

Das Matthäusevangelium – eine Paulus-Polemik? Überlegungen zum Torverständnis des ersten Evangelisten¹

Angelika Strotmann / Markus Tiwald

Dass das Matthäusevangelium und die Paulusbriefe Repräsentanten sehr verschiedener frühchristlicher Traditionen sind, ist nicht zu übersehen und wurde und wird von der exegetischen Forschung auch so wahrgenommen. Doch ein durchgehendes Interesse an der Frage, ob und wenn ja, inwieweit das Matthäusevangelium zur paulinischen Tradition bewusst Stellung bezogen haben könnte, entwickelte sich daraus nicht.² Allenfalls wurde das Matthäusevangelium pauschal als unapaulinisch oder nichtpaulinisch beurteilt.³ Stellvertretend für diese Tendenz steht die folgende Äußerung von Paul Foster: „Matthew’s Gospel is primarily written to tell the story of Jesus in order to command faith in that person as God’s Messiah. It does not reveal its support for or opposition to Pauline perspectives in any unambiguous way.“⁴ Das durchgehende Nichtinteresse an einer dezidierten Untersuchung des Matthäus-Paulus-Verhältnisses hat David C. Sim ab 1996 mit seiner These vom mat-

¹ In diesem Beitrag stammen die Hinführung und Kap. 1 von A. Strotmann, Kap. 2 von M. Tiwald. Kap. 3 (die Konklusionen) wurde gemeinsam verfasst.

² Zu den Vertretern der These vom MtEv als Pauluspolemik in der älteren deutschsprachigen Exegese vgl. G. Theißen, Kritik an Paulus im Matthäusevangelium? Von der Kunst verdeckter Polemik im Urchristentum, in: O. Wischmeyer/L. Scornaienchi (Hrsg.), Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte (BZNW 170), Berlin 2011, 465f.

³ Vgl. D. C. Sim, Matthew: The Current State of Research, in: E.-M. Becker/A. Runesson (Hrsg.), Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First Century Setting (WUNT 271), Tübingen 2011, 45. Als un- oder vorpaulinisch beurteilt auch U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Teilband 1: Mt 1–7 (EKK I/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn³1992 (1984), den ersten Evangelisten. Ansonsten sieht er das MtEv ganz auf der Linie der „Gegner des Paulus in Galatien“ (68; vgl. auch 69f.).

⁴ P. Foster, Paul and Matthew: Two Strands of the Early Jesus Movement with Little Sign of Connection, in: M. Bird/J. Willitts (Hrsg.), Paul and the Gospels. Christologies, Conflicts and Convergences (LNTS 411), London 2011, 86.

thäischen Antipaulinismus in einer Reihe von Beiträgen massiv herausgefordert.⁵ Sim spricht von einer „deliberately and carefully constructed [...] vigorous anti-Pauline intention“ etwa im Blick auf die ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν (Täter der Ungesetzlichkeit) in Mt 7,23.⁶ Auch die Schlussworte des MtEv (28,16–20), die neben dem universalen Missionsauftrag die Jünger anweisen, im Rahmen dieser Mission die Neubekehrten zu lehren, „alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“, sind für Sim antipaulinisch zu deuten, da sie nach Mt 5,17–19 die Ritualora mit Beschneidung und Speisevorschriften einschließen:⁷ Sims nicht ganz neue Hypothese von der gesetzesobservanten Völkermission des ersten Evangelisten vertreten mittlerweile in unterschiedlicher Intensität eine Reihe von Kolleginnen und Kollegen, wesentlich mehr als noch vor einigen Jahren.⁸ Dagegen folgten seiner These vom ausdrücklichen und sorgfältig konstruierten matthäischen Antipaulinismus bisher nur wenige. In der deutschsprachigen Exegese hat sie dezidiert bisher nur Gerd Theißen 2011 in einem Aufsatz aufgegriffen und weitergeführt. Theißens Hauptthese lautet: „Nicht nur die Bergpredigt, sondern jede der fünf großen Reden des Matthäusevangeliums enthält verdeckte Polemik gegen Paulus.“⁹ Mit Hilfe von vier Varianten verdeckter Polemik untersucht er die fünf Reden des Evangeliums und kommt zu dem Schluss: „Die verdeckte Polemik gegen Paulus wurde durch den Matthäus-Evangelisten selbst redaktionell unter Verwendung von Traditionen gestaltet. Sie war nicht einfach im

⁵ Zuerst 1996: *D. C. Sim*, Christianity and Ethnicity in the Gospel of Matthew, in: M. G. Brett (Hrsg.), *Ethnicity and the Bible*, Leiden 1996, 171–195; detailliert begründet dann in seiner Monographie 1998: *D. C. Sim*, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh 1998.

⁶ *D. C. Sim*, Matthew 7.21–23: Further Evidence of Its Anti-Pauline Perspective, in: *NTS* 53 (2007) 325–343, 342.

⁷ Vgl. *D. C. Sim*, Matthew, Paul and the Origin and Nature of the Gentile Mission. The Great Commission in Matthew 28:16–20 as an Anti-Pauline Tradition, in: *HTS* 64 (2008) 377–392, 386; *ders.*, Matthew’s Anti-Paulinism: A Neglected Feature of Matthean Studies, in: *HTS* 58 (2002) 767–783, 775: „This clearly involves circumcision and the other ritual requirements of the Law.“

⁸ Dazu s. unten 1.1.

⁹ *G. Theißen*, Kritik (s. Anm. 2) 467.

Traditionsgut enthalten. Sie entspricht einer bewussten Intention des Evangelisten.“¹⁰

Der vorliegende Aufsatz, der in Grundzügen auf der AKN-Ta-gung 2015 diskutiert wurde, greift die These vom ausdrücklich in-tendierten Antipaulinismus des Matthäusevangeliums auf und setzt sich mit zwei ihrer wichtigsten Argumente auseinander. Das ist zum einen die Hypothese von Matthäus als gesetzstreuem Judenchristen, „who probably (?) advocated a Law-observant Gentile mission, and in this respect he stood within the same tradition as Paul’s Christian Jewish opponents in Galatia.“¹¹ In diesem Zusammenhang beschäftigt er sich auch mit der weitergehenden Frage, wo das pau-linische und matthäische Gesetzesverständnis innerhalb des jüdi-schen Gesetzesdiskurses im 1. Jahrhundert zu verorten ist. Zum an-deren geht es mit Theißen gesprochen „um die geschichtlichen Voraussetzungen für eine Polemik des Matthäusevangeliums gegen Paulus“¹², konkret um die Frage, ob der erste Evangelist überhaupt Paulustraditionen, eventuell sogar einzelne Paulusbriefe kannte.

1. Vorüberlegungen/Beobachtungen zum Gesetzesverständnis im Matthäusevangelium

Die Vertreter der These vom MtEv als einer expliziten (Sim) oder eher verdeckten (Theißen) anti-paulinischen Polemik suggerieren, dass das Gesetzesverständnis des MtEv sich relativ eindeutig eruieren lässt. Dass das nur eingeschränkt der Fall ist, zeigen neben den sehr unter-schiedlichen, z. T. gegensätzlichen Positionen in der Forschung die im MtEv selbst erkennbaren Spannungen im Gesetzesverständnis, die ja gerade zu den gegensätzlichen Positionen geführt haben. Daraus er-gibt sich die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis dieser unter-schiedlichen Aussagen zum Gesetz, oder anders: ob und, wenn ja, in welche Richtung sich die Spannung zwischen ihnen auflösen lässt.

Im Folgenden werden wir zunächst einen kurzen Überblick über die gegenwärtig vertretenen Forschungspositionen geben, um im

¹⁰ Ebd. 486; vgl. auch den ganzen letzten Teil des Aufsatzes, ebd. 485–488.

¹¹ D. C. Sim, *Anti-Paulinism* (s. Anm. 7) 781; eine Zusammenfassung weiterer Argumente, die seine These unterstützen, findet sich ebd. 778–780.

¹² G. Theißen, *Kritik* (s. Anm. 2) 487.

Anschluss daran das Wortfeld „Gesetz“ im MtEv semantisch zu untersuchen und die spannungsreichen Aussagen des MtEv zum Gesetzesverständnis zusammenzustellen.

1.1 Status quaestionis zum Thema „Gesetz“ bei Mt

Boris Repschinski unterscheidet zwischen drei Forschungsrichtungen zum „Gesetz“ bei Mt:¹³ Die *erste Richtung* wird gegenwärtig von nur wenigen ForscherInnen vertreten, hatte aber in der Vergangenheit durchaus prominente Verfechter. Ihre These lautet nach Repschinski, „dass für das Matthäusevangelium das alttestamentliche Gesetz nicht mehr gültig ist. Passagen, in denen eine Gesetzesfrömmigkeit vertreten wird, gehören nach dieser Position einer Tradition an, an die Matthäus erinnern will, die er aber für überholt hält oder durch eigene Auslegungen und Qualifikationen ersetzt.“¹⁴ Die *zweite Richtung* ist der ersten genau entgegengesetzt und erfreut sich wachsender Beliebtheit. Nach ihren VertreterInnen ist das Gesetz „für das Evangelium bzw. die hinter dem Evangelium stehende Gemeinde komplett gültig“¹⁵. Zur *dritten Richtung* gehören schließlich zahlreiche Interpretationen, die von der bleibenden Gültigkeit der Tora im ersten Evangelium ausgehen, aber eine gewisse Flexibilität in der Einhaltung einzelner Toragesetze annehmen.¹⁶

Die *erste Forschungsrichtung* vertritt nach Repschinski die Position, „dass für das Matthäusevangelium das alttestamentliche Gesetz nicht mehr gültig ist.“¹⁷ Auf den ersten Blick scheint die Formulierung jedoch der Beobachtung zu widersprechen, dass die zu dieser Richtung gehörenden Exegeten in der Regel das „Sittengesetz“ in-

¹³ Vgl. B. Repschinski, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen (FzB 120), Würzburg 2009, 57–70. Die Reihenfolge der drei Richtungen entspricht nicht der bei Repschinski. Dass die Aufteilung der Forschungspositionen in drei Gruppen hilfreich ist, zeigt der Vergleich mit dem Forschungsüberblick zum mt Gesetzesverständnis bei W. R. G. Loader deutlich, der die Positionen einzelner Forscher nacheinander vorstellt, ohne sie zu ordnen: W. R. G. Loader, Jesus' Attitude towards the Law. A Study of the Gospels (WUNT II/97), Tübingen 1997, 137–154.

