchristen befindet. Die Konfrontation des Evangeliums mit dem hellenistischen Diasporajudentum der nachapostolischen Zeit tritt ins Gesichtsfeld. Wieder erledigt Lukas das Problem

¹⁹ Hier liegt der Unterschied zu den vorhergehenden Reden und nicht in der Unterscheidung von Kerygma (= Predigt) und Evangelium (= Katechese), wie U. Wilckens, *Kerygma und Evangelium bei Lukas: Zs. ntl. Wiss.* 49 (1958), S. 223–237, meint.

durch historische Einordnung. Paulus gehört nicht zu den Zwölf. Er ist darum kein Apostel mehr, sondern ein Missionar der zweiten Generation. Als λόγος τῆς σωτηρίας (13, 26) wird das Apostelzeugnis jetzt grundsätzlich ein von seinen ursprünglichen Trägern ablösbares Paket. Paulus trägt es von Jerusalem nach Rom, vom Tempelplatz durch die hellenistische Synagoge auf den römischen Markt (vgl. Luk. 24, 47). Die Judenrede in Antiochia zeichnet diesen Übergang im Horizont der Zukunft. Sowenig wie der Proselyt wird auch der Diasporajude der zweiten Generation nicht mehr mit dem Justizmord an Jesus belastet. Die gepredigte Sündenvergebung betrifft bei ihm die mangelhafte Gerechtigkeit, die durch Versäumnisse des im Gesetz Gebotenen entstanden ist. Zu einer tieferen Durchdringung der Schuldfrage kommt es auch hier nicht. Eine Schuldsolidarität etwa zwischen den jerusalemischen Juden, die Jesus getötet hatten, und den griechischen Juden dieser späteren Zeit gibt es nicht. Zum verkündigten Kerygma gehört einfach der Nachweis, daß die Blutschuld auf der vergangenen Generation in Jerusalem liegt (vgl. 5, 28b). Jene Juden hatten in Jesus ihren Messias und den Heiland der Welt ermordet. Gott aber hatte ihn auferweckt und zu sich auf den Thron im Himmel gesetzt. So lautet nun einmal das Credo des Lukas. Der Schriftbeweis erstreckt sich nun darum auch auf die Tötung Jesu (13, 27b ff.; vgl. Luk. 24, 13ff. mit Luk. 9, 44f. und 18, 31ff.). Das ganze, zurückliegende Geschehen ereignete sich als Vollstreckung göttlicher Vorherbestimmung. Der Nachweis ist geleistet. Die griechische Synagoge der zweiten Generation kann darum die so weitergegebene Apostelverkündigung ebenfalls nicht ablehnen! Wieder wird das Kerygma zur Drohung: Gott würde sich sonst einem ganz neuen Werk zuwenden (13, 40f.). Er würde dem Volke Israel den Rücken zukehren und an seiner Stelle die Heiden berufen.

Wir fassen zusammen: Lukas unterscheidet im Blick auf die Judenmission drei verschiedene Epochen seiner pragmatisch ablaufenden Geschichte des Heils. 1. In der Jesuszeit will der vom Heiligen Geist erfüllte Nazoräer als der Messias seines Volkes das Gottesreich für Israel aufrichten. Aber gegen ihr besseres Wissen und aus lauter Bosheit schlagen Volk und Führung der Juden ihren Messias ans Kreuz. 2. Nach Ostern beginnt die Zeit der Apostel. Bis zur Himmelfahrt unterrichtet der Auferweckte diese über die Bedeutung der bevorstehenden Erhöhung und verheißt ihnen die Aus-

rüstung mit der Wunderkraft des Heiligen Geistes. Mit dieser neuen Botschaft und Vollmacht sollen die Apostel Israel nochmals zum Heil bekehren. Aber sie haben keinen großen Erfolg. 3. Auch in der nachapostolischen Zeit lehnen die Juden das Apostelzeugnis der Auferweckung und das Geistzeugnis der Inthronisation ab. Darum kann Gott das Israel verheißene Gottesreich erst in einer fernen, unbekannteren Zukunft anlässlich der Wiederkunft des Messias aufrichten. In der Zwischenzeit aber tragen die kirchlichen Missionare das Evangelium zu den Heiden.

3.

