

»MEINE EKKLESIA« (MT 16,18) – WAS IST DAS?

*Überlegungen zur jüdischen Verortung
der sogenannten matthäischen Gemeinde¹*

Hans-Ulrich Weidemann

Die exegetische Diskussion um das Matthäusevangelium wird in den letzten Jahrzehnten von der Frage nach seinem Verhältnis zum Judentum dominiert.² Oder etwas präziser gefragt: Wie positioniert sich ›die matthäische Gemeinde‹ zum ›Synagogenverband‹, ist sie als eine deviante innerjüdische Gruppe anzusehen oder hat sie die Trennung bereits hinter sich, ist sie in ihrer Selbstwahrnehmung noch Teil des Judentums und unterscheidet sich ihre Fremdwahrnehmung davon? Diese und ähnliche Fragen hat Matthias Konradt in einer instruktiven »Bestandsaufnahme« als Hauptpunkte der aktuellen Diskussion rekonstruiert.³ Blickt man auf die letzten Jahre zurück, dann haben sich große Fortschritte unbestreitbar im Hinblick auf das Judentum vor und nach der Tempelzerstörung ergeben. Dass das sog. Judentum des Zweiten Tempels von einer großen Pluralität und Heterogenität in beinahe allen Bereichen geprägt war und dass diese Diversifizierung keineswegs mit der Tempelzerstörung unmittelbar geendet

¹ Überarbeitete und stark erweiterte Fassung eines Unterkapitels der Einleitung zu meiner Vorlesung »Jüngerschaft im öffentlichen Raum: Die Bergpredigt im Matthäusevangelium« (Februar 2017) im Rahmen des 43. Theologischen Studienjahres. Wertvolle Hinweise verdanke ich dem damaligen Studienassistenten Johannes Fabian Vortisch.

² Nur als Übersicht brauchbar ist MCIVER, Robert K., *Mainstream or Marginal? The Matthean Community in Early Christianity* (Friedensauer Schriftenreihe Reihe A, Theologie 12). Frankfurt/M. u. a. 2012, 15–40 (»A Century of Research on the Matthean Community«). Ein grundlegender Beitrag ist RUNESSON, Anders, *Rethinking Early Jewish-Christian Relations. Matthean Community History as Pharisaic Intra-group Conflict*. In: *JBL* 127 (2008) 95–132.

³ KONRADT, Matthias, *Matthäus im Kontext. Eine Bestandsaufnahme zur Frage des Verhältnisses der matthäischen Gemeinde(n) zum Judentum*. In: *DERS., Studien zum Matthäusevangelium* (WUNT 358). Tübingen 2016, 3–42. Diese Hauptpunkte der Kontroverse sind laut Konradt: die Deutung der Rede von »ihren/euren Synagogen« (Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34), die Frage, ob die Gemeinde (noch) Israelmission oder (schon) Völkermission (oder beides) betreibt sowie der Modus des Eintritts von Menschen aus den Völkern in die Gemeinde (Beschneidung).

hat, ist inzwischen durchgehend Konsens.⁴ Damit haben sich auch die oben schlagwortartig benannten (und verkürzten) Fragestellungen verschoben, geht es doch inzwischen darum, ob und inwiefern ›die matthäische Gemeinde‹ in die von der Forschung zunehmend bunter und differenzierter entworfene Landkarte des antiken Judentums des ersten und frühen zweiten Jahrhunderts eingezeichnet werden kann. Während Autoren wie Ulrich Luz diese Frage eher verneinen, wird sie beispielsweise von Andrew Overmann, Anthony Saldarini, David Sim oder Peter Fiedler bejaht, die die matthäische Gemeinde als eine (deviante?) jüdische Gruppierung portraituren.⁵ Einen diachronen Ansatz unternimmt Wim Weren, laut dem im MtEv verschiedene Phasen einer zunehmenden Entfremdung der matthäischen Gemeinde vom Judentum erkennbar sind.⁶

Diese Diskussion, die von Matthias Konradt umfassend nachgezeichnet und analysiert wurde, ist hier nicht erneut aufzurollen. Stattdessen soll der Blick auf eine Größe gelenkt werden, der eine Hauptrolle zugewiesen wird, die aber selbst zumeist keiner weiteren Analyse unterzogen wird: die ›matthäische Gemeinde‹. Auch wenn vorsichtiger Forscher lieber vom Trägerkreis des Matthäusevangeliums⁷ oder von der matthäischen Gruppe reden, wird in der wissenschaftlichen Diskussion doch selten genauer bestimmt, um was es sich dabei handelt.⁸ Dies ist besonders dann problematisch, wenn sich mit der weitgehend unhinterfragten Größe ›die matthäische Gemeinde‹ konkrete Fragestellungen verbinden: ob ›die Gemeinde‹ noch Judenmission betreibt, wie ›die Gemeinde‹ zum Judentum positioniert ist, ob sie sich innerhalb oder außerhalb ›des Synagogenverbandes‹ befindet, ob ›die Gemeinde‹ toraobservant lebt, also beispielsweise die Beschneidung praktiziert, die Speisegebote und den Sabbat einhält, ob sie bereits Heidenmission betreibt oder erst noch davon überzeugt werden muss, und ob das dann eine gesetzes- oder nur eine beschneidungsfreie Heidenmission war, ob ›die Gemeinde‹

⁴ FIEDLER, Peter, Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1). Stuttgart 2006, 123f.; vgl. auch KONRADT, Matthäus im Kontext 39f.

⁵ Ausführliche Darstellung samt Literaturangaben bei KONRADT, Matthäus im Kontext 3–5, außerdem RUNESSON, Rethinking 95–98.

⁶ WEREN, Wim, The History and Social Setting of the Matthean Community. In: VAN DE SANDT, H. (Hg.), Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu? Assen 2005, 51–62.

⁷ So beispielsweise KONRADT, Matthäus im Kontext 3 u. ö.

⁸ Dies gilt besonders für MCLIVER, *Mainstream* 207–230, der durchgehend von »the Matthean community« spricht und dieses Konstrukt zum Subjekt von Aussagen macht (»exists as a community in its own right, [...] defines itself over against its rivals, [...] has separated from Judaism, [...] was a sect« etc.), ohne dieses Subjekt selbst einer Analyse zu unterziehen.

deswegen innerjüdischen Repressalien ausgesetzt war usw. Zwar markieren diese Fragen echte Forschungsdesiderate, oft unterbleibt aber die genauere Bestimmung derjenigen Größe, die als Subjekt in den genannten oder ähnlichen Sätzen agiert – ›die matthäische Gemeinde‹.

Diese terminologische Problematik zieht sich bis in den genannten Aufsatz von Konradt hinein. So formuliert er beispielsweise, »dass die matthäische Gemeinde sich als eigene Gruppe abseits der Synagoge(n) organisiert hat, ihre eigenen Versammlungen abhält und die ›Synagoge(n)‹ als von den Gegnern dominierten Ort betrachtet«⁹. Andererseits kommt er zu der Schlussfolgerung, »dass es sich bei der matthäischen Gemeinde um eine zumindest mehrheitlich noch jüdisch geprägte Gruppierung handelt«¹⁰, da die Mehrheit der Gemeindeglieder jüdischer Herkunft sei, ›Heidenchristen‹ also die Minorität darstellten. Daher resümiert Konradt: »Das Judentum bildet den primären Lebenskontext der matthäischen Gemeinde«¹¹.

Im vorliegenden Beitrag geht es nun weniger darum zu eruieren, wie das Verhältnis ›der matthäischen Gemeinde‹ zu ›dem Judentum‹ aussieht oder wo im Judentum ›die matthäische Gemeinde‹ zu lokalisieren ist. Vielmehr ist der Frage nachzugehen, was das überhaupt ist, ›die matthäische Gemeinde‹. Damit soll auch ein Beitrag dazu geleistet werden, wie die oben skizzierte Frage nach dem Verhältnis des Matthäusevangeliums zum Judentum präzise zu stellen ist. Die Frage, wie man sich ›die matthäische Gemeinde‹ vorzustellen hat, ist im engeren Sinne eine sozialgeschichtliche. Denn zu selten wird untersucht, welche Sozialgestalt das hatte, was in der Forschung ›die matthäische Gemeinde‹ heißt, bevor diese dann im Anschluss daran im zeitgenössischen Judentum verortet wird.

Wir gehen dafür in zwei Schritten vor. Zunächst werfen wir (unter 1.) einen Blick auf jene Textpassagen, in denen ›die matthäische Gemeinde‹ ein Pendant im Text des Evangeliums zu haben scheint. Erst im Anschluss daran kann (unter 2.) eine erste vorsichtige historische und sozialgeschichtliche Rekonstruktion derjenigen Gruppe erfolgen, die in der Welt des Textes »meine Ekklesia« (16,17) bzw. »die Ekklesia« (18,17) heißt.

⁹ KONRADT, Matthäus im Kontext 6. Es sei schwerlich zu bestreiten, »dass eine gewisse institutionelle Verfestigung abseits synagogaler Zusammenhänge erreicht ist« (7). Ebenso KONRADT, Matthias, Das Evangelium nach Matthäus. Neues Testament Deutsch 1. Göttingen 2015, 19.

¹⁰ KONRADT, Matthäus im Kontext 36.

¹¹ KONRADT, Matthäus im Kontext 38, ebenso RUNESSON, Rethinking 103f.