¹⁴ B. Repschinski, Nicht aufzulösen (s. Anm. 13) 60.

¹⁵ Ebd. 57.

¹⁶ Vgl. ebd. 64.

¹⁷ Ebd. 60.

nerhalb des alttestamentlichen Gesetzes, zusammengefasst im Liebesgebot, weiterhin für bedeutsam halten. Obsolet geworden sei dagegen das sogenannte Zeremonial- oder Ritualgesetz der Tora¹⁸ mit Beschneidung, Sabbatgebot, Reinheits- und Speisegeboten. Bei genauerer Untersuchung wird aber klar, dass trotz gegenteiliger Bezeugung das alttestamentliche Gesetz insgesamt keine Rolle mehr spielt, da auch das „Sittengesetz“ für sich gesehen keine Bedeutung mehr hat, sondern allein der matthäische Jesus über seine Geltung entscheidet. Das wird in der älteren Forschung besonders klar von Georg Strecker ausgesprochen. Für ihn stehen der „ausdrücklichen Übernahme des alttestamentlichen Gesetzes und der Behauptung, daß damit der ganze Anspruch des Alten Testaments gewahrt ist (5,17; 7,12; 22,40), [...] nicht weniger wichtige Aussagen gegenüber, die wesentliche Teile des alttestamentlichen Gesetzes für ungültig erklären.“¹⁹ Zu letzteren gehören eben nicht nur rituelle Gesetze, sondern auch die Ehescheidung und die in Mt 5,21–48 kritisierten Gebote des AT, die der matthäische Jesus „durch neue Anweisungen“ ersetzt.²⁰

Nicht ganz so konkret formulieren die modernen Vertreter der souveränen Teilaufhebung der Tora durch den mit Jesus, kommen aber letztlich zum selben Ergebnis. So lesen wir bei Josef Schmidt: „In der durch Jesus gegründeten Kirche aus Juden *und* Heiden gilt

¹⁸ M. Wolter, „Zeremonialgesetz“ vs. „Sittengesetz“. Eine Spurensuche, in: *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung* (FS H. Seebass), Neukirchen-Vluyn 1999, 339–356, 341, hat zu Recht darauf hingewiesen, dass eine *terminologische* Unterscheidung zwischen „Zeremonialgesetz“ und „Sittengesetz“ für das Frühjudentum anachronistisch ist, da sich diese Begriffe nicht in den Quellen finden. Damit aber ist noch nicht gesagt, dass die Ansätze zu dieser Unterscheidung nicht bereits *inhaltlich* im Frühjudentum angelegt waren. Gewisse Kreise des Frühjudentums (wie etwa Aristeasbrief und Philo) waren bestrebt, die bestehenden *Ritual- und Reinheitsvorschriften* der Tora mit *ethischer* Ausrichtung neu zu erklären. Auch wenn eine *Unterscheidung* zwischen kultischen und ethischen Normen dabei noch nicht *terminologisch* getroffen wird, gibt es diesen Unterschied doch *intentional-textpragmatisch*. Zum detaillierten Beweisgang vgl. M. Tiwald, *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch* (BWANT 208), Stuttgart 2016, 166–170. Vgl. dazu auch die Position der „extremen Allegoristen“ (s. u. 2.2).

¹⁹ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen³ 1971, 146f.

²⁰ Ebd. 146.

nicht die Thora in ihrer *überlieferten* Form, sondern nur das von Jesus Gebotene: an erster Stelle das Doppelgebot der Liebe (Mt 22,34–40), aber auch die Goldene Regel (Mt 7,12). Da Jesus aber die Gültigkeit des Sittengesetzes, das in der Thora enthalten ist, bestätigt und zugleich vertieft hatte, bleibt auch die Thora des Alten Bundes – freilich in modifizierter Form – in Kraft.²¹ Die Frage stellt sich jedoch, was von der Tora bleibt und warum sie überhaupt noch notwendig ist, wenn nur das von Jesus Gebotene gilt, zumal Schmidt an anderer Stelle schreibt, dass der mit Jesus „über die Geltung des Nomos *frei* verfügen“²² kann und das auch tut. Ähnlich wie bei Schmidt gelten auch bei Roland Deines für die Jünger und die mit Gemeinde „von nun an ‚nur‘ noch die Gebote Jesu“²³. Weil Jesus Gesetz und Propheten in Verkündigung und Wirken erfüllt, kann er „in souveräner Bindung an sie darüber verfügen“²⁴. Die Tora in ihrer alten Funktion als Israels Gerechtigkeit kann nach Deines zu der eschatologisch qualifizierten „reicheren“ Gerechtigkeit (vgl. Mt 5,20) Jesu nichts beitragen,²⁵ „sie bleibt aber erhalten und gültig in den ἐντολαί Jesu, die für Matthäus in ihrem Anspruch in nichts hinter ihr zurückstehen und der Tora auch ihre Würde als Gottes Offenbarung nicht rauben. Sie bleibt als erfüllte gegenwärtig, aber der Weg in die universale Basileia führt nicht über sie, sondern über Jesus.“²⁶ Auch wenn Deines der Tora eine höhere Dignität einräumt als Schmidt, scheint sie im Angesicht des Reiches Gottes für das matthäische Ethos letztlich genauso überflüssig zu sein wie bei Schmidt und Strecker.²⁷ In derselben Linie, wenn auch in Bezug auf die Gemeindepraxis etwas vorsichtiger, formuliert Paul Foster. Für ihn betont der Evangelist zwar Kontinuität und bleibende Gültigkeit

²¹ J. Schmidt, Gesetzesfreie Heilsverkündigung im Evangelium nach Matthäus. Das Apostelkonzil (Apg 15) als historischer und theologischer Bezugspunkt für die Theologie des Matthäusevangeliums (FzB 113), Würzburg 2007, 50.

²² J. Schmidt, Heilsverkündigung (s. Anm. 21) 305. Schon der Titel seiner Dissertation: „Gesetzesfreie Heilsverkündigung im Evangelium“ widerspricht der Behauptung von der bleibenden Gültigkeit der alttestamentlichen Tora.

²³ R. Deines, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen 2004, 402.

²⁴ Ebd. 412.

²⁵ Vgl. ebd. 433.

²⁶ Ebd. 434.

²⁷ Vgl. auch ebd. 403.

des Gesetzes in der mt Gemeinde, doch zugleich subsumiert er die grundlegende Rolle der Tora im Judentum unter die Autorität Jesu.²⁸ Daraus folgt: „Obviously the logical consequence of this is the marginalisation of Torah observance within the group, and ultimately this results in a supersessionary attitude towards the status of the law within the community.“²⁹ In einem Aufsatz aus dem Jahr 2011 wird Foster noch deutlicher, wenn er den mt Jesus als neuen Mose bezeichnet, der ein neues Gesetz bringt, dessen Basis seine eigene autoritative Verkündigung ist,³⁰ so dass „the author was aware of the Torah stipulation that the Matthean Jesus is presented as intentionally revoking.“³¹

Die genau entgegengesetzte Position zur ersten Richtung kennzeichnet die *zweite Forschungsrichtung* zum matthäischen Gesetzesverständnis. Ihr radikalster Vertreter ist David C. Sim,³² demzufolge das MtEv von seinen AdressatInnen die Einhaltung der gesamten Tora fordert, also auch der sogenannten Ritualora einschließlich Beschneidung und Speisevorschriften (vgl. Mt 5,17–19).³³ Neu an dieser These ist dabei, dass im MtEv nicht nur die judenchristlichen AdressatInnen auf die Einhaltung der gesamten Tora verpflichtet werden, sondern auch die Neubekehrten aus den Völkern.³⁴ Sim be-

²⁸ P. Foster, *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel* (WUNT II/177), Tübingen 2004, 257–260.

²⁹ Ebd. 258.

³⁰ P. Foster, *Paul* (s. Anm. 4) 92.

³¹ Ebd. 95, der diese Äußerung auf die Antithesen der Bergrede bezieht, insbesondere auf die vierte und fünfte These, die beide kategorisch ein Toragebot ablehnen würden. Wie sich dazu die folgende Äußerung Fosters verhält, bleibt unklar: „Whether Matthew, or some of his community members maintained observance of Sabbath, food laws, and circumcision is, and will remain, unknowable.“ P. Foster, *Matthew's Use of 'Jewish' Traditions from Q*, in: M. Tiwald (Hrsg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie* (BWANT 200), Stuttgart 2012, 179–201, 199. In diesem Aufsatz formuliert Foster insgesamt vorsichtiger als sonst.