Lukas vertritt einen heidenchristlichen Standpunkt in den griechischen Gemeinden des Westens. Im *Matthäus-Evangelium* begegnen wir derselben nachapostolischen Problemsituation im Gebiet des nördlichen Palästinas und Syriens. Matthäus und seine Schule sind judenchristlicher Herkunft. Seine Kirche hat die Verbindungen zur Synagoge und zu den jüdischen Christengemeinschaften noch nicht abgebrochen. Aber sie steht in einer unablässigen Auseinandersetzung mit dem von den Pharisäern geführten Judentum. Wie wir schon bemerkten, hat Matthäus die polemische Tradition gekannt. Er hat ihre Motive aufgenommen, vermehrt und in seine, das ganze Evangelium durchziehende antipharisäische Polemik eingebaut²⁰. Deutlich erscheint der Tod Jesu als Messiasmord (Matth. 21, 39; 23, 31f.; 27, 25). Gewisse Stellen legen eine Verwerfung Israels (15, 13; 21, 43; 23, 38f.) und seine Bestrafung (22, 7)²¹ nahe. Andere Beobachtungen aber erlauben die Annahme einer Bevorzugung Israels. Wir denken an die bleibende Bedeutung der Tora bis auf ihren buchstäblichen Bestand, an die synagogale Organisation der

²⁰ E. Haenchen, *Matthäus 23: Gott und Mensch* (1965), S. 29–54; Michel (A. 4), S. 187f.

²¹ «Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels gilt Matthäus als das selbstverschuldete Strafgericht für die Kreuzigung Jesu»: mit R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (1963), S. 83ff. Diese Gottesstrafe ist aber nicht mit der vollzogenen Verwerfung Israels zu verwechseln. Züchtigung ist keine Verwerfung. Gegen die meisten Exegeten, auch gegen Hummel (vgl. u. Anm. 26) und S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft* (1967), S. 212: «unumstößlicher Beweis für die endgültige Abkehr Gottes von seinem Volk».

Gemeinde und an die Beschränkung des Evangeliums auf Israel. Matth. 10, 51 ff. lautet: «Gehet nicht auf eine Straße der Heiden und gehet nicht in eine Stadt der Samariter, sondern geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.» Und in Matth. 15, 24 lautet ein verwandtes Logion: «Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt!» Im Zusammenhang mit unserem missionstheologischen Thema verlangen diese beiden Herrenworte unsere besondere Aufmerksamkeit. Die sich bei ihnen aufdrängenden traditionsgeschichtlichen Fragen²² müssen wir zurückstellen, weil es uns jetzt besonders um die Erfassung des redaktionstheologischen Zusammenhanges zu tun ist.

Jesu Missionsauftrag an die Jünger verbietet die Tätigkeit im Gebiet²³ der Heiden und Samariter. Die Jünger dürfen nur zu «den verlorenen Schafen des Hauses Israel» gehen. Schon in dem zwischen einem typischen Sammelbericht und dem Wort vom erntereifen Feld gelegenen Ausruf Jesu (Matth. 9, 36) klingt das Michawort an Ahab (1. Kön. 22, 17; vgl. Num. 27, 17; Ez. 34, 5) mit. Wenn schon hier das ganze Volk gemeint ist, so ist auch unter dem Ausdruck «Haus Israel» nach alttestamentlichem Sprachgebrauch (Ex. 16, 31; 2. Sam. 1, 12; LXX Ps. 113, 17) nichts anderes zu verstehen. Hinter diesem Verbot der Heiden- und Samaritermission verbirgt sich das Wissen um eine nachösterliche Missionsunternehmung im heidnischen Randgebiet²⁴. Auch die Sammelberichte

²² W. G. Kümmel, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu: Zeit und Geschichte* (1964), S. 31–46, visiert noch den historischen Jesus. J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker* (1956), S. 22f. Anm. 88, führt das isolierte Logion auf eine alte aramäische Tradition zurück. H. Schürmann, *Ntl. Aufsätze für J. Schmid* (1963), S. 270–282, denkt an eine, hinter Luk. liegende älteste Q-Überlieferung. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1962), S. 109. 137. 144ff., und H. Braun, *Spätjüdischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2 (1957), S. 7, erblicken mit andern den ursprünglichen Sitz in den Missionsdebatten der Urgemeinde. Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum N. T.* (1965), S. 64f., aber erkennt in «Gottesreich und Menschensohn» das apokalyptische Trostwort in Verfolgungszeiten. Für Matthäus sollen die Missionare die Verfolgungen bis zum Weltgericht geduldig ertragen!

²³ Das Verständnis von πόλις als «Gebiet», «Provinz» geht nicht auf Jeremias (A. 22), S. 16, zurück, sondern wie H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (1945), S. 142, bemerkt, auf C. C. Torrey, *The Translations Made from the Original Aramaic Gospels: Studies in the History of Religion* (1912), S. 291.