1. DIE EKKLESIA IM MATTHÄUSEVANGELIUM

Die Annahme dürfte konsensfähig sein, dass ›die matthäische Gemeinde‹ einen intratextuellen Counterpart hat, nämlich die in Mt 16,18 und 18,16 – und innerhalb der kanonischen Evangelien *nur* hier – genannte ›Ekklesia‹.

1.1 »Auf diesen Felsen werde ich meine Ekklesia bauen«

Im Hinblick auf das Selbstverständnis der matthäischen Gemeinde – beziehungsweise: das Verständnis des Evangelisten von seiner Gemeinde – ist das sog. Petrusbekenntnis in Cäsarea Philippi im Rahmen des sog. Jüngerskrutiniums (16,13–20) sicherlich von entscheidender Bedeutung.¹² Auf die an alle Jünger gerichtete Frage Jesu: »Ihr aber, was sagt ihr, wer ich bin?« (16,15), antwortet Simon: »Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes« (16,16). Im Unterschied zu 14,33 spricht Simon alleine das Bekenntnis zu Jesus, in dem außerdem die beiden entscheidenden matthäischen Christustitel miteinander kombiniert sind.¹³ Und im Unterschied zu 13,16f. gilt Simon alleine die Seligpreisung, mit der Jesus auf dieses Bekenntnis reagiert. Diese Seligpreisung (V. 17c) ist mit einer Begründung versehen (V. 17de), an sie schließt sich eine Art respondierendes Bekenntnis an (V. 18a), das in eine doppelte Verheißung (V. 18bc) weitergeführt wird. Den Abschluss bildet das ›Schlüsselwort‹ (V. 19a), das ebenfalls doppelgliedrig weitergeführt wird (V. 19bc):¹⁴

¹² LUZ, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus II (EKK I/2). Zürich u. a. ³1999, 453 betont ihre Vernetzung mit wichtigen anderen Passagen des Evangeliums: mit dem Jüngerbekenntnis 14,33, mit 13,16f., mit dem grundlegenden Text von der Offenbarung des Sohnes 11,25–27, mit 18,18 und 23,13 (s. u.) sowie mit der grundlegenden Offenbarungsszene vor dem Synhedrium 26,61–64.

¹³ Hinzu kommt der Menschensohntitel in 16,13. Alle drei Titel erschienen dann erneut in 26,63f. Überzeugend arbeitet KONRADT, Mt 260, zu 16,17 heraus, dass im MtEv »die davidische Messianität Jesu anhand der Heilszuwendung zu Israel, wie sie sich in den Heilungen manifestiert, erkennbar ist. Eine tiefere Erkenntnis der Messianität Jesu, nämlich als Gottessohn, ist hingegen den Jüngern vorbehalten«.

¹⁴ Vgl. GNILKA, Joachim, Das Matthäusevangelium II (HThKNT). Freiburg/Br. u. a. 1988, 47. Auf eine »Führungszeile« folgt jeweils ein antithetischer Parallelismus. Vorsichtig in dieselbe Richtung LUZ, Mt II 453: »Nach einem Eingangssatz folgt in allen [drei Logien] ein antithetischer oder weiterführender Parallelismus«, dennoch solle man nicht von einem dreistrophigen Gedicht sprechen.

- 16,17 c Selig bist du, Simon Bariona,
 d denn (ὅτι) Fleisch und Blut haben dir [das = V. 16] nicht enthüllt
 (ἀπεκάλυψεν),
 e sondern mein Vater [der] in den Himmeln [ist].
- 16,18 a Auch ich aber sage dir: Du bist Petrus,
 b und (καί) auf diesen Felsen (καί ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) werde ich bauen
 (οικοδομήσω) meine Ekklesia,
 c und (καί) die Pforten des Hades werden nicht stärker sein
 (οὐ καταχύσουσιν) als sie.
- 16,19 a Ich werde dir geben (δώσω σοι) die Schlüssel (τὰς κλεῖδας) der Herrschaft
 [bzw. des Reiches] der Himmel,
 b und (καί) was immer du bindest auf der Erde, wird gebunden sein in
 den Himmeln,
 c und (καί) was immer du löst auf der Erde, wird gelöst sein in den
 Himmeln.

Die Seligpreisung des Simon¹⁵ wird unter Rückbezug auf den sog. Jubelruf Jesu (Mt 11,25–27) damit begründet (ὅτι), dass sein Bekenntnis zu Jesus als Messias und insbesondere als Gottessohn direkt von Gott stammt, also das Ergebnis einer göttlichen Offenbarung ist.¹⁶ Direkt im Anschluss an die Seligpreisung kontert Jesus die Anrede als »Messias und Sohn des lebendigen Gottes« (σὺ εἶ ὁ Χριστός ...) mit der Anrede Simons als »Petrus« (σὺ εἶ Πέτρος).¹⁷ Weil Simon das von Gott selbst geoffenbarte Bekenntnis ausspricht, wird er zu Petrus (V. 18a). Sodann kündigt Jesus an, »auf diesen Felsen« seine Ekklesia zu bauen. Keineswegs wird diese Ekklesia auf Petrus errichtet, sondern »auf diesen Felsen (πέτρα)«, womit das Bekenntnis zu Jesus als Messias und Gottessohn (V. 16) gemeint ist, dessen Proklamation Simon exemplarisch zum »Felsen« werden ließ.¹⁸ Allerdings werden allein dem Petrus die »Schlüssel zum Himmelreich« verliehen (V. 19a, s. u. 1.4). Die Metapher vom Bauen auf einem festen Fundament verweist zurück auf 7,24,¹⁹ der auf dem Bekenntnis errichtete Bau der Ekklesia trotz aber nicht nur den Stürmen, sondern ist sogar stärker als die »Pforten des Hades«. So verheißt Christus seiner Ekklesia Dauer bis ans Ende der Welt (vgl. 28,20).

¹⁵ GNILKA, Mt II 48, verweist auf Dtn 33,29 (μακάριος σύ, Ἰσραηλ) als einzige Parallele zu diesem Makarismus mit namentlicher Anrede.

¹⁶ Grundlegend dazu KONRADT, Mt 260f.

¹⁷ Vgl. GNILKA, Mt II 61: »Das ›Bekenntnis‹ Christi zu diesem Simon bezeichnet diesen als Petrus«. Treffend KONRADT, Mt 261: »Wie Jesus ›der Christus‹ ist, ist Simon ›Petrus‹, nur ist ›Petrus‹, anders als ›Christus‹, kein etablierter Titel, weshalb die Aussage im Fortgang erklärt wird«.

¹⁸ Der matthäische Jesus sagt nicht: »und *auf dich* werde ich meine Ekklesia erbauen«. Das Demonstrativum ταῦτα in V. 18b bezieht sich also aller Wahrscheinlichkeit nach auf das in V. 16 geäußerte Bekenntnis.

¹⁹ Vgl. KONRADT, Mt 262. Zur Traditionsgeschichte vgl. LUZ, Mt II 461f.

Für unsere Fragestellung können wir überlieferungskritische wie redaktionskritische Fragestellungen einklammern.²⁰ Entscheidend sind die Zeitstruktur und die Subjekte der drei ›Strophen‹. Die Seligpreisung Simons (V. 17c) und seine Anrede als Petrus (V. 18a) stehen im Präsens. In 17de ist der Vater Subjekt, Tempus ist Aorist. Mit V. 18b wechselt das Tempus aber in das Futur: »In der Zukunft ist Christus der Handelnde. Er löst gleichsam den Vater ab, der die Offenbarung geschenkt hat«²¹. Damit ist zweierlei deutlich: Subjekt des ›Erbauens‹ der Ekklesia ist Christus selbst – deswegen spricht er auch von ihr als »*meiner* Ekklesia« –, aber das Erbauen der Ekklesia wird ebenso wie die Übergabe der ›Schlüsselgewalt‹ an Petrus (erst) in der Zukunft stattfinden.

Fragt man, *wann* Christus nun mit dem Bau seiner Ekklesia beginnen wird, dann steht die naheliegende Antwort in 28,16–20 (vgl. 12,21 und 24,14). Denn die Futurform »Ich werde bauen« verweist auf die Zeit nach Ostern und insofern auf den sog. ›Missionsbefehl‹, »denn die Einlösung der Verheißung von 16,18 beginnt für Matthäus (erst) mit der Aussendung in 28,16–20. Der um Judas reduzierte Zwölferkreis, den Jesus zuvor um sich geschart hat, bildet die Keimzelle für die nun entstehende Kirche«²².

Daher macht die Wendung »auf diesen Felsen« deutlich, dass das von Petrus gesprochene Bekenntnis zu Jesus als Messias und Gottessohn das Fundament ist, auf dem dann der Auferstandene seine Ekklesia erbauen wird. Erzählerisch wird das dadurch eingeholt, dass der auferstandene und vom Vater mit göttlicher Allmacht ausgestattete Jesus den ›Missionsbefehl‹ gerade jenen elf Juden erteilt, die er aus Israel in seine Nachfolge gerufen hat (Mt 28,17f.). *Sie* sollen hingehen und alle Nationen zu Jüngern machen (μαθητεύσατε), indem sie sie taufen (βαπτίζοντες αὐτοὺς) auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und indem sie sie lehren (διδάσκοντες αὐτοὺς), alles zu halten, was Jesus ihnen geboten hatte. Damit ist insbesondere die sog. Bergpredigt gemeint.²³ Zwar ist umstritten, ob Israel unter πάντα τὰ ἔθνη zu rechnen ist, zu denen die Jünger nach Ostern gesandt werden, klar ist aber, »that the mission of the disciples was no longer restricted to Jews«²⁴. Während also der irdische Jesus nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt ist, aus-

²⁰ Ausführlich LUZ, Mt II 452–459.