³² Zu Sims Position vgl. besonders: D. C. Sim, *Anti-Paulinism* (s. Anm. 7). S. auch oben Einleitung.

³³ Vgl. D. C. Sim, *Matthew* (2008) (s. Anm. 7) 386; *ders.*, *Anti-Paulinism* (s. Anm. 7) 775: „This clearly involves circumcision and the other ritual requirements of the Law.“

³⁴ So vor Sim ähnlich deutlich A.-J. Levine, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History*. „Go nowhere among the gentiles ...“ (Matt 10:5b)

gründet diese These u. a. mit Hilfe einer Kombination von Mt 28,16–20 und Mt 5,17–19: Die universale Völkermission schließt die Forderung des Auferstandenen ein, die Neubekehrten zu lehren, „alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,20). Da zu diesen Geboten auch Mt 5,17–19 gehört, die Erfüllung der ganzen Tora, kann das nur heißen, dass alle ihre Vorschriften auch für die Christusgläubigen aus den Völkern gelten, einschließlich der Beschneidung.³⁵ Genau das widerspricht nach Sim eindeutig der gesetzfreien Heidenmission des paulinischen Evangeliums und stellt zugleich die beim Apostelkonvent beschlossenen „two independent missions“³⁶ in Frage: die beschneidungsfreie Völkermission neben der weiterhin ritualobservanten Israelmission.³⁷

Sims These wurde in der Folge von einer Reihe Exegeten übernommen, oft jedoch mit Abstrichen. Vor allem in Bezug auf die Beschneidung besteht große Unsicherheit, da sie im Unterschied zu Speise- oder Reinheitsgeboten nirgends im Evangelium thematisiert wird. Der These Sims am nächsten kommt Michael Bachmann.³⁸ Er vermutet als Grund für das Aussparen der Beschneidungsfrage, dass der Evangelist „von nicht-beschnittenen – aber (wie 28,19 schließen lässt) wahrscheinlich doch getauften – Jesus-Anhängern wusste“³⁹, diese in seiner Gemeinde aber wohl nicht akzeptierte. Auf diese Gruppe und diejenigen, die ein solches Verhalten akzeptierten, könnte sich Mt 5,19b beziehen, wonach derjenige, der die kleinsten

(SBEC 14), Lewiston 1988, 178–185. Vgl. im deutschsprachigen Kontext vor Sim noch U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 65–70. Anders als Levine schließt er die Beschneidung jedoch aus: „Es gibt kein Indiz dafür, daß die matthäischen Christen in der Heidenmission Beschneidung praktizierten. Das heißt: Die beginnende Heidenmission mußte unausweichlich zu einer Revision von Mt 5,17–19 führen“ (ebd. 243).

³⁵ D. C. Sim, *Anti-Paulinism* (s. Anm. 7) 775: „There is no need to mention circumcision in the mission charge because it is obviously presumed for those who were Gentiles; they are to observe the Torah as Jesus commanded and thereby join the people of Israel.“

³⁶ D. C. Sim, *Matthew* (2008) (s. Anm. 7) 388.

³⁷ Vgl. D. C. Sim, *Anti-Paulinism* (s. Anm. 7) 776.

³⁸ M. Bachmann, „Antithese gegenüber der Bibel“? Zur halakhischen Argumentation innerhalb der Bergpredigt, in: H.-U. Weidemann (Hrsg.), *Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt* (SBS 226), Stuttgart 2012, 71–96.

³⁹ Ebd. 92.

Gebote auflöst und die Menschen entsprechend lehrt, im Himmelreich „der Kleinste genannt werden wird.“ Für Bachmann vertritt der Evangelist damit „fraglos eine ziemlich strikte halakhische Linie, nicht etwa eine ‚halbliberale‘.“⁴⁰ Nach Peter Fiedler zeigt das matthäische Schweigen zu den Jakobusklauseln und zur Beschneidung, dass Menschen nicht-jüdischer Herkunft bei der Annahme des Christus-Bekenntnisses in der Regel vollständig zum Judentum übertraten, was für Männer auch die Beschneidung einschließt.⁴¹ Im Unterschied zu Bachmann geht er aber davon aus, dass es nicht-jüdische Männer in der Matthäusgemeinde gab, die sich nicht beschneiden ließen und somit im Status der Gottesfürchtigen blieben.⁴² Denn auf Grund des Aposteldekrets, dem ja Petrus und Jakobus zugestimmt hatten, konnte er von dieser Gruppe nicht mehr verlangen, „auch wenn er die möglichst vollständige Einhaltung auch dieser Weisungen der Tora wünschte.“⁴³ Anders Runesson lässt die Frage der Beschneidung dagegen einfach offen. Der matthäische Jesus fordere zwar eine „complete submission to Jewish law for those Gentiles who were once outsiders and now must become insiders“, aber „regardless of the problem of whether circumcision is implied or not in Matthew 28“⁴⁴. Noch zurückhaltender äußert sich schließlich Axel von Dobbeler, wenn er das Fehlen der Beschneidungsfrage im Evangelium als Hinweis darauf deutet, dass „die Heidenchristen ebenso selbstverständlich von der Beschneidungspflicht entbunden waren, wie diese für Judenchristen in Geltung blieb.“⁴⁵ Das bedeutet aber im Umkehrschluss nicht, dass die zu haltenden Gebote in Mt 28,20 für Heidenchristen nur die Bestimmungen des

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006, 20–22.

⁴² Ebd. 22.125.

⁴³ Ebd. 423; vgl. auch 125.

⁴⁴ A. Runesson, *Judging Gentiles in the Gospel of Matthew. Between ‘Othering’ and Inclusion*, in: D. M. Gurtner/J. Willits/R. A. Burridge (Hrsg.), *Jesus, Matthew’s Gospel and Early Christianity. Studies in Memory of Graham N. Stanton* (LNTS 435), London 2011, 133–151, 146.

⁴⁵ A. von Dobbeler, *Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10:5b–6 und Mt 28:18–20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums*, in: ZNW 91 (2000) 18–44, 38f.; u. a. mit Hinweis auf Jos., Ant XX (vgl. ebd. Anm. 83).

Aposteldekrets und das „Sittengesetz“ eingeschlossen.⁴⁶ Am ehesten kann er sich noch vorstellen, dass es für die Heidenchristen eine Vorordnung der gewichtigeren Gebote des Gesetzes (Mt 23,23), Recht, Barmherzigkeit, Glaube, gab, allerdings ohne, dass die Ritualgebote ungültig geworden wären.⁴⁷ Er steht damit an der Grenze zur *dritten Forschungsrichtung*.

Jüngst hat Benjamin L. White im Anschluss an Sim einen interessanten Vorschlag zur Lösung des Beschneidungsproblems gemacht, zugleich aber Sims These vom matthäischen Antipaulinismus eine Absage erteilt.⁴⁸ Auch für White müssen nach Mt 28,20 diejenigen aus den Völkern, die sich zu Israels Messias, Jesus von Nazaret, bekehren, dessen autoritative Auslegung der Tora halten, einschließlich jedes ihrer Jota und Häkchen (vgl. Mt 5,18).⁴⁹ Dazu gehört selbstverständlich auch die Beschneidung.⁵⁰ Ihr Fehlen in der mt Aussendungsrede begründet er mit Hinweis auf die fehlende Beschneidung in nachexilischen prophetischen Texten, in denen die Fremden, die sich zu JHWH bekennen, zu seinem Volk gehören (z. B. Jes 14,1; Sach 2,11).⁵¹ Eine besondere Bedeutung kommt Jes 56,1–8 zu, wo das Hinzukommen der „Söhne der Fremden“ (V. 8) zum Haus Israel Teil der eschatologischen Sammlung Israels ist. Nicht die Beschneidung, sondern die Sabbatobservanz sei daher neben dem Festhalten am Bund mit JHWH Kennzeichen des Jüdischseins: „The lack of specific references to circumcision as a proper conversion rite in early Second Temple Judaism may be due to the emphasis on Sabbath observance as the badge of ‚in-group‘ status during this period“⁵².

⁴⁶ Ebd. 39.

⁴⁷ Ähnlich auch *D. J. Harrington*, Matthew and Paul, in: D. C. Sim/B. Reuschinski (Hrsg.), *Matthew and His Christian Contemporaries* (LNTS 333), London 2008, 11–26, 18.

⁴⁸ *B. L. White*, The Eschatological Conversion of ‚All the Nations‘ in Matthew 28.19–20: (Mis)reading Matthew through Paul, in: JSNT 36 (2014) 353–382.

⁴⁹ Ebd. 353.355 u. ö.

⁵⁰ Ebd. 357 u. ö.

⁵¹ Dazu gehört nach *B. L. White*, Conversion (s. Anm. 48) 373, nicht nur eine moralische, sondern auch eine halakische Bekehrung, mit Hinweis auf Tob 14,6f.; äthHen 91,14; 4 Esr 3,36; 2 Bar 41,1–42,5.

⁵² Ebd. 368.