²⁴ Vgl. die energischen Hinweise auf die Missionslegenden bei G. Schille,

(Matth. 4, 12ff. 23ff; 9, 35; 15, 30f.) verraten mit ihrer Betonung, daß Jesus in «ihren» Städten und Synagogen lehrte und wirkte (Matth. 12, 9; 13, 54), die bewußte Antithetik. Wenn aber Matthäus die Ausbreitung des Evangeliums über die Grenzen Israels hinweg korrigiert, dann hat er dafür einen bestimmten Grund²⁵. Mit dieser Einschränkung will er beweisen, daß Jesus und seine Jünger es an nichts fehlen ließen und das ganze Volk Israel aufriefen, sich um den gekommenen Messias zu sammeln, sein leichtes Joch der Basileia auf sich zu nehmen und der Heilsgemeinde als dem wahren Israel beizutreten. Matthäus und seine Gemeinde erleben es ja auf eine schmerzliche Weise, daß dem Wirken Jesu unter dem jüdischen Volke der Erfolg versagt geblieben war. Vielfach bedrängt, wirtschaftlich geschädigt, vor die synagogalen Gerichte geschleppt (Matth. 10, 17f.; 13, 21), wartet diese Gemeinde auf den Bann. Aus dieser Erfahrung heraus hat Matthäus das Geschichtsbild Jesu und seiner Jünger dargestellt und beständig die Probleme seiner Christenheit in das Leben Jesu zurückprojiziert. Wenn er also Jesus trotz umfassender Tätigkeit keinen Glauben finden läßt, dann historisiert er die jüdische Ablehnung seiner Zeit²⁶. Darum nennt er auch

Anfänge der Kirche (1966), während die Arbeit von L. Cerfaux, *La Mission de Galilée dans la tradition synoptique* (1952) noch keine redaktionstheologische Auswertung erlaubt.

²⁵ Mit der Authentizität des Logions hat sein «partikularistischer» Charakter nichts zu tun, wie viele mit J. Jeremias, *Jésus et les païens* (1956), S. 22 (= Verheißung), immer wieder meinen.

²⁶ Das wichtige Buch von Hummel (A. 21) vertritt die These, daß mit der Zerstörung Jerusalems die Juden endgültig von Gott verworfen wurden, weil sie die ihnen verkündigte, nachösterliche Botschaft abgelehnt hätten. Dagegen erheben sich die folgenden Einwände: 1. Die Zerstörung Jerusalems bedeutet für Matth. kein eschatologisches Ereignis. Er hat sein Evangelium enteschatologisiert und versteht darum das Endgericht nicht mehr als ein geschichtliches, sondern als ein apokalyptisches Ereignis. Darum kann es sich im Jahre 70 auch nicht um eine Vorwegnahme des Gerichtes als einem Akt der sich realisierten Eschatologie handeln. Diese Bemerkung richtet sich auch gegen die Grundauffassung von H. Ch. Waetjen, *The Transformation of Judaism according to St. Matthew* (1958), z. B. S. 169 Anm. 3: «Mt presents a through-going realized eschatology.» – 2. Matth. kennt keine nachösterliche Botschaft. Weder der Tod noch die Auferstehung Jesu sind für die Christologie des Matth. konstitutiv! Jesus ist von Geburt auf der überirdische, göttliche Messias. Es ist die Verkündigung der vorösterlichen Hoheit des gekommenen Messias, die unter seinem Volk zum Eintritt in die Heilsgemeinde rufen will. – 3. Schon mit der Messiasgeburt ging die Heils-

Jesu Generation ein böses, ungläubiges und ehebrecherisches Geschlecht (Matth. 12, 39. 45; 16, 4; 17, 17; vgl. 11, 16; 23, 36). Nicht wegen der unmittelbar bevorstehenden Parusie müssen die Jünger als apostolische Hausmissionare den Staub von ihren Füßen schütteln (Matth. 10, 14), noch werden sie mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen (Matth. 10, 23a. b), sondern um den Juden zur Zeit des Matthäus zu zeigen, daß ja schon Jesus wegen der Ablehnung des Evangeliums die Verwerfung im Endgericht angedroht hatte und daß der unselige Widerstand gegen die Judenmission bis ans Ende, bis zur Ankunft des Menschensohnes als Weltenrichter andauern wird. Von Kapitel 12 an versteift sich die Auseinandersetzung²⁷. Der Ruf an Israel wird immer mehr zur Androhung des Ausschlusses vom Himmelreich und zur Beschuldigung des Messiasmordes. Nun aber ist folgendes wichtig: Gerade zu Anfang dieser Versteifung interpretiert Matthäus das markinische Schweigegebot nicht mit einer Verstockungstheorie, sondern in 12, 16ff. mit der in Jes. 42, 1–4 geweissagten Öffnung zur Heidenwelt hin. Auch die aus Markus aufgenommene Jüngerfrage nach dem Sinn der Gleichnisse Matth. 13, 10–17 betont trotz des erweiterten Zitates aus Jes. 6, 9f. nicht das traditionelle Motiv der Verstockung²⁸, sondern positiv die den Jüngern gewährte Erkenntnis der in Jesu Worten