²¹ GNILKA, Mt II 61.

²² KONRADT, Mt 11.

²³ Vgl. WEIDEMANN, Hans-Ulrich, »Vergeltet nicht dem bösen Mann!«, Versuch einer konsequent androzentrischen Lektüre der Bergpredigt. In: DERS. (Hg.), »Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie« (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226). Stuttgart 2012, 25–70, hier 68–70.

²⁴ MCIVER, Mainstream 170.

schließlich Juden in seine Nachfolge ruft und damit in Israel einen Kreis von Jüngerinnen und Jüngern begründet, wird der dem Petrus gegenüber angekündigte Bau der Kirche »erst auf der Basis der Vollendung der irdischen Sendung Jesu und seiner Auferstehung und Erhöhung«²⁵ erfolgen.

Im matthäischen Verständnis gehören also getaufte und in den Weisungen Jesu unterwiesene Nichtjuden wesentlich zur nachösterlichen Ekklesia Christi. Von Beschneidung und Tora-Observanz ist keine Rede, wohl aber von den Weisungen, die der irdische Jesus seinen Jüngern erteilt hat. Die getauften Nichtjuden werden also auf die Tora-Auslegung Jesu, des einzigen διδάσκαλος (23,8) und καθηγητής (23,10), verpflichtet, wie sie im Evangelium aufgezeichnet ist (28,16–20), aber auch auf die nachösterlichen ›halachischen‹ Entscheidungen des Petrus, denen verbindliche Gültigkeit zugesprochen wird (16,19).

1.2 »Sage es der Ekklesia«

Erneut kommt der matthäische Jesus im Kontext der sog. Gemeinderede (18,1–35) auf die Ekklesia zu sprechen.²⁶ Direkt angesprochen ist ein Gemeindebruder, an dem ein anderer schuldig wird (ἀμαρτάνειν) und der eine Art Instanzenweg einschlagen soll, um die Sache zu bereinigen. Die Ekklesia ist die dritte und letzte Instanz, die bei solchen innergemeindlichen Verfehlungen einzubeziehen ist, um das ›verlorene Schaf‹ (vgl. 18,12–14) zurückzugewinnen,²⁷ da jede Sünde die Gemeinschaft als Ganze betrifft.²⁸ Im Unterschied zu 16,17 bezeichnet der Begriff ἐκκλησία hier – ganz der ursprünglichen Wortbedeutung entsprechend – die konkrete Versammlung der Christusgläubigen, zu der der Täter wie das Opfer gehören. Vor diesem Forum wird das schuldig gewordene Gemeindemitglied, das weder unter vier Augen noch im Gespräch mit zwei oder drei Gemeindemitgliedern (vgl. Dtn 19,15) zur Einsicht gekommen ist, mit seiner Verfehlung öffentlich konfrontiert und aus der Gemeinde ausgeschlossen. Komplementär dazu wird die in 16,19bc dem Petrus zugesprochene Voll-

²⁵ KONRADT, Mt 262. Vgl. ebd.: »Kirche entsteht dort, wo Jesus als der Sohn Gottes bekannt wird und Menschen sich entsprechend ›auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‹ taufen lassen (28,19)«.

²⁶ Insgesamt zur Gemeindeformel Mt 18,15–20 vgl. LUZ, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus III (EKK I/3). Zürich ²2012, 38–60. Laut Luz stammt die erweiterte Gemeindeformel 18,15–17 »wohl aus einer judenchristlichen Gemeinde, die sich noch als Teil Israels versteht, sich noch nicht der Heidenmission zugewandt hat und für die ›Heiden und Zöllner‹ der Inbegriff von Menschen ist, mit denen man keine Gemeinschaft hat« (40).

²⁷ Dazu KONRADT, Mt 290.

²⁸ Vgl. LUZ, Mt III 43.

macht zu binden und zu lösen – nicht aber der Besitz der »Schlüssel zum Himmelreich«! –, in der 2. Person Plural auf die versammelte Ekklesia appliziert:

- 18,18 a (...) Wenn er aber auf sie nicht hören wird,
 b so sage es der Ekklesia (εἰπέ τῇ ἐκκλησίᾳ).
 c Wenn er aber auch auf die Ekklesia nicht hören wird (ἐάν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ),
 d so sei er für dich wie der Heide und der Zöllner.
- 18,19 a Amen, ich sage euch,
 b wenn ihr etwas bindet (ὅσα ἐάν δήσητε) auf der Erde,
 wird es im Himmel gebunden sein,
 c und wenn ihr etwas löst (ὅσα ἐάν λύσητε) auf der Erde,
 wird es im Himmel gelöst sein.

Wertet man die Passage für ein matthäisches Verständnis von Ekklesia aus, so ist deutlich, dass die konkrete Gemeindeversammlung disziplinarische Maßnahmen, in diesem Fall: den Ausschluss aus der Gemeinde, vollziehen kann. Deutlich ist auch die scharfe Abgrenzung zum nichtjüdischen (ἔστω σοι ὡς περ ὁ ἐθνικός) sowie zum rituell unreinen (καὶ ὁ τελώνης) Anderen, mit dem man keine sozialen Kontakte hat; der Ausgeschlossene wird deren Bereich zugerechnet. Die Tatsache, dass die matthäische Ekklesia Mitglieder aus ihren Reihen ausschließt, lässt bestimmte Rückschlüsse auf ihre Sozialgestalt zu,²⁹ da sich echte Sachparallelen zu Mt 18,17 nur »in den überschaubaren Gruppen [finden], die in der Zeit vor der Zerstörung des Tempels miteinander um die Definition dessen, was wahres Israel sei, stritten, nämlich bei den Pharisäern und bei den Essenern«³⁰.

Matthäus setzt aber auch die konkret versammelte Ekklesia mit dem auferstandenen Christus in Verbindung: War es laut 16,18 der auferstandene Christus, der seine Ekklesia erbauen und Petrus die Schlüssel zum Reich der Himmel geben wird, so ist laut 18,20 der auferstandene Christus »in der Mitte (ἐν μέσῳ)« jener, die in seinem Namen versammelt sind (συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα). Auch hier ist der Bezug zu 28,16–20, konkret zur Verheißung ewiger Präsenz in 28,20, deutlich.

²⁹ Zum Folgenden LUZ, Mt III 44–46.

³⁰ LUZ, Mt III 45, vgl. ebd. 51: »In kleinen, überschaubaren Gemeinden, deren Mitglieder ihnen freiwillig zugehören, ist eine solche Praxis möglich«. Hinzuzufügen ist aber, dass dies mit der Tempelzerstörung nicht unmittelbar beendet war.

1.3 »Meine Ekklesia« und »ihre Synagogen«

Schon der Einsatz der Possessivpronomen – *meine*, also Christi Ekklesia vs. *ihre/eure* Synagogen – zeigt, dass die matthäische Ekklesia vom Evangelisten in Opposition zu den Synagogen gesetzt wird. Diese werden in der Erzählwelt des Evangeliums als Instanzen konstruiert, die von den Gegnern Jesu dominiert werden. Konsens ist, dass die Selbstbezeichnung Ekklesia »gerade nicht einen Standpunkt außerhalb des Judentums markiert, sondern ›lediglich‹ dem besonderen Selbstverständnis der Gruppe Ausdruck verleiht«³¹. Vor allem aber stehen sich beide Größen keineswegs sauber getrennt gegenüber. Denn die jüdischen Jesusnachfolger werden zwar einerseits als Teil der Ekklesia angesprochen, andererseits sind sie in den Synagogen Repressalien ausgesetzt. In der sog. Aussendungsrede prophezeit Jesus seinen Nachfolgern: »Sie werden euch an Synhedrien überliefern und euch in ihren Synagogen geißeln« (Mt 10,17). Im Kontext der Polemik gegen Pharisäer und Schriftgelehrte in Mt 23 wird dies nochmals gesteigert und mit Anspielungen auf die Passion Jesu angereichert, in der sich das Schicksal seiner Nachfolger in Israel vorabbildet: Nun wirft Jesus Schriftgelehrten und Pharisäern vor, dass sie die von ihm (!) gesandten Propheten, Weisen und Schriftgelehrten töten und kreuzigen (!) lassen, »und einige von ihnen werdet ihr in euren Synagogen geißeln und sie verfolgen von Stadt zu Stadt« (23,34; vgl. 23,37). Indirekt sind solche Erfahrungen auch in der achten und neunten Seligpreisung angedeutet (Mt 5,11). Dass es hier um Erfahrungen geht, »die die Gemeinde in der zurückliegenden Zeit der Israelmission machte«³², ist nicht überzeugend. Vielmehr weisen die beiden Stellen darauf hin, »dass die Synagogen noch den Lebenskontext von Gemeindemitgliedern bilden und insbesondere auch Ort ihrer missionarischen Aktivität sind«³³.