Die *dritte Forschungsrichtung* zum matthäischen Gesetzesverständnis stellt eine Art Zwischenposition dar, die nicht immer klar von den beiden anderen Positionen abzugrenzen ist. Im Unterschied zur ersten Position wird die gesamte Tora, einschließlich der kulturellen Gebote, für die matthäische Gemeinde weiterhin als gültig angesehen. Im Unterschied zur zweiten Position bestehen ihre VertreterInnen jedoch expliziter für die Einzelgebote auf einer Art Gebotehierarchie, die zwischen schwereren und leichteren, wichtigeren und weniger wichtigen unterscheidet, mit der Konsequenz, dass die leichteren nicht unbedingt gehalten werden müssen.⁵³ VertreterInnen der zweiten Forschungsrichtung nehmen zwar auch eine solche Gebotehierarchie an, betonen demgegenüber aber, dass die leichteren Gebote unbedingt zu halten sind und nur im Konfliktfall hintangestellt werden können.⁵⁴ Gemeinsam ist allen ein bestimmter hermeneutischer Schlüssel, wie z. B. das Nächstenliebegebot oder die Christologie.⁵⁵ Einer der profiliertesten Vertreter des hermeneutischen Schlüssels „Nächstenliebegebot“ in der älteren Forschung ist Alexander Sand. Für ihn ist die Tora als Weisung Gottes „nicht ein uniformer Kodex, dessen Vielzahl von Geboten einer unterschiedslosen Wertnorm entspricht; vielmehr gibt es ‚schwere‘ Gebote, deren Befolgung allen anderen Geboten übergeordnet ist.“⁵⁶ Das übergeordnete Gebot ist für Sand im MtEv das Gebot der Nächstenliebe, das dem Gebot der Gottesliebe gleich ist: „Die Kultgesetze mögen ihre Geltung behalten, solange sie nicht absolut gesetzt, gleichsam nur um ihrer selbst willen getan werden. Geht es aber um die Not des Menschen, dann gilt nur noch das oberste und für Matthäus allein verbindliche Gesetz: Erweis von Erbarmen.“⁵⁷ Sand nimmt dabei auch als einer der ersten die Rolle der Propheten innerhalb des Syn-tagmas „Gesetz und Propheten“ wirklich ernst: Matthäus „ist bemüht, die alttestamentliche Tora zu deuten und neu auszulegen mit

⁵³ Das kann nach *B. Repschinski*, Nicht aufzulösen (s. Anm. 13) 64, in letzter Konsequenz auch zur Abschaffung einzelner Gesetze führen.

⁵⁴ *Z. B. D. C. Sim*, Paul and Matthew on the Torah: Theory and Practice, in: Paul, Grace and Freedom (FS J. K. Riches), London 2009, 50–64, 56–58.

⁵⁵ Vgl. dazu *B. Repschinski*, Nicht aufzulösen (s. Anm. 13) 64–68.

⁵⁶ *A. Sand*, Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus (BU 11), Regensburg 1974, 207.

⁵⁷ Ebd. 208.

Hilfe der ‚Propheten‘; die prophetische Mahnrede wird [...] zu einem Regulativ der Tora.“⁵⁸

In jüngster Zeit haben vor allem Boris Repschinski⁵⁹ und Matthias Konradt⁶⁰ die These von der Geltung der gesamten Tora bei gleichzeitiger Hierarchisierung der Einzelgebote vertreten. Im Unterschied zu Sand ist ihr hermeneutischer Schlüssel eher die Christologie als das Nächstenliebegebot. Nach Repschinski ist das Gesetz kein Selbstzweck, „sondern Ausdruck der Jesus von seinem Vater verliehenen Würde und Autorität. Die Anwendung des Gesetzes ist ganz und gar auf Jesus hingeordnet.“⁶¹ Dabei bestätigt der mit Jesus auf der einen Seite grundsätzlich das Gesetz (Mt 5,17–20), auf der anderen Seite bereitet Matthäus aber auch eine Neuinterpretation durch Jesus vor, „indem er das Gesetz eng mit der prophetischen Tradition verknüpft.“⁶² Diese Neuinterpretation kombiniert jedoch nicht einfach nur abstrakt Gesetz und Propheten (Mt 5,17; 7,12; 22,40) als zwei Traditionsstränge, sondern verbindet das Gesetz mit einer Prophetie, die am Prinzip der Barmherzigkeit ausgerichtet ist (vgl. Hos 6,6 in Mt 9,13 und 12,7) und sich in Jesu Wirken, Verkündigung und Leben erfüllt hat.⁶³ Für die rituellen Gebote bedeutet das letztlich, dass sie wie z. B. die Reinheitsgebote weiterhin gültig sind, aber ethisch uminterpretiert werden.⁶⁴ Ein Problem ist nach Repschinski auf Grund ihrer Nichterwähnung einzig die Beschneidung der heidnischen Gemeindemitglieder, wobei er selbst zu ihrer Relativierung tendiert. Für Konradt ist Jesus „the *one* who has revealed the will of God on the basis of the Torah and the prophets with greatest authority and in its deepest sense (cf. 23:10). However, the Matthean Jesus does not

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ B. Repschinski, Nicht aufzulösen (s. Anm. 13) passim, vgl. bes. 68f. und die Zusammenfassung seiner Untersuchung, ebd. 135–141.

⁶⁰ Vgl. M. Konradt, Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium, in: Das Gesetz im frühen Judentum im Neuen Testament (FS C. Burchard) (NTOA/StUNT 57), Göttingen/Fribourg 2006, 129–152, und jüngst *ders.*, Law, Salvation and Christian Identity in Paul and Matthew, in: M. Welker/G. Etzelmüller (Hrsg.), Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies and Theology (RPT 72), Tübingen 2013, 181–204.

⁶¹ B. Repschinski, Nicht aufzulösen (s. Anm. 13) 136.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 139.

⁶⁴ Ebd. 137.

bring a *new* law; he is presented as the true interpreter of the ‚old‘ Mosaic law.⁶⁵ Das schließt dann auch die prinzipielle Gültigkeit der sogenannten rituell-kultischen Gesetze ein, die allerdings innerhalb der Gebotehierarchie zu den geringeren Geboten gehören, „whereas Matt 23:23 presents justice, mercy and faith(fulness) as the most important issues in the law, and Matt 22:34–40 designates the double love command as the highest law and the sum of the Torah.“⁶⁶ Im Fall des Konfliktes zwischen den Geboten erhalten dadurch die bedeutenderen Gebote den Vorzug.⁶⁷

1.2 Zur Semantik des Wortfeldes „Gesetz“ im Matthäusevangelium

1.2.1 Zum Gesetzesverständnis im Frühjudentum

Der Begriff νόμος gibt in der LXX in 193 von 223 Fällen den hebräischen Terminus תורה wieder.⁶⁸ Im Tanach wie in der LXX weist er eine große semantische Breite auf. In der Mehrheit der Fälle ist JHWH Subjekt von תורה/νόμος, wodurch die wohl ursprüngliche Bedeutung von Tora als Weisung oder Belehrung durch menschliche Autoritäten wie Eltern, Priester oder Weisheitslehrer, die uns noch in der Weisheitsliteratur und manchmal in den Prophetenbüchern begegnet, mehr und mehr verdrängt wird. Die Sinaitora mit ihren Sammlungen von Rechtssatzungen trug schließlich in nachexilischer Zeit zur Bedeutungsverschiebung von תורה hin zum nomistischen Bereich bei, was neben der Entscheidung der LXX das hebräische תורה mit dem griechischen νόμος zu übersetzen auch einige Qumranschriften (z. B. die Tempelrolle) und rabbinische Texte bestätigen. Zugleich wird die Tora in der frühjüdischen Weisheitsliteratur bis hin zu Philo von Alexandrien mit der personifizierten Weisheit verbunden (vgl. z. B. Sir 24,23) und als von Gott der Schöpfung von Beginn an eingestiftete Welt- und Schöpfungsordnung (z. B. Spr 8,22–31; Sir 24,1–22) interpretiert. In diese Linie gehören dann sowohl universalistische Vorstellungen der Tora, die durch die Schöpfungsordnung grundsätzlich allen

⁶⁵ M. Konradt, *Law* (s. Anm. 60) 196.

⁶⁶ Ebd. 197.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. dazu M. G. Abegg, 4QMMT, Paul and „Works of the Law“, in: P. Flint (Hrsg.), *The Bible at Qumran*, Cambridge 2001, 203–216, 205.

Menschen zugänglich ist, als auch allein auf Israel bezogene neue Weisungen JHWHs wie weiterführende Interpretationen und Auslegungen biblischer Vorschriften,⁶⁹ so dass die Tora im Frühjudentum keine starre, unwandelbare Größe war, sondern immer neu aus der Schöpfungsordnung entwickelt werden konnte. Hierher gehört schließlich auch die Bezeichnung des gesamten Pentateuchs einschließlich seiner erzählenden Teile zu Schöpfungs- und Heilsgeschichte mit תורה bzw. νόμος.⁷⁰

1.2.2 νόμος und ἀνομία im Matthäusevangelium

Das Substantiv νόμος kommt im MtEv achtmal vor und wird damit von den aufgeführten Begriffen zum Wortfeld „Gesetz“ am häufigsten verwendet. Mt übernimmt es zweimal (5,18; 11,13) aus der Q-Vorlage. Auffällig ist, dass νόμος immer mit Artikel und immer im Singular steht und damit eine unteilbare Größe zu sein scheint (vgl. auch ὁ νόμος in 22,40), die durchgehend fraglose Autorität besitzt und zumindest so lange existiert, bis Himmel und Erde vergehen (5,18). Der Gebrauch des Nomens weist eindeutig „auf eine klar umrissene literarische Größe“⁷¹ hin: im Gesetz gibt es Buchstaben bzw. Markierungszeichen (5,18), man kann in ihm lesen (12,5), es enthält Gebote (22,36.40), die in leichtere und schwerere unterschieden werden können (23,23); schließlich wird die Größe νόμος viermal mit der Größe προφήται verbunden, die in dieser Kombination nur auf die seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. nachweisbaren literarischen Gattungen „Gesetz“ und „Propheten“⁷² rekurriert.