priorität vom Judentum auf das messianische Israel über. Aber Heilspriorität bedeutet hier nur Gottes Volk heißen zu dürfen, nicht aber bereits Heilsübergabe, Heilserwählung oder Heilsbesitz. Die *ἐκκλησία* des Matth. ist im Unterschied zu Qumran und zu spätern Auffassungen nicht im eigentlichen Sinne Heilskirche, die über das Heil verfügt, sondern die Schar der aus Juden und Heiden Berufenen und Messiasgläubigen. Die Heilsübergabe findet erst im apokalyptischen Weltgericht an jene Gemeindeglieder statt, welche der «bessern Gerechtigkeit» genügt haben. Für diese besteht sie dann als Lohn im Einlaß in die *Basileia*. Unsere Einwände richten sich auch gegen die sonst sichere Beurteilung von W. Trilling, *Das wahre Israel* (1964), ad Matth. 21, 43; 22, 7 *passim*.

²⁷ Chr. Maurer, *Der Auftrag der Kirche nach dem Matth.-Evg.*: *Theol. Existenz heute* 128 (1966), S. 34–61, versteht Matth. 12 als «Schlüssel zum ganzen Evg.» (S. 46).

²⁸ Schulz (A. 21), S. 169, bezieht Jes. 42, 1–4 nur auf Matth. 12, 19: der Messias schweigt nach der Schrift. Indessen erkennt er, daß Ps. 78, 2 in Matth. 13, 35 nicht die Verstockung, sondern die messianische Gleichnisrede hervorhebt, ebd. S. 210: Diese Verstockung ist keine Wirkung der Verkündigung Jesu. Vgl. J. Gnilka, *Die Verstockung Israels*, Jes. 6, 9f. in der *Theologie der Synoptiker* (1961).

und Taten angebrochenen, messianischen Heilszeit (Matth. 13, 11. 17, vgl. bes. 11, 25 ff.). Die Verstockung darf nicht als Bestrafung der jüdischen Ablehnung Jesu verstanden werden. Matthäus dokumentiert vielmehr den vor der Verwerfung des Messias durch Israel festgelegten universalen Charakter des messianischen Wirkens Jesu und der von ihm gesammelten Gemeinde. Schon mit seiner Erzählung von den drei Magiern aus dem Osten hat Matthäus ja auf diesen wichtigen Punkt hingewiesen, daß für ihn die heilsgeschichtliche Situation sich grundsätzlich schon mit der Geburt des Messias und nicht erst durch seinen Tod oder seine Auferstehung verändert hatte.

Damit stehen wir schon in der Analyse des andern Logions, Matth. 15, 24. Durch seine Einfügung in die markinische Erzählung von der Syrophönizerin hat hier die matthäische Christologie einen prägnanten Ausdruck gefunden²⁹. Tragende Elemente sind der Hilfeschrei «Erbarme dich mein, Herr, Davidsson!»³⁰, das Stillschweigen Jesu, die Erklärung an die Jünger über seine Sendung, die Proskynese der Heidin und die Erwähnung des großen Glaubens der Frau. Matthäus fragt nicht, warum die Heidin Jesus mit dem messianischen Titel und als Kyrios ansprach. Seiner Gemeinde waren beide Titel geläufig, und sie wußte, daß die barmherzige Wunderkraft Jesu (Matth. 14, 14) nur dann fließen konnte, wenn seine messianische Hoheit gläubig bekannt wurde. Darum wirft sich die Frau anbetend und ehrerbietig nieder. Darum lobt Jesus den großen Glauben der Frau. Weder ihre Schlagfertigkeit noch ihre Demut, sondern allein ihre Mutterangst findet die Hilfe des Heilandes³⁰. Dies ist die Aussage: Jesus ist der barmherzige Heiland der Welt und als solcher der Messias auch der Juden! Wenn doch die Juden nur glauben würden wie diese Frau! Dieser Glaube ist ja das Kriterium der Zugehörigkeit zum neuen Gottesvolk, zum wahren, messianischen Israel. Aber trotz allen Anstrengungen fand Jesus nach Matthäus unter seinem Volk keinen Glauben.