An dieser Stelle ist kurz auf die hochumstrittene Passage zu Beginn der sog. Pharisäerrede einzugehen. Die jüdischen »Scharen« und die jüdischen Jünger Jesu bekommen in 23,2f. gesagt, sie sollen sich an die pharisäische Tora-Auslegung halten (nicht aber an ihre »Werke«). Denn »auf den Lehrstuhl des Mose haben sich die Schrift-

³¹ KONRADT, Matthäus im Kontext 6.

³² LUZ, Mt II 111. Luz unterscheidet drei Zeitebenen: In der Vergangenheit liegen sowohl die Zeit Jesu als auch die »vergangene Zeit, als sie noch unter der Jurisdiktion der Synagoge standen und ausgepeitscht wurden«, nämlich »die vergangene Verkündigungsgeschichte in Israel«. In der Gegenwart sei die matthäische Gemeinde von der Synagoge getrennt und mit der Heidenmission befasst.

³³ KONRADT, Mt 166. Zwar ergänzt 10,18 den innerjüdischen Bereich um von Rom eingesetzte politische Instanzen. »Der Horizont der auf Israel konzentrierten Mission wird damit allerdings nicht zwingend transzendiert«.

gelehrten und die Pharisäer gesetzt; alles nun, was sie euch sagen, tut und haltet«. Im Raum »ihrer Synagogen« gilt also die Halacha der Pharisäer und diese ist auch für die jüdischen Nachfolger Jesu verbindlich (s. u. 2.2).

1.4 *Ekklesia, Synagoge und Basileia*

Wir kehren nochmals kurz zum eingangs besprochenen ›Schlüsselwort‹ Mt 16,19 zurück, wonach dem Petrus nach Ostern τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν gegeben werden. Damit wird ihm ausdrücklich die Vollmacht zu halachischen Entscheidungen verliehen.³⁴ Die Formulierung des Schlüsselwortes und seiner antithetischen Entfaltung impliziert, dass die Ekklesia keineswegs mit dem Reich der Himmel identisch ist.³⁵ Denn während die Basileia als eine kosmisch-universale, vor allem aber als eine in der Erzählwelt des Evangeliums schon gegenwärtige Größe konzipiert ist,³⁶ ist die Ekklesia Christi eine irdische und – von der Zeit des irdischen Jesus aus gesehen – zukünftige Größe, »vom Bau der *Kirche* ist erst auf der Basis der Vollendung der irdischen Sendung Jesu und seiner Auferstehung und Erhöhung zu sprechen«³⁷.

Dennoch zeigen die beiden Logien vom Binden und Lösen, dass zwischen der Ekklesia und der Basileia ein differenzierter Zusammenhang besteht. Denn sowohl Petrus in 16,19 als auch die konkret versammelte Ekklesia in 18,18 nehmen durch ihr Binden und Lösen direkt Einfluss auf den Himmel, d. h. Gott, und das nicht nur jetzt, sondern auch auf seine Urteile im Jüngsten Gericht.³⁸ Man kann also sagen, dass in der Ekklesia, die der auferstandene Jesus bauen wird, Menschen leben werden, »die für die Basileia bestimmt sind«³⁹. Nach der Auferstehung und Erhöhung Jesu sammeln sich in der Ekklesia also jene Juden und Nichtjuden, über die die Herrschaft der Himmel aufgerichtet ist.

Die Basileia bleibt aber den die Synagogen beherrschenden Autoritäten grundsätzlich verschlossen: Laut 5,20 und 23,13 gehen die

³⁴ Dazu überzeugend GNILKA, Mt II 66f., der die Vollmacht von Binden und Lösen als (halachische) Lehr- und Disziplinargewalt nach jüdisch-rabbinischem Vorbild erklärt. Laut LUZ, Mt II 465, und KONRADT, Mt 263, ist das Begriffspaar »binden« und »lösen« im Lichte rabbinischer Zeugnisse im Sinne von »verbieten« und »erlauben« zu verstehen und auf die Auslegung der Tora, eventuell auch auf richterliche Tätigkeit zu beziehen.

³⁵ GNILKA, Mt II 65f.; LUZ, Mt II 465.

³⁶ Vgl. GNILKA, Mt II 65.

³⁷ KONRADT, Mt 262.

³⁸ Vgl. LUZ, Mt III 47.

³⁹ GNILKA, Mt II 65f.

Pharisäer und Schriftgelehrten *nicht* in das Reich der Himmel ein,⁴⁰ und laut 21,43 wird das Reich Gottes von den Pharisäern und Schriftgelehrten weggenommen und einem *ethnos* gegeben, das seine Früchte bringt (ἔθνει ποιῶντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς).⁴¹ Damit ist offensichtlich die Ekklesia gemeint, auch wenn laut Mt 7,21 nicht alle, die zu Jesus »Herr! Herr!« sagen, wirklich Teil dieser Basileia sind.

Aber mehr noch: Das an Petrus gerichtete Schlüsselwort ist »im bewussten Gegensatz zur Schlüsselgewalt der Schriftgelehrten gestaltet«⁴², von der in 23,13 die Rede ist:⁴³

- 23,13 a Wehe aber euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler!
 b Denn ihr verschließt (κλείετε) das Reich der Himmel vor den Menschen.⁴⁴
 c Denn ihr geht nicht hinein (ὁμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε),
 d und die, die hineingehen, hindert ihr hineinzugehen (οὐδὲ τοὺς εἰσέρχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν).

Da Pharisäer und Schriftgelehrte »das Reich der Himmel« vor »den Menschen« verschlossen haben (23,13), ist es Aufgabe des Petrus, in der nachösterlichen Ekklesia den Menschen den Zugang zum Himmelreich zu eröffnen. Joachim Gnilka bemerkt zu 18,19: »Die Schriftgelehrten und Pharisäer übten als bisherige Schlüsselträger dieselbe Vollmacht aus. Indem sie aber das Evangelium ablehnen, verschließen sie nunmehr die Himmelsherrschaft vor den Menschen. Simon Petrus tritt an ihre Stelle.« Demnach kommt ihm in erster Linie die positive Aufgabe zu, »die Himmelsherrschaft zu öffnen«⁴⁵. Und Matthias Konradt hält fest: »16,19 bildet das positive Pendant zu 23,13 und formuliert in diesem Kontrast den Anspruch der *ecclesia*, die wahre Sachwalterin der theologischen Traditionen Israels zu sein«⁴⁶. Mit dem Schlüsselwort wird wahrscheinlich auf Grundsatz-

⁴⁰ Außerdem streicht Matthäus Mk 12,34 und damit das Lob Jesu für einen Schriftgelehrten, der οὐ μακρὰν (...) ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ist.

⁴¹ Dazu KONRADT, Mt 335–337. Es geht um die Ablösung von Autoritäten, die eine Aufgabe in Israel (dem »Weinberg«) wahrnehmen, nicht um die Ersetzung Israels durch die Kirche.

⁴² GNILKA, Mt II 56.

⁴³ Vgl. Mt 23,13 mit Lk 11,52, dort ist vom »Schlüssel der Erkenntnis« die Rede, den die Gesetzesgelehrten weggenommen haben. Der Spruch geht offenbar auf Q zurück. Vermutlich hat Matthäus auf seiner Grundlage das Gegensatzpaar 16,19 und 23,13 geschaffen.

⁴⁴ Vgl. Mt 23,13b: ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, mit 16,19a: δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.

⁴⁵ GNILKA, Mt II 65. Ähnlich KONRADT, Mt 263.

⁴⁶ KONRADT, Mt 263. Vgl. auch LUZ, Mt III 465f. Treffend seine Formulierung: »Die Aufgabe des Petrus ist es, das Himmelreich für den Menschen zu öffnen, und zwar

entscheidungen im Zuge der nachösterlichen Öffnung der Ekklesia für Nichtjuden angespielt, die mit dem Namen des Petrus verbunden sind; die Quellen lassen erkennen, dass es dabei insbesondere um den Verzicht auf Beschneidung und die Etablierung der Taufe auf den Namen Jesu ging, Ambivalenz herrscht dagegen im Hinblick auf die Speisegebote.⁴⁷ Für die »aus allen Völkern« stammenden Getauften gilt jedenfalls das, »was ich euch geboten habe« (28,19), und damit auch die Forderung nach der »besseren Gerechtigkeit« (5,20).

Kritisiert wird die Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht inhaltlich, sondern im Hinblick auf die Gewichtung einzelner Gebote. Diese unterschiedliche Gewichtung von Torageboten sieht Matthäus bereits in Hos 6,6 grundgelegt (Mt 9,13; 12,7), daher gibt es ein Zentrum der Tora, das durch »das größte und das erste Gebot«, das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe (22,38), aber auch durch »das, was im Gesetz schwerer wiegt: Recht, Barmherzigkeit und Treue« (23,23), markiert wird. In diesen Kontext gehört auch die sog. Goldene Regel, mit der sich Tora und Propheten zusammenfassen lassen (7,12). Demgegenüber werden die »kleinsten« Gebote (vgl. 5,19), also Vorschriften wie die Verzehnung von Minze, Dill und Kümmel (23,23), aber auch die strikte Sabbatobservanz (12,1–14) und die Reinheitsgebote (15,1–20) klar zurückgesetzt. Zwar sollen Juden »das eine tun und das andere nicht unterlassen« (23,23), aber eben in der richtigen Gewichtung, so dass sie nicht die Mücke aussieben und das Kamel verschlucken (23,24). Mit ihrer Toraauslegung laden Pharisäer und Schriftgelehrte in der Optik des Evangelisten dem jüdischen Volk und jenen Nichtjuden, die sich ihm als Proselyten anschließen wollen, schwere und unerträgliche Lasten auf die Schultern (23,4), vor allem aber werden sie in ihrem Handeln den »gewichtigen« Geboten nicht gerecht, weswegen ihnen die Basilea verschlossen bleibt.

durch seine verbindliche Auslegung des Gesetzes. Er soll den Willen Gottes von Jesus her auslegen, um so die Menschen auf demjenigen schmalen Weg zu führen, an dessen Ende die schmale Pforte zum Himmelreich aufgeschlossen wird (vgl. 7,13f.).