⁶⁹ Vgl. z. B. die Tempelrolle aus Qumran, Mischna und Tosefta, oder die „Überlieferungen“ der Pharisäer im NT.

⁷⁰ Zum Ganzen u. a. A. Moenikes, Art. Tora, in: NBL III, 899–904; A. Strotmann, Der historische Jesus. Eine Einführung, Paderborn 2015, 141–143; M. Tiwald, Art. Gesetz, in: L. Bormann (Hrsg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 295–314.

⁷¹ B. Repschinski, Nicht aufzulösen (s. Anm. 13) 49, mit den im Folgenden aufgeführten Hinweisen.

⁷² Das älteste Zeugnis liegt uns in Sir Prolog 1.7–9.24 vor. Anders als Mt nennt der griechische Übersetzer zusätzlich eine weitere Schriftengruppe, die er jedoch an allen drei Stellen unterschiedlich benennt. Noch im NT erwähnt nur Lk die Dreiteilung (24,44 mit dem dritten Teil als Psalmen). Unbestritten waren im 1. Jahrhundert nur Tora und Propheten, „allein die Psalmen mit David als ihrem inspirierten Dichter (vgl. 2 Makk 2,13) galten als prophetische S.“ (H. Frankemölle, Art. Schrift [S.]/Schriftverständnis, in: HGANT, Darmstadt 2006, 42–48,

ren kann. Für das bei Mt mit νόμος Gemeinte ist diese Eingrenzung auf die schriftliche Tora bzw. auf den Pentateuch von nicht zu unterschätzender Bedeutung, da damit auch die sogenannte Schöpfungstora und die Tora der Erzeltern/Väter (Gen) in das Nomos-Konzept des Evangelisten integriert werden muss. Auch wenn der Evangelist den Begriff νόμος eher im Kontext von Weisungen und Geboten zu gebrauchen scheint, schwingt die in der schriftlichen Tora enthaltene Schöpfungs- und Heilsgeschichte mit hoher Wahrscheinlichkeit im Begriff mit.⁷³ Aus diesen Beobachtungen kann aber nicht geschlossen werden, dass Mt eine über die schriftlich fixierte Tora hinausgehende Toraoffenbarung prinzipiell ablehnt. Allein die viermalige Verknüpfung von νόμος mit προφήται (5,17; 7,12; 11,13; 22,40), besonders als Inklusion um das Korpus der Bergrede (5,17 ↔ 7,12),⁷⁴ zeigt, dass die prophetischen Texte als eine Art Weiterführung der Tora zu denken sind, die sie auf eine Auslegung hin zuspitzt, die mit dem Begriff ἔλεος zusammengefasst werden kann.⁷⁵ Auf dieser Grundlage erfüllt der mt Jesus in seiner Lehre, seinem Wirken und Geschick sowohl Tora als auch Propheten⁷⁶ und wird dadurch für seine Gemeinde zum absoluten autoritativen Lehrer, der in göttlicher Vollmacht handelt.

42). Das bestätigt auch die mt Psalmzitation, die in der Regel ohne Quellenangabe auskommt und in 13,35 das Zitat von Ps 77,2LXX als durch den Propheten Gesprochenes einführt.

⁷³ Vgl. z. B. die beiden Perikopen zum Ehescheidungsverbot, 5,31f. und 19,3–9. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, ob nicht das im griechischen νόμος enthaltene Ordnungsdenken ab hellenistischer Zeit auch das hebräische תורה beeinflusste, so dass z. B. die Verbindung von Tora, Schöpfungsordnung und Naturgesetz bei Philo von Alexandria (dazu B. *Repschinski*, Nicht aufzulösen [s. Anm. 13] 48, mit weiteren Literaturhinweisen) gar nicht so neu wäre: vgl. bes. die Weisheitsliteratur von Spr bis Sir und Weish.

⁷⁴ So nach U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 186; anders F. *Zeilinger*, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7, Stuttgart 2002, 21, der 5,17–20 noch zur Eröffnung zählt, genauer zum Proömium zusammen mit 5,13–16.

⁷⁵ Vgl. dazu oben unter 1.1 die Vertreter der dritten Forschungsrichtung, u. a. B. *Repschinski*, Nicht aufzulösen (s. Anm. 13), und vor ihm schon A. Sand, Gesetz (s. Anm. 56).

⁷⁶ Zu ἔλεος vgl. das Zitat von Hos 6,6 in Mt 9,13; 12,7; weitere vom Evangelisten zitierte prophetische Texte, die Barmherzigkeit, Milde etc. ins Zentrum stellen, und sie auf Jesus als deren Erfüllung beziehen, sind z. B. Jes 53,4 in Mt 8,17 und Jes 42,1–4 in Mt 12,18–21.

Die ἀνομία kommt im Unterschied zu den übrigen Begriffen im Wortfeld „Gesetz“ nie gemeinsam mit einem von ihnen in einer Perikope vor (7,23; 13,41; 23,28; 24,12). Bis auf 23,28 steht sie im Kontext des Endgerichts bzw. der unmittelbaren Ereignisse vor dem Endgericht. In allen vier Fällen wird sie bestimmten Personen oder Gruppen vorgeworfen, die im Einzelnen nicht leicht zu identifizieren sind. Bis auf 23,28, wo Schriftgelehrte und Pharisäer die Adressaten sind, legt der Kontext der drei anderen Stellen es nahe, von Christusgläubigen auszugehen.⁷⁷ Nicht ganz klar ist das genaue Verständnis von ἀνομία. Bei den Christusgläubigen steht ein Tun im Zentrum, da sie ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν (7,23) und ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν (13,41) genannt werden, deren Liebe erkaltet ist (24,12). Bei den Schriftgelehrten und Pharisäern in 23,28 stimmt die innere Haltung nicht mit dem äußeren Verhalten überein. Daher steht die ἀνομία hier mit der ὑπόκρισις zusammen, dem für Matthäus typischen Kennzeichen dieser beiden Gruppen. Das erste Vorkommen von ἀνομία am Ende der Bergrede (7,23) legt nahe, dass mit ihm ein Verhalten gemeint ist, das sich gegen die schriftlich fixierte Tora in der autoritativen Auslegung Jesu richtet.⁷⁸ Es ist daher gegen Sim und Theißen mehr als unwahrscheinlich, dass mit den Tätern der ἀνομία in 7,21–23 und 13,41 Paulus und die Vertreter der gesetzesfreien Heidenmission gemeint sind.⁷⁹ Einer der Gründe

⁷⁷ Eindeutig ist das für 7,23, da die Täter der Ungesetzlichkeit in 7,21f. dem Sprecher der Bergrede als erhöhtem Menschensohn nicht nur ein „Herr, Herr“ zuzurechnen, die typische Jüngeranrede für Jesus im Evangelium, sondern auch in seinem Namen prophetisch geredet und Dämonen ausgetrieben haben. Nicht ganz so klar ist das für 13,41 und 24,12. Doch eine genaue Analyse des Kontextes führt auch hier zu dem Ergebnis, dass es sich bei den Adressaten um Christusgläubige handeln muss. So werden die Täter der Ungesetzlichkeit in 13,41 von Engeln aus dem Reich des Menschensohnes gesammelt, während 24,9–13, der unmittelbare Kontext von 24,12, sich eindeutig auf Christusgläubige bezieht (vgl. auch V. 9 die Anrede „euch“).

⁷⁸ Vgl. D. C. Sim, *Anti-Paulinism* (s. Anm. 7) 779–780. Anders dagegen z. B. F. Zeilinger, *Himmel* (s. Anm. 74) 220: „Die *anomia* zeigt sich somit in der Irreführung von Mitchristen, im Anstoß zum Abfall und in scheinheiliger Heuchelei. [...] Der Begriff *anomia* meint daher ein Verhalten und Agieren, das durch Lieblosigkeit und Verlogenheit bestimmt ist und deshalb dem Willen des Vaters Jesu widerspricht.“

⁷⁹ D. C. Sim, *Anti-Paulinism* (s. Anm. 7) 779–780; G. Theißen, *Kritik* (s. Anm. 2) 474f., erkennt zwar den Widerspruch zwischen 5,19 und 7,21–23, interpretiert

ist der offensichtliche Widerspruch zu 5,19, wo für die, die die kleineren Gebote nicht einhalten nur ein geringerer Platz im Himmelreich angekündigt wird, nicht aber wie in 7,23 ihre Entfernung aus der Gegenwart Jesu, oder wie in 13,41 gar ihre endgültige Vernichtung im Weltgericht.