So variiert Matthäus die Q-Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum. Einen solchen Glauben hatte Jesus überhaupt bei niemandem in Israel gefunden (Matth. 8, 10b). Deswegen wird es aber jetzt noch nicht verworfen, sondern die Verurteilung im Endgericht

²⁹ Mit Trilling (A. 26), S. 100ff.

³⁰ Vgl. G. Braumann, Jesu Erbarmen nach Matthäus: *Theol. Zeitschr.* 19 (1963), S. 305–317, wo freilich eine Verbindung mit der Taufe, aber nicht mit dem messianischen Kerygma betont wird.

angedroht. Die anschließende Erwähnung der Ausstoßung der Söhne des Reiches nach dem aus Q aufgenommenen Hinweis auf das Mahl der Vielen mit den Erzvätern (V. 11) darf ebenfalls nicht als Vollzug, sondern muß als Androhung der Verdammung im Endgericht ausgelegt werden (V. 12³¹; vgl. Luk. 13, 28). Darum hat Matthäus das *πρῶτον* in Mark. 7, 27 nicht zufällig übergangen. Er kennt weder das paulinische (Röm. 1, 16; 2, 9; 3, 2) noch das lukanische (Apg. 13, 46) «zuerst den Juden/dann den Heiden».

Mit ein paar bewußt pointierten Sätzen zur Theologie des ersten Evangelisten fassen wir zusammen. – 1. Indem mit der Ankunft des Messias Gott zugleich das zum Messias gehörende messianische Heilsvolk entstehen läßt, verliert das alttestamentliche Heilsvolk Israel wohl die Priorität, sich Gottes Volk nennen zu dürfen, aber nicht seine Berufung zum Heil. Freilich muß es von jetzt an diese Berufung auch mit den Heidenvölkern teilen. Wer dieser Berufung folgt, gehört zum wahren Israel³². – 2. Weil aber die Zugehörigkeit der gläubigen Juden und der gläubigen Heiden den Einlaß in die Basileia nach dem Weltgericht noch nicht garantiert, versagt hier der Begriff der Heilsgeschichte. Die Heilszuteilung erfolgt erst im Endgericht. Darum gibt es auch keine Heilsablösung vom alten Gottesvolk auf das neue Gottesvolk. Die Kirche des Matthäus besitzt das Heil nicht. Sie hofft, dieses durch das Endgericht hindurch zu erlangen. Ihre durchgängige Gerichtsbezogenheit orientiert sich im Grunde genommen nicht mehr an einem eschatologischen Telos als dem Endziel eines abgeschrittenen heilsgeschichtlichen Weges. Die Zeit hat für Matthäus die heilsgeschichtliche Teleologie ver-

³¹ Trilling (A. 26), S. 89, versteht V. 12 als «wesentliches Gerichtswort», und zwar «als gültigen Urteilspruch über Israel in seiner heilsgeschichtlichen Sonderstellung». Wieder ist zu fragen, wann diese Ablösung stattfindet und ob sie als Strafe zu verstehen ist. Entschieden aber muß widersprochen werden, wenn Trilling S. 79 zu formulieren wagt: «Da ist keine gemeinsame Basis mehr vorhanden.» «Kirche und Synagoge haben sich getrennt.» «Dies alles, Erbarmen und Heil, Rettung und Versöhnung... hat sich Israel durch seine Halsstarrigkeit verschertzt.» Hier dürfte doch ein anderes kirchliches Bewußtsein sprechen als das des Matth. Vgl. Strecker (A. 22), S. 99ff.

³² J. Gnilka, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran*: *Bibl. Zeitschr.* 7 (1963), S. 43–63, sagt S. 44 ad Matth. 21, 43 mit Recht: «... ein neues *ἔθνος*, das Juden und Heiden in gleicher Weise offensteht, die Kirche, ist an die Stelle des alten Israels getreten.» Indessen: welche Kirche? und wann?

loren. Das Problem der Parusieverzögerung wird bei ihm gegenstandslos und das Weltgericht wieder zu einem geschichtslosen Prinzip der Apokalyptik. – 3. Nach dem Kerygma des Matthäus sind die Schafe Israels verirrt und bestraft, aber noch nicht verloren. Zusammen mit den Heidenvölkern bleibt auch das Volk Israel in der göttlichen Berufung zum Heil und darin unter der Verheißung der sich vollendenden Liebe Gottes. In dieser Beziehung trifft sich Matthäus mit der, je in einer unterschiedlichen heilsgeschichtlichen Konzeption begründeten, Bezeugung des Lukas und des Paulus.

Victor Hasler, Solothurn und Bern