⁴⁷ Zu Petrus und der Beschneidungsfrage vgl. v. a. Gal 2,1–10 sowie Apg 10,1–11,18 und 15,6–11. Zur Frage der Speisegebote vgl. Gal 2,11–14, aber auch Apg 10,9–16 und 11,3. Mit Petrus verbunden ist aber insbesondere die Reaktivierung der Johanna-Taufe und ihre Modifizierung durch den Namen Jesu im Kontext der innerjüdischen Verkündigung in Jerusalem (Apg 2,37–41) sowie ihr Einsatz bei den ersten Nichtjuden (10,47f.).

2. DIE MATTHÄISCHE EKKLESIA, EIN ›VEREIN‹ AUS JUDEN UND HEIDEN

Wenn wir im Folgenden eine skizzenhafte sozialgeschichtliche Rekonstruktion dessen unternehmen, was im matthäischen Text »meine Ekklesia« heißt, dann soll deren Lokalisierung offen bleiben, wobei allerdings gewichtige Gründe für Antiochia sprechen. Geht man von der plausiblen (wenn auch letztlich unbeweisbaren) Voraussetzung aus, dass die in der Textwelt des Matthäus greifbaren Eigenschaften der Ekklesia ein Pendant in der sozialen Wirklichkeit der Adressaten des Evangeliums haben, dann lassen sich die folgenden Umrisse erkennen:

1. Die matthäische Ekklesia hat »eine gewisse institutionelle Verfestigung abseits synagogaler Zusammenkünfte erreicht«⁴⁸ (s. o. 2.3). Damit ist die Aufgabe ihrer präzisen Beschreibung aber erst gestellt.
2. Die matthäische Ekklesia ist eine Gruppe aus Juden und Nichtjuden (s. o. 2.1). Das, was in der erzählten Welt des Evangeliums die später von Jesus auf dem Felsen Petrus zu erbauende Ekklesia ist, ist in der Realität eine aus Juden und Nichtjuden gemischte Gruppe, wobei die Juden deutlich den Charakter der Gruppe bestimmen, der Evangelist selbst Jude ist⁴⁹ und die Nichtjuden vermutlich noch in der Minderheit sind.⁵⁰ Kaum bestreitbar ist, dass diese Gruppe jene Nichtjuden, die von der Evangeliumsverkündigung angesprochen wurden, in ihre Gemeinschaft aufnimmt, ohne die Beschneidung zu verlangen.⁵¹
3. Die zweimal im Evangelium erfolgte Vorhersage, dass die jüdischen Jünger Jesu der jüdischen Gerichtsbarkeit (»Synhedrien«) unterworfen werden, in »ihren bzw. euren Synagogen« mit Geißelung rechnen müssen und von Stadt zu Stadt verfolgt werden (10,17; 23,34), zeigt deutlich, dass die christusgläubigen Juden der Ekklesia noch zur Synagoge gehören.⁵²

2.1 Das Ethnos der ›Judäer‹ und seine Synagogen

Nehmen wir unseren Ausgangspunkt also vom weitgehenden Konsens, dass sich das Matthäusevangelium an eine Gruppe richtet (bzw. dass der Trägerkreis des MtEv eine Gruppe ist), die aus Juden und

⁴⁸ KONRADT, Matthäus im Kontext 7.

⁴⁹ KONRADT, Matthäus im Kontext 19; KONRADT, Mt 17f.

⁵⁰ KONRADT, Mt 18f. außerdem KONRADT, Matthäus im Kontext 36.

⁵¹ Dazu KONRADT, Matthäus im Kontext 23–37.

⁵² So auch KONRADT, Matthäus im Kontext 8. Zu Mt 10,17 und 23,34; vgl. auch RUNESSON, Rethinking 121–125.

Nichtjuden besteht. Gerade dann stellt sich die Frage, wie sich eine solche Gruppe in antiken sozio-politischen Kategorien des Näheren fassen lässt. Eine Größe wie ›die matthäische Gemeinde‹ ist ja vor der Etablierung von entsprechenden rechtlichen Strukturen keine Größe, mit der man hier operieren kann.

Um weiterzukommen, ist im Anschluss an Steve Mason, den wir hier exemplarisch heranziehen, zunächst also die grundlegende Kategorie ›die matthäische Gemeinde‹ infrage zu stellen.⁵³ Mason arbeitet mit anderen Autoren zwei Basiskategorien heraus, durch die die griechischen Elite-Diskurse im östlichen Mittelmeerraum gekennzeichnet waren: *ethnos* und *polis*.⁵⁴ Für die Bestimmung eines Ethnos sind laut Markus Öhler die folgenden drei Elemente entscheidend: »Die genealogische Abstammung bzw. geographische Herkunft, die Sprache und die Kultur bzw. Religion«⁵⁵. Und Paula Fredriksen betont die unlösbare Zusammengehörigkeit von Ethnizität und Kult:

»Ancient people were born into their relationships with their gods. Cult was an aspect and a statement of a people's family connection, of their peoplehood, of their ethnicity. And the reverse also held true: ethnicity was an expression of cult«⁵⁶.

Unter den Vorzeichen des sog. Ethnizitätsmodells wird das antike Judentum daher als Ethnos (und nicht in erster Linie als Religion) bestimmt: »In der gelebten Realität vor zweitausend Jahren wusste niemand etwas von *Judentum*. Was man sah, war ein Volk (*ethnos*), die Judäer«⁵⁷. Neuere Beiträge warnen allerdings davor, ›religiöse‹

⁵³ MASON, Steve, Das antike Judentum als Hintergrund des frühen Christentums. In: ZNT 37/19 (2016) 11–22, hier 11, aber nur bzgl. »Religion, Judentum, Christentum, religiöse Identitätsmarker und Konversion«. Eine entsprechende Dekonstruktion von »Gemeinde« steht noch aus, ist aber folgerichtig.

⁵⁴ MASON, Judentum 15. Vgl. auch ÖHLER, Markus, Ethnos und Identität. Landsmannschaftliche Vereinigungen, Synagogen und christliche Gemeinden. In: LYKKE, Anne/SCHIPPER, Friedrich T. (Hg.), Kult und Macht. Religion und Herrschaft im syro-palästinensischen Raum (WUNT II/319). Tübingen 2011, 221–248, hier 221: »Herkunft und Zugehörigkeit zu einem Ethnos oder einer Polis waren für viele Menschen der Antike zentrale Elemente des Selbstverständnisses«.

⁵⁵ ÖHLER, Markus, Das Aposteldekret als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen. In: DERS. (Hg.), Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaften und ihre Ordnung (WUNT 280). Tübingen 2011, 341–382, hier 345, ausführlich ebd. 345–348. Analog ÖHLER, Ethnos 221–227.

⁵⁶ FREDRIKSEN, Paula, Paul. The Pagan's Apostle. New Haven – London 2017, 34. Vgl. ebd. 35 der Vergleich von Herodot, Historien 8,144,2–3 und Röm 9,1–5 mit dem Ergebnis: »Despite the six centuries standing between them, both of these Greek thinkers, pagan and Jew, define cult via ethnicity and ethnicity via cult«.

⁵⁷ MASON, Judentum 14, und weiter: »... mit dem man (nach ihrem Auszug aus Ägypten) ein Ursprungsland verband, bestimmte Gesetze, einen Gesetzgeber, ein System der Regierung, allseits bekannte Bräuche, ein erbliches Priestertum an der Spitze des Volkes, eine berühmte königliche Familie, eine weltbekannte Mutter-Polis und

und ›ethnische‹ Konnotationen gegeneinander auszuspielen, da im ersten Jahrhundert beide Aspekte präsent sind.⁵⁸ Für unsere Fragestellung ist aber der Blick auf die sozialen Organisationsformen der ›Judäer‹ bzw. ›Juden‹ in der Diaspora entscheidend, denen wir uns jetzt zuwenden.

2.2 Die matthäische Ekklesia, ein ›Verein‹ aus Juden und Nichtjuden

Für eine präzisere sozialgeschichtliche Beschreibung sowohl der ›matthäischen Gemeinde‹ als auch der Synagogen muss man auf die grundlegende Form freiwilliger Zusammenschlüsse in den *poleis* des antiken Mittelmeerraumes zurückgreifen, die sog. Vereine (*thiasos*, *collegia* usw.).⁵⁹ Dies gilt zunächst für die Diasporasynagogen. Denn das Ethnos der *Ioudaioi* ist im ersten Jahrhundert in ›Synagogengemeinden‹ organisiert, die außerhalb Palästinas als landsmannschaftliche Vereine wahrgenommen wurden. Laut Markus Öhler sind die Diasporasynagogen sogar »landsmannschaftliche Vereinigungen par excellence«⁶⁰. Von den römischen Autoritäten wurden sie den *collegia* zugeordnet und seit Cäsar im Unterschied zu anderen *collegia* mit weitreichenden Versammlungsrechten ausgestattet.⁶¹

Kolonien, eine bildlose Gottheit, einen Kalender mit heiligen Tagen und besondere Arten des Gottesdienstes«. Vgl. dazu auch MASON, Steve, Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism. Problems of Categorization in Ancient History. In: JSJ 38 (2007) 457–512, außerdem ÖHLER, Ethnos 237–241.