1.2.3 ἐντέλλομαι/ἐντολή und Μωϋσῆς

Nach νόμος kommen die Begriffe ἐντέλλομαι (4x)/ἐντολή (6x) und Μωϋσῆς (7x) aus dem Wortfeld „Gesetz“ am häufigsten vor. Mit ἐντολή (5,19; 15,3; 19,17; 22,36.38.40; vgl. auch 23,23) sind immer Einzelgebote innerhalb der literarischen Größe νόμος gemeint. Sie sind grundsätzlich positiv konnotiert, da sie von Gott kommen (15,3: „Gebot Gottes“). Zwischen ihnen gibt es jedoch eine Hierarchie von größeren (schwereren) und kleineren (leichteren) Geboten (5,19; 22,34–40; 23,23). Das nur einmal verwendete ἔνταλμα (15,9) ist dagegen eindeutig negativ konnotiert. Zusammen mit der παράδοσις der Pharisäer und Schriftgelehrten (15,2.3.6) stehen die „Vorschriften von Menschen“ dem Gebot und Wort Gottes (15,3.4.6) entgegen, ja widersprechen ihm geradezu. Eher unspezifisch gebraucht wird das Verb ἐντέλλομαι (4,6; 17,9; 19,7; 28,20). In 4,6 und 17,9 bezeichnet es eine nicht schriftlich fixierte, aber doch wohl unbedingt zu erfüllende Weisung Gottes an seine Engel bzw. Jesu an seine Jünger; in 28,20 sind alle Weisungen Jesu gemeint, ob schriftlich fixiert oder nicht, die selbstverständlich auch alle Gebote Gottes einschließen. Die einzige Ausnahme scheint 19,7 zu sein, wo Mose Subjekt des Verbs ist, konkret der „Vorschrift“, der zu entlassenden Frau einen Scheidebrief zu geben. Nach Repschinski passt der Gebrauch des Verbs hier nicht zu den anderen Stellen, da das Mosegebot, auf das die Sprecher hinweisen, „im Zusammenhang der Auseinandersetzung um den Scheidebrief delegitimiert wird (Mt 19,7).“⁸⁰ Er berücksichtigt aber nicht, dass das Verb im Munde der Gegner Jesu gebraucht wird, die die nur für den Fall der Entlassung der Ehefrau geltende Vorschrift des Scheidebriefs mit der generellen Erlaubnis zur Ehescheidung verwechseln. „Die Einfügung der

ihn aber als polemische Verschärfung. Die Beschreibung der Gesetzesübertreter als Propheten, Exorzisten und Wundertäter passt allerdings gar nicht auf Paulus und seine Schüler.

⁸⁰ B. Repschinski, Nicht aufzulösen (s. Anm. 13) 51.

Unzuchtsklausel bewirkt dabei, dass die Regelung von Dtn 24 an sich durch Jesu Position zur Ehescheidung nicht aufgehoben wird.⁸¹

Bis auf Mt 23,2 übernimmt Mt seine Μωϋσῆς-Stellen aus der Mk-Vorlage (8,4; 17,3.4; 19,7.8; 22,24; 23,2). Viermal wird Mose dabei als Urheber einzelner Gebote angeführt, einmal in einem Wort Jesu (8,4), an den übrigen Stellen durch Jesu Gegner (19,7; 22,24) bzw. in Aufnahme der sich auf Mose beziehenden gegnerischen Position (19,8). Auffallend ist, dass Matthäus in 15,4 das das Dekalogzitat einleitende „denn Mose sagte“ (Mk 7,10) durch „denn Gott sagte“ ersetzt. Das könnte damit zusammenhängen, dass die Dekaloggebote zu den größeren Geboten gehören, die in der Tora zudem direkt von Gott dem ganzen Volk offenbart werden, während die mit Mose verbundenen einzelnen Gebote eher zu den weniger wichtigen Geboten zu gehören scheinen. Trotzdem wird die Autorität des Mose an keiner Stelle in Zweifel gezogen.

1.3 Spannungen im Gesetzesverständnis des Mt

Die verschiedenen Forschungsrichtungen und die Überlegungen zum Wortfeld „Gesetz“ verweisen auf eine grundsätzliche Spannung im Gesetzesverständnis des Mt, zugleich aber auch schon auf mögliche Lösungen dieser Spannung.

Auf der einen Seite insistiert der Evangelist auf der fortgesetzten Gültigkeit des Gesetzes und schärft das Halten des ganzen Gesetzes ein bis hin zu seinen kleinsten Teilen wie Jota und Häkchen (5,17–20; vgl. 23,23). Der matthäische Jesus ist demnach nicht gekommen, um Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (5,17). Für die VertreterInnen der zweiten wie der dritten Forschungsrichtung ist gerade 5,17–20 Dreh- und Angelpunkt der mt Argumentation, mit den entsprechenden Auswirkungen auf die Interpretation der Aussendungsrede 28,16–20. Auf der anderen Seite scheint der Evangelist Teile des Gesetzes für überflüssig zu halten oder gar abzulehnen. Die VertreterInnen der ersten Forschungsrichtung⁸² verweisen besonders auf die sogenannten „Antithesen“ in 5,21–48 mit einer ihrer Meinung nach teilweisen Überbietung der mosaischen Gesetze. Auch die scheinbare Aufhebung des Sabbat-

⁸¹ M. Konradt, Erfüllung (s. Anm. 60) 138.

⁸² S. o. S. 67–70.

gebots in 12,1–14 oder der Reinheits- und Speisegebote in 15,1–20.21–28 spielt eine Rolle. In diesem Zusammenhang sind weiter 5,18 und 24,35 von Bedeutung (vgl. auch 11,13), die sich in der möglichen eschatologischen Relativierung der Tora durch den mt Jesus ergänzen. Während nach 5,18 kein Jota und Häkchen vom Gesetz vergehen werden, bis Himmel und Erde vergangen sind, werden Jesu Worte selbst über das Vergehen von Himmel und Erde hinaus nicht vergehen (24,25). Besonders große Probleme bereitet schließlich die Spannung zwischen der Anweisung des mt Jesus in 23,3, alles zu tun und zu bewahren, was die Schriftgelehrten und Pharisäer sagen, und der negativen Beurteilung ihrer παράδοσις in 15,1–9 sowie der Warnung vor der Lehre von Pharisäern und Sadduzäern in 16,6–12. Sie betrifft das Gesetzesverständnis des ersten Evangelisten insofern, als in 23,3 (vgl. auch 23,23) nicht nur die jesuanische, sondern gerade die schriftgelehrt-pharisäische Toraauslegung grundlegend für die AdressatInnen des MtEv zu sein scheint.

Je nach Forschungsrichtung werden sehr unterschiedliche Lösungen dieser Spannungen im Gesetzesverständnis des MtEv vorgeschlagen. Zunehmend verwenden die jüngeren Forscherinnen und Forscher dafür einen hermeneutischen Schlüssel. Neben der Christologie ist das für viele das Nächstenliebegebot, das zusammen mit dem Gebot der Gottesliebe als wichtigstes Tora-Gebot gilt. Im Folgenden nähern wir uns einer Lösung noch mit einem weiteren Blickwinkel an, der zugleich auch einen Ansatz bietet, um die Frage nach einem mt Antipaulinismus zu beantworten.

2. Theologische Kontexte zum MtEv

Die Frage des Gesetzesverständnisses des ersten Evangeliums ist auf rein textimmanenter Ebene nicht zu lösen (s. o. 1.): Die Texte wirken disparat und stellenweise sogar widersprüchlich. Dieser Eindruck muss nicht zu Lasten des Mt gehen, sondern kann auch dadurch entstehen, dass dem heutigen Leser die kontextgebundene Textpragmatik des Textes nicht mehr präsent ist. Der folgende Teil soll helfen, diese Lücke zu schließen, und über eine Kontextanalyse zum MtEv eine Annäherung an dessen Gesetzesverständnis ermöglichen.

2.1 Erster Kontext: Das frühchristliche Umfeld des MtEv

2.1.1 Die frühchristliche Situation in Antiochia

Zu Recht bemerkt G. Theißen, dass es schwer vorstellbar ist, bei Annahme einer Abfassung des MtEv in Antiochia oder zumindest im syrischen Raum⁸³ damit zu rechnen, dass der erste Evangelist von Paulus und seiner Theologie nichts gewusst habe.⁸⁴ Wenn man Apg 11,26; 13,1 glauben darf – und nach Gal 1,21⁸⁵; 2,11–14 haben wir guten Grund dafür –, so hat Paulus überhaupt erst in Antiochia seine Ausbildung zum Missionar erhalten. Und in Antiochia ist schließlich auch der Antiochenische Konflikt ausgebrochen, den Gal 2,11–14 und Apg 15 (zumindest in den Rahmendaten) übereinstimmend bezeugen.⁸⁶ Allerdings blendet Apg 15 Apostelkonvent und Antiochenischen Konflikt ineinander, wie man aus Apg 15,39 erkennen kann. Wahrscheinlich aber haben sich Paulus und Barnabas aufgrund des Antiochenischen Konflikts miteinander überworfen, was die irenischen Tendenzen des Lk zu verschleiern versuchen: Apg 15,37f. schützt einen persönlichen Konflikt um Johannes Markus vor, um die Spannungen zwischen den kirchenpolitischen Lagern zu kaschieren.⁸⁷ Wahrscheinlich hielt Barnabas zu Petrus, der hier zu Unrecht so heftig von Paulus attackiert worden war (vgl. Gal 2,13). Beim Antiochenischen Konflikt ging es wohl um ein

⁸³ Vgl. M. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015, 23: „eher der Süden Syriens, z. B. eine Stadt wie Damaskus“; U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 73–75: „aus dem syrischen Raum“; „Antiochien nicht die schlechteste Hypothese“. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist das erste Evangelium in Syrien entstanden, so die noch einmal rezent zusammengestellten Argumente bei M. Konradt, Mt (s. Anm. 83) 22–24.