⁵⁸ Zur kritischen Auseinandersetzung um das Ethnizitätsmodell Masons und anderer vgl. SCHWARTZ, Daniel R., ›Judaeans‹ or ›Jew‹? How should we translate *ioudaios* in Josephus? In: FREY, Jörg u. a. (Hg.), Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt (Ancient Judaism and Early Christianity 71). Leiden – Boston 2008, 3–27, und nun ausführlich SÄNGER, Dieter, Ἰουδαϊσμός – ἰουδαΐζειν – ἰουδαϊκῶς. Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13f. und 2,14. In: ZNW 108 (2017) 150–185. Laut Säger sind die vom Verbalstamm ἰουδ- abgeleiteten Lexeme in den vorhandenen jüdischen Zeugnissen (2/4 Makk, Flavius Josephus, Inschriften) »vielfach auch religiös konnotiert, so dass eine rein ethnozentrisch konzipierte jüdische Identitätskonstruktion dem Quellenbefund nicht gerecht wird«. Dies ist auch bei einer Übersetzung von Ἰουδαῖοι mit »Judäer« immer zu berücksichtigen.

⁵⁹ Überblick bei ÖHLER, Markus, Antikes Vereinswesen. In: NTAK 2 (2005) 79–86, außerdem ÖHLER, Aposteldekret, und ÖHLER, Ethnos, sowie HARLAND, Philip A., Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society. Minneapolis 2003.

⁶⁰ ÖHLER, Aposteldekret 364. Vgl. ebd. 364–367 über die Synagoge der Judäer in Phokaia/Kyme. ÖHLER, Ethnos 234–243, zeigt an mehreren Beispielen, »dass sich die jüdischen Synagogen zum einen in manchen Aspekten ganz analog zu landsmannschaftlichen Vereinigungen verhielten, zum anderen von außen durchaus als solche angesehen wurden« (234).

⁶¹ Ausführlich CLAUSSEN, Carsten, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden (StUNT 27). Göttingen 2002,

Mit Recht betont Steve Mason also, »dass Judäer und Christen zwei völlig unterschiedliche Arten von Gruppen darstellten«. Während die ›Judäer‹ ein altherwürdiges Ethnos waren, das außerhalb Palästinas in landsmannschaftlichen Vereinen organisiert war, liege der Fall bei den Christus-Verehrern anders: »Christus-Verehrer in unterschiedlichen *poieis* bildeten definitionsgemäß freiwillige Vereine«⁶². Dies ist richtig, Masons Darstellung enthält aber eine bemerkenswerte Leerstelle, nämlich die sog. ›gemischten Gemeinden‹. Das zeigt sich v. a. in seinen Ausführungen über Konversionen,⁶³ denn Mason differenziert hier nicht zwischen Juden, die zum Glauben an Christus kommen, und Nichtjuden, die dasselbe tun.

Im Anschluss an Mason wird man also zunächst festhalten können, dass die matthäische Ekklesia ein freiwilliger Verein ist, in dem sich Angehörige verschiedener *ethnē*, nämlich christusgläubige Juden einerseits und getaufte Nichtjuden unterschiedlicher Herkunft andererseits, versammeln. Die christusgläubigen Juden der matthäischen Ekklesia gehören dem ›Ethnos der Judäer‹ an und sind Teil von landsmannschaftlichen Diaspora-Synagogengemeinden, wie sie beispielsweise für Antiochien belegt sind.

Anders Runesson unterscheidet im Hinblick auf die Synagogen »two basic types of institution« und überträgt dafür E.P. Sanders' Rekonstruktion des antiken Judentums auf die Synagogen.⁶⁴ Sanders hebt für das erste Jahrhundert den »common Judaism« deutlich von den ›Judentümern‹ der jüdischen Parteien (Sadduzäer, Pharisäer, Essener usw.) ab und betont, dass Letztere vor und auch nach dem jüdischen Krieg immer die Minderheit darstellten. Entsprechend unterscheidet Runesson die ›normale‹ Synagoge als »public assembly« der ortsansässigen Juden unterschiedlicher Prägung (samt Gerichtsbarkeit) von ›Richtungssynagogen‹ (im Sinne von »voluntary associations«), die ganz von den einzelnen jüdischen ›Parteien‹ geprägt werden. So erwähnt Philo von Alexandrien eine Synagoge der Essener (Prob 81), und Runesson schließt aus Mt 12,1–14 auf die Existenz von pharisäischen Synagogen in der Nachbarschaft der matthäischen Ekklesia. Mit »eure Synagoge« sei in diesem Fall eine pharisäische Richtungssynagoge gemeint, aus der die matthäischen Judenchristen stammen.⁶⁵ Aber auch die ›normale‹ Synagoge konnte natürlich pharisäisch geprägt sein.

224–255, außerdem ÖHLER, Ethnos 241–243. Zu den Synagogengemeinden als »associations« vgl. auch RITTER, Bradley, Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire. Rights, Citizenship and Civil Discord (SJSJ 170). Leiden u. a. 69–76.

⁶² MASON, Judentum 19.

⁶³ Vgl. MASON, Judentum 21.

⁶⁴ Zum Folgenden vgl. RUNESSON, Rethinking 98 (These) und 108–120.

⁶⁵ RUNESSON, Rethinking 120–122.

In jedem Fall sind die matthäischen Judenchristen in ihren Heimat-synagogen der pharisäischen Halacha unterworfen (23,2f.), sie unterliegen aber auch der Synagogengerichtsbarkeit und stehen unter massivem Druck. Denn neben der Synagogengemeinde gehören sie als »Brüder und Schwestern« zur Ekklesia, wo sie Gemeinschaft mit getauften Nichtjuden haben. Diese Nichtjuden haben sich nicht dem jüdischen Ethnos durch Beschneidung angeschlossen (zumindest nicht alle),⁶⁶ gehören also nicht vollumfänglich zu den örtlichen Synagogengemeinden, auch wenn die meisten von ihnen als ›Gottesfürchtige‹⁶⁷ in deren Umfeld sozialisiert sein dürften. Nicht auszuschließen ist, dass sie auch (noch) an Synagogengottesdiensten und am jüdischen Gemeindeleben teilnehmen wie uns dies Josephus für Antiochien – zumindest für die Zeit vor den antijüdischen Unruhen infolge des jüdischen Krieges – bezeugt.⁶⁸ Aber vielleicht gehört das schon der Vergangenheit an, zumindest im Falle der pharisäischen ›Profilsynagogen‹.

Die matthäische Ekklesia existiert also neben bzw. quer zu den örtlichen Synagogengemeinden. Genauer: Anders als Josephus dies von den antiochenischen Synagogen erzählt, die die Gottesfürchtigen »gewissermaßen zu einem Teil von sich machten«⁶⁹, ist die matthäische Ekklesia doch wohl ein eigenständiger ›Verein‹, in dem Juden und Nichtjuden eigene, von den örtlichen Synagogengemeinden unterscheidbare Formen von Gemeinschaft praktizierten.

⁶⁶ Vgl. KONRADT, Matthäus im Kontext 29, laut dem es »im matthäischen Umfeld missionarische Aktivitäten unter Nichtjuden gab, bei denen die Beschneidungsforderung keinerlei Rolle spielte« (im Original hervorgehoben).

⁶⁷ Zur Problematik dieses Begriffs vgl. insgesamt WANDER, Bernd, Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen (WUNT 104). Tübingen 1998.

⁶⁸ Josephus, Bell 7,41–53.

⁶⁹ Josephus, Bell 7,45. Laut Josephus veranlassten (προάγομαι) die Juden Antiochias ständig eine große Menge Griechen, zu ihren Gottesdiensten (θρησκείαι) in die prächtig ausgestatteten Synagogen zu kommen und machten diese gewissermaßen zu einem Teil von ihnen: αἰεὶ τε προσαγόμενοι ταῖς θρησκείαις πολὺ πλῆθος Ἑλλήνων, κάκεινους τρόπον τινί [!] μοῖραν αὐτῶν πεποίητο. Dazu WEIDEMANN, Hans-Ulrich, Taufe und Mahlgemeinschaft (Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Tauf-eucharistie (WUNT 338). Tübingen 2014, 282–285, sowie WANDER, Gottesfürchtige 148f. Laut Wander impliziert das mediale Partizip προσαγόμενοι, »dass die jüdischen Gemeinden selber aktiv die griechische Bevölkerung aufforderten und einluden, an ihren Versammlungen teilzunehmen [...] Das Judentum vor Ort gestattete diesen Gruppen den Zugang zu ihren Gottesdiensten nicht nur, sondern förderte ihn auch«. Von der Beschneidung ist nicht die Rede. Wander geht aber leider nicht auf die Einschränkung τρόπον τινί ein.

2.3 Die Ekklesia und die Tora

Charakteristisch für die ›matthäische Ekklesia‹ ist, dass sie – im Unterschied zum Beispiel zu der von Paulus gegründeten ›Ekklesia Gottes, die in Korinth ist‹ (1 Kor 1,1f.) – als ganze gesetzesobservant lebt, wobei erst noch präziser zu bestimmen wäre, was das heißt.⁷⁰ In jedem Fall beanspruchen die jüdischen Mitglieder der Ekklesia, ihr Leben nach der Tora auszurichten, schließlich ist die Tora eben Israel gegeben. Sie halten den Sabbat (Mt 24,20), und für sie sind keineswegs »alle Speisen rein«, immerhin fehlt in Mt 15,1–20 ein Pendant zu Mk 7,19. Bis zum Ende der Weltzeit bleibt für sie die *gesamte* Tora in Geltung (5,17–19; 23,23), außerdem fallen sie im Hinblick auf die jüdischen Frömmigkeitspraktiken (Almosen, Gebet und Fasten) trotz aller Polemik gegen die »Heuchler« in den Synagogen gerade nicht aus dem Rahmen des Judentums (6,1–18).⁷¹

Für die getauften nichtjüdischen Mitglieder wiederum ist »alles, was ich euch geboten habe« (28,19), verbindlich, also die Lehre Jesu an seine aus Israel berufenen Nachfolger, wie sie im Matthäusevangelium aufgeschrieben ist. Man kann mit allen Vorbehalten sagen, dass die nichtjüdischen Mitglieder der Ekklesia auf die Tora in der Auslegung Jesu verpflichtet werden. Dazu gehört insbesondere die Unterscheidung zwischen »einzelnen kleinsten Geboten« (5,19) und »dem Wichtigsten des Gesetzes« (23,23), aber auch die mit Petrus verbundenen nachösterlichen halachischen Entscheidungen wie der Verzicht auf die Beschneidung und die Etablierung der Taufe (s. o.). Aufschlussreich ist, dass laut Mt 5,19 eine in der Lehre vorgenommene »Auflösung einzelner kleiner« Tora-Gebote nicht von der Zugehörigkeit zur Basileia ausschließt, auch wenn sie zu einer Art Degradierung innerhalb ihrer Hierarchien führt.⁷²

Zwar werden die getauften Nichtjuden also nicht auf eine pharisäische Toraobservanz verpflichtet, Mt 23,2f. richtet sich ja an jüdische Jesunachfolger in den pharisäisch dominierten Synagogen. Im Anschluss an Peter Fiedler kann man aber durchaus sagen, dass sich die Nichtjuden beim Eintritt in die ›matthäische Ekklesia‹ durch Taufe und Katechese »dem Judentum anschlossen«⁷³. Fiedler betont, »dass von den Nichtjuden, die sich aus welchen Gründen auch immer

⁷⁰ Vgl. auch KONRADT, Mt 18.

⁷¹ Dazu WEIDEMANN, »Vergeltet nicht« 40–44.

⁷² Mt 5,19: ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Wichtig ist, dass die Degradierung innerhalb der Basileia gerade nicht jenen angedroht wird, die einzelne kleinste Toragebote nicht praktizieren, sondern jenen, die deren Auflösung *lehren*.

⁷³ FIEDLER, Mt 21 Anm. 5.

nicht beschneiden lassen wollten oder konnten, erwartet wurde, dass sie sich der jüdischen Lebensweise, wie sie die jüdische Gemeinschaft des Mt praktizierte, so weit wie möglich anschlossen⁷⁴. Viel wichtiger als die (letztlich nicht zu beantwortende) Frage nach dem Stellenwert der Beschneidung von Nichtjuden in der matthäischen Ekklesia⁷⁵ ist also die Frage, wie man sich die Toraobservanz der christusgläubigen Juden wie der getauften Nichtjuden konkret vorzustellen hat.

Auch wenn die entsprechenden Begriffe im Matthäusevangelium nicht fallen, so kann man die matthäische Ekklesia formal als einen Verein von ›Judäern und Judaisierern‹ oder von ›Juden und Gottesfürchtigen‹ beschreiben, also als eine Gruppe, in der sich Nichtjuden öffentlich mit Juden (Judäern) solidarisieren und deren grundlegende Bräuche und Sitten übernehmen. In diesem Zusammenhang sind Shaye J.D. Cohens Ausführungen zum Begriff *ιουδαΐζειν* aufschlussreich.⁷⁶ Cohen untersucht den Sprachgebrauch in den frühesten paganen und jüdischen Belegen⁷⁷ – wozu auch Paulus gehört! – und unterscheidet drei Grundbedeutungen: 1. Die politische Solidarisierung mit den Judäern; 2. Die Übernahme grundlegender und spezifischer Verhaltensweisen und Bräuche der Judäer; 3. Das Sprechen der Sprache der Judäer. Cohen betont, mit *-ΐζειν* gebildete Verben ›indicate a change in behaviour (›to be like-), not a change in essence (›to be-‹)⁷⁸. Cohen hat zudem innerhalb des antiken Sympathisantentums idealtypisch sieben Grade der Annäherung an das Judentum unterschieden.⁷⁹ Dies zeigt, dass man mit einem breiten Spektrum zu rechnen hat. Jüngst hat Paula Fredriksen im Kontext des Ethnizitätsmodells zudem dafür plädiert, die Wortfelder ›judaisieren‹ und ›Gottesfürchtige‹ als Synonyme zu verstehen und übergreifend von »cross-ethnic activity« oder von »interethnic activity« zu sprechen.⁸⁰ Dies hat den Vorteil, dass nun auch die »cross-ethnic activity« von Juden im Hinblick auf Nichtjuden in den Blick kommt.

Zwar hat Cohen mit Recht darauf hingewiesen, dass man nicht jede Form (heiden)christlicher Observanz von Torageboten pauschal als »judaisieren« bezeichnen sollte: »Christian observance of the

⁷⁴ FIEDLER, Mt 22.

⁷⁵ Dazu ausführlich KONRADT, Matthäus im Kontext 23–37.

⁷⁶ Vgl. zum Folgenden COHEN, Shaye J.D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley u. a. 1999, 175–197, außerdem WANDER, *Gottesfürchtige* 212–218.

⁷⁷ Plutarch, Cicero 7,6; Esth 8,17; Gal 2,14 sowie Josephus, Bell 2,454 und 2,462f.

⁷⁸ COHEN, *Beginnings* 182.

⁷⁹ COHEN, Shaye J.D., *Crossing the Boundary and Becoming a Jew*. In: HThR 82 (1989) 13–33.

⁸⁰ FREDRIKSEN, Paul 59, ausführlich dazu ebd. 49–60 (›Pagans in Jewish places‹).

Sabbath, of the Levitical purity rules, of Easter on Pesach, of abstinence from blood – none of these was *necessarily* the product of Jewish influence or contact with living Jews«⁸¹.

Im Falle der ›matthäischen Ekklesia‹ dürfte aber genau das der Fall gewesen sein: Hier pflegten Juden mit Nichtjuden Gemeinschaft – aber auf jüdischer Grundlage: »pagans were exposed to Jewish traditions and ways of life«⁸².

2.4 Ekklesia und Gemeinschaft

Welche *Formen* von Gemeinschaft zwischen Juden und getauften Nichtjuden in der matthäischen Ekklesia konkret vollzogen wurden, ist allerdings unklar. Insbesondere lässt sich kaum erkennen, ob hier Juden »mit den Nichtjuden zusammen essen« (Gal 2,14, vgl. Apg 11,3)⁸³ oder nicht. Vermutlich kann man aus dem Druck, dem die jüdischen Mitglieder der Ekklesia innerhalb ihrer Synagogen ausgesetzt waren, schließen, dass die praktizierte Gemeinschaft sehr weit reichte, also in jedem Fall die Tischgemeinschaft einschloss.⁸⁴ Diese stand unter eindeutig jüdischen, aber nicht unter pharisäischen Vorzeichen. Ersteres zeigt sich daran, dass Matthäus den Satz Mk 7,19 nicht überliefert, wonach Jesus »alle Speisen gereinigt« habe (καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα), Letzteres dagegen am pharisäischen Protest gegen eine Mahlpraxis der Jünger, die nicht der »Überlieferung der Alten« entspricht (Mt 15,1–2, vgl. Mk 7,1–5).

Auch die matthäische Gemeinde repräsentiert also »ein dezidiert ethnisches Christentum, das sich zum einen im Rahmen des Ethnos der Judäer versteht«⁸⁵. Die nicht-judäischen Christen bleiben Teil ihres Herkunftsethnos, wie auch andere Sympathisanten jüdischer Kultur in ihrem Ethnos verbleiben, aber sie übernehmen jüdische

⁸¹ COHEN, Beginnings 195.

⁸² MURRAY, Michele, *Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE* (Studies in Christianity and Judaism 13). Ontario 2004, 26. Allerdings macht Murray diese »exposure« nur auf nachbarschaftlicher und persönlicher Ebene fest, im Falle der matthäischen Ekklesia (wie auch im Falle anderer ›christlicher‹ Gemeinden) ist aber die Sozialform eines ›ethnisch gemischten‹ Vereins miteinzubeziehen.

⁸³ Dazu WEIDEMANN, Taufe 279–289.

⁸⁴ Darauf könnte die matthäische Fassung des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitsmahl hindeuten (Mt 22,1–14), wenn (!) die zum Glauben kommenden Nichtjuden neben dem jüdischen »einfachen Volk« unter die in 22,9f. genannten Gäste zu zählen sind.