⁸⁴ Vgl. G. Theißen, Kritik (s. Anm. 2) 487. Das heißt allerdings nicht, dass Mt die Briefe des Paulus vorliegen hatte, dafür haben wir keinen Beweis (so zu Recht G. Theißen, ebd.). U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 69f., nimmt an, dass Mt „Paulus und seine Theologie“ nicht gekannt habe.

⁸⁵ Syrien könnte hier *totum pro parte* für Antiochia stehen, und Kilikien für Tarsus, die Heimatstadt des Paulus.

⁸⁶ Entweder handelt Apg 15 tatsächlich von diesem Konflikt, dann hat Lk hier den Konflikt und den chronologisch wohl vorangehenden Apostelkonvent ineinander geblendet (so die hier vertretene These), oder Apg 15 thematisiert den Konflikt gar nicht (so vertreten von J. Gnifka, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge [HThKNT.S 6], Freiburg i. Br. 1996, 95).

⁸⁷ Vgl. ebd. 106.

„Folgeproblem, das in Jerusalem [sc. am Apostelkonvent] weder laut Gal 2,1–10 noch laut Apg 15 diskutiert worden war“, nämlich das „Zusammenleben und Zusammenessen in gemischten Gemeinden.“⁸⁸ Nicht die Frage der Rechtmäßigkeit der beschneidungsfreien paulinischen Heidenmission steht hier auf dem Spiel, sondern die Frage, ob und wie Judenchristen und Heidenchristen miteinander Tischgemeinschaft halten können. Paulus hatte in diesem Konflikt den Kürzeren gezogen, auch Barnabas distanzierte sich von ihm, was dazu führte, dass Paulus sich von ihm trennte. Die aus dem Antiochenischen Konflikt erwachsenen Probleme aber wurden mit den sogenannten „Jakobusklauseln“ gelöst, die Apg 15,28f. gleich mit dem Apostelkonvent in Verbindung bringt. Davon aber weiß Paulus in Gal 2,1–10 noch nichts, es ist also wahrscheinlicher, dass diese Vorschriften gar nicht beim Apostelkonvent erlassen wurden, sondern als *regula conviventiae* eine Antwort auf die Frage der Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen darstellten.⁸⁹ Solche Entwicklungen passen in der Tat gut nach Antiochia. Nach Flavius Josephus war Antiochia die drittgrößte Stadt des Römischen Reiches nach Rom und Alexandria (Bell III 29)⁹⁰ und verfügte über eine ausgesprochen große jüdische Diasporagemeinde.⁹¹ In diesem *melting pot* geschah einerseits der Übergang zur beschneidungsfreien Heidenmission, wie Apg 11,20.26 berichtet, andererseits steht zu erwarten, dass dort lebende Judenchristen – den Beschlüssen des Apostelkonvents folgend – auch weiterhin an den Ritual- und Reinheitsgeboten der Tora festhielten.

⁸⁸ T. Söding, *Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadverkehr* (Gal 2,11–16), in: R. von Bendemann/M. Tiwald (Hrsg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012, 92–113, 100.

⁸⁹ Vgl. W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139), Göttingen 1987, 84.87; T. Söding, *Apostel* (s. Anm. 88) 107.

⁹⁰ Vgl. M. Zugmann, *Hellenisten in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20* (WUNT II/264), Tübingen 2009, 65f. Ähnlich auch Strabo XVI 2,5.

⁹¹ Bell II 479 berichtet, dass bei den Tumulten zu Beginn des Jüdischen Kriegs von allen Städten in Syrien lediglich die Juden in Antiochia, Sidon und Apamea vor Pogromen verschont geblieben wären – nicht zuletzt, weil deren Zahl so beträchtlich gewesen sei.

2.1.2 Das MtEv vor dem antiochenischen Hintergrund

Im Kontext dieser Ereignisse muss man das MtEv lesen, das in den 80er-Jahren in Antiochia oder zumindest im syrischen Raum entstanden sein dürfte. Aus der Nähe zu Antiochia kann man auch die Affinität des MtEv zur Petrus-Gestalt verstehen. Petrus ist für den ersten Evangelisten „jene Jüngergestalt, auf die im Evangelium besonderes Gewicht und Augenmerk gelegt wird“⁹², der „typisch und exemplarisch für die Jünger insgesamt ist“⁹³ und sich darin „als Instanz und Garant des rechten Christusbekenntnisses, als Garant der Überlieferung“⁹⁴ erweist. In diesem Horizont wird die „Vollmacht des Bindens und LöSENS“ zu einer „Vollmacht zur Vermittlung von Zugehörigkeit zur Gemeinde (Mt 16,19)“⁹⁵. Die Sonderstellung des Petrus im MtEv könnte, wie Schwemer und Konradt vermuten, mit dem Lokalkolorit von Antiochia bzw. des syrischen Raumes zu tun haben.⁹⁶ Als Agrippa I. (37–44 n. Chr.; vgl. Apg 12 – hier als „Herodes“ bezeichnet) wahrscheinlich um 42/43 n. Chr. die ersten Christen Jerusalems verfolgen ließ (Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus), wurde auch Petrus ins Gefängnis geworfen und war nach seiner Flucht gezwungen, Jerusalem zu verlassen. Wahrscheinlich ging er nun nicht gleich – wie es die spätere Legende will – nach Rom, sondern hielt sich längere Zeit in Syrien auf, was auch Gal 2,11 und das spätere Petrusevangelium zu bestätigen scheinen.⁹⁷ Nach dem Antiochenischen Konflikt – aus dem Paulus als Verlierer hervorging – könnte Petrus als Vertreter eines „Mittelweges“ noch längere Zeit in Antiochia, zumindest aber im syrischen Raum tätig gewesen sein. Bei Annahme einer Entstehung des MtEv in Antiochia oder zumindest im syrischen Raum steht zu erwarten, dass die starke Petrus-tradition im ersten Evangelium nicht losgelöst von der historischen Petrusfi-

⁹² K. Huber, Zu Amt und Ämtern im Matthäusevangelium, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i. Br. 2010, 34–71, 63.

⁹³ Ebd. 64.

⁹⁴ Ebd. 70.

⁹⁵ Ebd. 71.

⁹⁶ Vgl. A. M. Schwemer, Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. auf die paulinische Mission, in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hrsg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187), Tübingen 2005, 169–191, 184; M. Konradt, Mt (s. Anm. 83) 23.

⁹⁷ Vgl. A. M. Schwemer, Verfolger (s. Anm. 96) 184.

gur zustande kam, sondern auch die Kompromissposition des Petrus ins MtEv eingeflossen war. Von daher erscheint es schwierig, den ersten Evangelisten auf einer Linie mit den galatischen Gegnern des Paulus ansiedeln zu wollen, wie dies von Sim und Luz vertreten wird.⁹⁸ Leider erfahren wir von Paulus nichts Genaueres, wenn er in Gal 2,4 die „Falschbrüder“ (ψευδοδέλφους) erwähnt, „die sich eingeschlichen hatten, um die Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, argwöhnisch zu beobachten und uns zu Sklaven zu machen.“ Offensichtlich ist hier – wie der Kontext Gal 2,3 klarmacht – an die Frage der Beschneidung gedacht. Wahrscheinlich respektierte diese Gruppierung die Positionen des Apostelkonvents *nicht* und forderte auch die *Beschneidung von Heidenchristen*. Von dieser Position aber muss man das MtEv, den Herrenbruder Jakobus und die Jakobusleute abheben. Jakobus und die „Leute des Jakobus“ „dürfen nicht als Judaisiten charakterisiert werden, wie es immer wieder geschieht. Im Unterschied zu den ψευδάδελφοι in Gal 2,4 [...] wandten sie sich mit ihren Forderungen gerade nicht an die Heiden-, sondern an die Judenchristen [...].“⁹⁹ Auch von Petrus ist nicht anzunehmen, dass er die Positionen des von ihm selbst verhandelten „Apostelkonvents“ (Gal 2,9) später nicht mitgetragen hätte. Einzig die dort noch nicht geregelte Frage der Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen wurde zum Zankapfel. Die starke petrinische Linie des MtEv legt daher gegen Sim und Luz nahe, dass auch der erste Evangelist nicht von den Beschlüssen des Apostelkonvents abgewichen ist. Das heißt: auch für Mt gibt es zwei verschiedene Missionsweisen, ein εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und ein εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς, wie es in Gal 2,7–9 heißt. Dabei befolgen Judenchristen das *ganze* Gesetz, wie wir das beim Herrenbruder Jakobus auch später noch feststellen können. Als dieser 62 n. Chr. in der Zeit des Interregnums zwischen dem plötzlich verstorbenen Statthalter Festus und dem noch nicht eingetroffenen Nachfolger Albinus vom amtierenden Hohepriester Ananos II. aus der Partei der Sadduzäer hinge-

⁹⁸ Vgl. D. C. Sim, *Anti-Paulinism* (s. Anm. 7) 775: „Matthew was theologically close to the Christian Jewish opponents of Paul in Galatia“, und U. Luz, *Mt I* (s. Anm. 3) 69: „In mancher Hinsicht sind die galatischen Häretiker die nächsten Verwandten des Matthäusevangeliums.“

⁹⁹ W. Pratscher, *Jakobus* (s. Anm. 89) 81. Anders H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum* (KStTh 5), Stuttgart 2006, 260.