⁸⁵ Die folgende Passage ist terminologisch in Anlehnung an die anregenden Ausführungen von ÖHLER, Aposteldekret 372–374, formuliert, dem es allerdings nicht um die matthäische Ekklesia, sondern um eine Beschreibung jener Gruppierung geht, die hinter dem sog. Aposteldekret sichtbar wird.

Sitten und Bräuche. Im Unterschied zu den Diasporasynagogen als ›ethnischen Vereinen jüdischer Provenienz‹, die Sympathisanten und Gottesfürchtige in ihrem Umfeld nur ›gewissermaßen‹ zu einem Teil von sich machten, stellt die matthäische Ekklesia einen landsmannschaftlichen Verein von ›Judäern‹ dar, die mit Nichtjuden volle Gemeinschaft hatten, ohne sie zu beschneiden, allerdings auf der Grundlage einer spezifischen, nicht-pharisäischen Tora-Observanz.

Einen Fingerzeig, wie man sich dies konkret vorzustellen hat, könnte die Didache geben. Schließlich ist diese Schrift nach weitgehendem Forschungskonsens in der matthäischen Ekklesia entstanden, regelt dort die Initiation der christusgläubigen Nichtjuden und setzt den Gebrauch des Matthäusevangeliums voraus.⁸⁶ Hier wird den in der Zweiwegelehre unterwiesenen (Did 1–6) und auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist getauften Nichtjuden (Did 7) empfohlen, »das ganze Joch des Herrn zu tragen«, um »vollkommen« (τέλειος) zu sein. Wer dies nicht zu tun vermag, soll tun, was er kann (6,2). Eindeutig wird die eucharistische Mahlgemeinschaft praktiziert (Did 9–10), allerdings wird das Götzenopferfleisch explizit verboten (6,3).⁸⁷ Erst die Observanz der ganzen Tora führt Heidenchristen also zur Vollkommenheit, allerdings in jener spezifischen Form, wie sie im Matthäusevangelium vorliegt.

In der matthäischen Ekklesia dürfte es also verschiedene ›Abstufungen‹ von Toraobservanz gegeben haben. Mit Mt 28,16–20 soll also vermutlich nicht die in der Ekklesia umstrittene Heidenmission legitimiert werden,⁸⁸ sondern soll der Charakter der Ekklesia als einer aus Juden und Nichtjuden gemischten Ekklesia mit ihrer ›abgestuften‹ Toraobservanz legitimiert werden.

Die christusgläubigen Juden akzeptierten in jedem Fall, dass es Nichtjuden gab (nämlich konkret in der Ekklesia), die zur Basileia gehörten, obwohl sie nicht die ganze Tora einhielten (vgl. 5,19), ebenso wie es in ihrer Sicht Juden gab, die zwar die ganze Tora hielten, die aber nicht in die Basileia gingen (5,20; 23,13).⁸⁹

2.5 Die Ekklesia in der Wahrnehmung der Synagogen

Von pharisäischer Seite wurde dieser ›judaisierende‹ Verein, in dem sich Juden aus der eigenen Synagoge mit Nichtjuden versammelten, die teilweise ebenfalls zum ›gottesfürchtigen‹ Umfeld ihrer oder an-

⁸⁶ Vgl. dazu WEIDEMANN, Taufe 33–36, außerdem SANDT, Matthew and the Didache.

⁸⁷ Dazu WEIDEMANN, Taufe 60–64.

⁸⁸ So KONRADT, Matthäus im Kontext 21f. u. ö.

⁸⁹ Nicht zu vergessen ist, dass es christusgläubige Juden und Nichtjuden gibt, die zu Jesus »Herr! Herr!« sagen und dennoch nicht in die Basileia gehen (7,21).

derer Synagogen gehörten, nun offenbar als Konkurrenz wahrgenommen. Denn immerhin schlossen sich die Nichtjuden (zumindest teilweise) eben der Ekklesia und nicht der Synagoge an. Ein wichtiger Aspekt ist die gewandelte Situation des Judentums nach der Tempelzerstörung.

Vermutlich deutet Mt 23,15 auf eine Konkurrenzsituation zwischen pharisäischen Schriftgelehrten und den jüdischen Mitgliedern der Ekklesia hin:

- 23,15 a Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler,
 b denn ihr zieht über Meer und Land,
 c um *einen* Proselyten zu machen (ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον)!
 d Und wenn er [ein solcher] wird, so macht ihr ihn zu einem Sohn der Hölle,
 e zwiespältiger als ihr (διπλότερον ὑμῶν)!⁹⁰

Der hoch umstrittene Text kann zwar nicht als Beleg für systematische missionarische Aktivitäten im pharisäischen Judentum nach der Tempelzerstörung gelten,⁹¹ wohl aber belegt er die Konkurrenz von pharisäischen und christusgläubigen Schriftgelehrten um die gottesfürchtigen und ›judaisierenden‹ Nichtjuden in der matthäischen Ekklesia. Mit Recht formuliert Ulrich Luz, dass

»gerade pharisäisch gesinnte Schriftgelehrte ein großes Interesse daran hatten, dass Heiden nicht im undefinierten Zustand von Gottesfürchtigen blieben, sondern durch Beschneidung, Tauchbad und die Übernahme der Reinheitstora die Besonderheit Israels gegenüber den Völkern bejahten«⁹².

Diese von Luz eher allgemein gemeinte Aussage wird man konkret für die ›matthäische Ekklesia‹ annehmen können, deren nichtjüdische, aber ›judaisierende‹ und bereits im Umfeld der Synagoge sozialisierte Mitglieder sicherlich das Interesse pharisäischer Lehrer auf sich zogen.⁹³ Immerhin berichtet Lukas davon, dass christusgläubige Pharisäer (!) schon vor dem jüdischen Krieg die Beschneidung und Gesetzesobservanz der getauften Nichtjuden Antiochias forderten

⁹⁰ So GNILKA, Mt II 286.

⁹¹ Dazu WANDER, Gottesfürchtige 218–227 (dort die ältere Lit.). Wanders Fazit: »Grundsätzlich kann nicht davon ausgegangen werden, dass es im antiken Judentum gezielte und planmäßige missionarische Maßnahmen gegeben hat. Vor einer Pauschalierung und Generalisierung einer solchen Aussage ist gleichzeitig aber zu warnen«.

⁹² LUZ, Mt III 324.

⁹³ In diese Richtung auch KONRADT, Mt 360, laut dem V. 15 einen Sachverhalt aufgreift, »mit dem Matthäus sich vor Ort selbst konfrontiert sah: Menschen aus den Völkern, die sich der christusgläubigen Gemeinschaft zugewandt haben bzw. sich haben taufen lassen, werden von den Pharisäern abgeworben und bedrängt, Proselyten zu werden«.

(Apg 15,5).⁹⁴ Umgekehrt dürfte der matthäische Jesus in Mt 23 auch deswegen einen so scharf polemischen Ton anschlagen, weil die pharisäischen Aktivitäten sicherlich »Interesse, Lernbereitschaft und den Wunsch nach Information auf heidnischer Seite« voraussetzen konnten.⁹⁵ Mit Recht betont Friedrich Avemarie, »dass es an den Rändern der antiken Diasporasynagogen einen scharfen Gegensatz von drinnen und draußen nicht gab«⁹⁶. Im Falle der matthäischen Ekklesia ist sicherlich anzunehmen, dass die pharisäisch dominierten Heimatsynagogen ihrer jüdischen »Brüder und Schwestern« auf die getauften Nichtjuden große Anziehungskraft ausübten, zumal sie vermutlich zumindest zum Teil sowieso aus deren Umfeld stammten.

3. FAZIT

Wenn die dem Matthäusevangelium entnommenen Informationen über »meine Ekklesia« mit den sozialgeschichtlichen Daten über das Vereinswesen einer antiken Polis in Beziehung gesetzt werden, wird die sog. matthäische Gemeinde als ein Verein erkennbar, in dem Juden (Judäer) mit Nichtjuden auf der Grundlage einer spezifisch akzentuierten und abgestuften Tora-Auslegung Gemeinschaft haben. Dabei stehen die jüdischen Mitglieder der Ekklesia unter Druck, da sie als Teil ihrer landsmannschaftlichen, pharisäisch beeinflussten oder gar dominierten Synagogengemeinden noch deren Gerichtsbarkeit unterliegen und dort die Form des Kontakts mit Nichtjuden, aber auch der Glaube an die Gegenwart Christi zunehmend Anstoß erregte. Es sind also die aktuellen Debatten um das sog. Ethnizitätsmodell sowie die Erforschung antiker Vereine, die uns die eingangs skizzierte Frage nach der Verortung der sog. matthäischen Gemeinde im Judentum zunächst präziser stellen – und dann vielleicht auch beantworten lassen.

⁹⁴ Vgl. GNILKA, Mt II 286.

⁹⁵ Vgl. WANDER, Gottesfürchtige 224 (im Hinblick auf die Izates-Episode bei Josephus, Ant 20,34–48).

⁹⁶ AVEMARIE, Friedrich, Jüdische Diasporagemeinden in der Antike. Ihr Selbstverständnis im Spiegel der Inschriften. In: KÖRTNER, Ulrich H.J. (Hg.), Kirche – Christus – Kerygma. Profil und Identität evangelischer Kirche(n). Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie 10. Neukirchen-Vluyn 2009, 21–61, hier 49.