richtet wurde (Jos., Ant XX 197–200), protestierten die „eifrigsten Beobachter des Gesetzes“ (περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς; Ant XX 201; damit sind wohl die Pharisäer gemeint) ausdrücklich dagegen und sandten dem über Alexandria anrückenden Albinus sogar eine Gesandtschaft entgegen, um gegen die Vorgehensweise des Ananos zu protestieren. Hier wird deutlich, dass Jakobus offensichtlich noch voll und ganz als Mitglied des Judentums gewertet wurde und von seiner Grundhaltung den Pharisäern nahestand.¹⁰⁰ Ähnliches wird man wohl auch für den ersten Evangelisten und seine Gemeinde annehmen dürfen. Zwar hatte die Gemeinde hinter dem MtEv wahrscheinlich schon mit der aktuellen Synagogengemeinde vor Ort gebrochen, wie aus der Gegenüberstellung von „ihren Schriftgelehrten“ (Mt 7,29; vgl. 9,3; 12,38; 15,1; 23,34) und den Schriftgelehrten, die „Jünger des Himmelreichs“ (Mt 13,52) geworden sind, aber auch aus der distanzierenden Nennung von „ihren Synagogen“ (Mt 9,35; 10,17) deutlich wird.¹⁰¹ Allerdings sollte man diesen Bruch nicht als Bruch mit *dem* Judentum generell verstehen. Zangenberg notiert dazu: „Matthew [...] represents a type of Christianity that sees itself as a perfect way to fulfill the Law, in a way as ‚perfect Judaism.‘“¹⁰² Die starke Pluriformität innerhalb des Frühjudentums ließ solche Gruppenbildungen und pluralen Interpretationsmuster durchaus zu. In ähnlicher Weise konnte ja auch der Herrenbruder Jakobus von den Sadduzäern als „Gesetzesübertreter“ (ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος; Ant XX 200; παρα-νομέω: *das Gesetz übertreten*) zum Tode verurteilt werden, während paradoxerweise ausgerechnet die „Gesetzestreuesten“ (περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς; Ant XX 201) auf seiner Seite standen!

2.1.3 Das „große“ Gebot und die „kleineren“ Gebote bei Mt

Die zuvor aufgestellte These muss sich nun an den konkreten Texten des MtEv bewähren. Zentrale Bedeutung kommt dabei Mt 5,17–20

¹⁰⁰ Vgl. B. Kollmann, Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte, Darmstadt 2006, 107.

¹⁰¹ Vgl. P. Foster, Use (s. Anm. 31) 188–200; U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 70f.

¹⁰² J. Zangenberg, Matthew and James, in: D. C. Sim/B. Repechinski (Hrsg.), Matthew and His Christian Contemporaries (LNTS 333), London 2008, 104–122, 120.

zu. Zunächst ist dort die Rede von der unverbrüchlichen Gültigkeit des ganzen Gesetzes:

(17) Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. (18) Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist.

In semantischer Anknüpfung an den „kleinsten Buchstaben des Gesetzes“ warnt dann V. 19 ausdrücklich davor, auch nur „eines von den kleinsten Geboten“ (μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων) aufzuheben. Welches aber sind die „kleinsten Gebote“, deren Gültigkeit Mt sich gemüßigt sieht hier so eindringlich einzufordern? Das „große und erste Gebot“ ist nach Mt 22,37–40 das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή; V. 38). Die Frage nach Haupt- und Nebengeboten war im damaligen Judentum zentral (vgl. Mt 22,36). Auch Philo berichtet in Spec Leg II 63 von zwei Grundlehren, denen die zahllosen Einzel Lehren und -sätze untergeordnet sind, auch er nennt hier das Doppelgebot der Liebe:

Und es gibt so zu sagen zwei Grundlehren (κεφάλαια; eigentlich: „Hauptgebote“), denen die zahllosen Einzellehren und -sätze untergeordnet sind: in Bezug auf Gott das Gebot der Gottesverehrung und Frömmigkeit (τὸ τε πρὸς θεὸν δι’ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος), in Bezug auf Menschen das der Nächstenliebe und Gerechtigkeit (τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης); jedes dieser beiden zerfällt wieder in vielfache, durchweg rühmensewerte Unterarten.¹⁰³

Das deckt sich mit Decal 18f., wo Philo zwischen den von Gott gegebenen Gesetzen und den von Mose erlassenen unterscheidet. Nur die ersteren sind für ihn κεφάλαια (Decal 19). Paulus verwendet in Röm 13,9 genau den gleichen Wortstamm wie Philo, um das Hauptgebot der Liebe einzuschärfen:

¹⁰³ Die Zitation von Philo erfolgt im Griechischen und Deutschen nach der Edition L. Cohn, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, Bd. 1–6, Berlin 1962; und Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 1–7, Berlin ²1962–1964.

Denn die Gebote: Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!, und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefasst (ἀνακεφαλαιοῦνται; eigentlich: „in einem Hauptgebot zusammengefasst“): Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Der oben zitierte Text aus Spec Leg II 63 fährt dann weiter fort, dass neben dem Hauptgebot der Liebe auch die Ritual- und Reinheitstora (besonders festgemacht an der Sabbatheiligung) weitere Gültigkeit besitzen. Genauso wie im MtEv wird zwar die Zentralität des Liebesgebotes betont, dabei allerdings auch noch weiterhin an der Gültigkeit der „kleineren Gebote“ (vgl. Mt 5,19) festgehalten. Es legt sich also nahe, dass auch Mt – ähnlich wie aus anderen Kreisen des Frühjudentums bekannt – zwischen Haupt- und Nebengebotes unterscheidet, wobei die Hauptgebote auf das Doppelgebot der Liebe abzielen, die Nebengebote auf Ritual- und Reinheitsfragen. Ganz in diesem Sinne unterstreicht Luz, dass Mt zu den „halbliberalen“ gesetzestreuem Judentum zu rechnen sei. Er betont: Die „klassisch gewordene These, daß Matthäus das Sittengesetz bejahe und das Zeremonialgesetz außer Betracht lasse, geht mit dieser Sicht nicht zusammen.“¹⁰⁵ In gleicher Weise betont auch Konradt die „validity of the entire Torah“, jedoch „lesser and greater commandments are consequently differentiated“, was zu einer „actual marginalization of certain ritual-cultic laws without principally abrogating them“¹⁰⁶ führt. So etwa geht die weitere Heiligung des Sabbats aus Mt 24,20 hervor (vgl. den Einschub „oder am Sabbat“ in den Wortlaut von Mk 13,18), und auch Verzehnung und Kaschrut nach Mt 23,23 bleiben weiterhin gültig („das eine tun, ohne das andere zu lassen“). Umstritten ist, ob für die mt Gemeinde die Beschneidung noch galt. Nach Mt 28,19f. wird eine Beschneidung von *Heidenchristen* nicht ausdrücklich erwähnt.¹⁰⁷ Allerdings schließt die universale Mission nach Matthäus auch ein, „dass Christusgläubige aus den Völkern auf die von Jesus vollmächtig

¹⁰⁴ U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 239.

¹⁰⁵ Ebd. 240. Anders R. Deines, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 23) 346–353.

¹⁰⁶ M. Konradt, *Law* (s. Anm. 60) 199. Ebenso J. White, *Conversion* (s. Anm. 48) 355: „While the Matthean Jesus believes that some parts of the Law are weightier than others, he does not believe that its lesser aspects should be abandoned [...]“

¹⁰⁷ So schließt M. Konradt, Mt (s. Anm. 83) 464: „Für die Christusgläubigen aus den Völkern ist die Taufe also der einzige Initiationsritus.“

ausgelegte Tora verpflichtet werden¹⁰⁸ – ob damit auch die Beschneidung gemeint ist, bleibt umstritten (s. o. 1.). Sollte die Gemeinde des ersten Evangelisten nicht von den Beschlüssen des Apostelkonvents abgewichen sein (wie oben vertreten), dann hielten die *judenchristlichen Mitglieder* der mt Gemeinde auch weiterhin Kaschrut, Sabbat und auch die Beschneidung ihrer Söhne aufrecht, während die Heidenchristen auf das Gesetz *qua Liebesgebot* verpflichtet sind. Damit toleriert Mt also die beschneidungsfreie Heidenmission und die von Paulus vertretene rein ethische Deutung von Zeremonialgesetzen und akzeptiert sie auch in seiner eigenen Gemeinde für hinzukommende Heidenchristen, doch die judenchristlichen Mitglieder seiner Gemeinde bleiben bei ihren Traditionen. Diese Sichtweise lässt sich an zwei exemplarischen Fällen prüfen:

Fall 1: Was passiert, wenn jemand nur die kleineren Gesetze (Ritualtora) hält, die größeren Gebote (Liebesgebot) außer Acht lässt? Dieser Sachverhalt ist für den ersten Evangelisten in Gestalt der Pharisäer gegeben:

Mt 23,23: Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr gebt den Zehnten von Minze, Dill und Kümmel und lasst das Wichtigste im Gesetz (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου) außer Acht: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue. Man muss das eine tun, ohne das andere zu lassen (ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κακεῖνα μὴ ἀφιέναι).

Die Konsequenz davon nennt Mt 5,20: „Darum sage ich euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ – Ohne Einhaltung des Liebesgebots kommt man nicht in das Himmelreich.¹⁰⁹

Fall 2: Was passiert, wenn jemand nur die größeren Gebote (Liebesgebot) hält, und die kleineren Gesetze (Ritualtora) außer Acht lässt? Dieser Sachverhalt ist – ohne dass es Mt *expressiv verbis* erwähnt – bei Heidenmissionaren vom Typus des Paulus gegeben:

¹⁰⁸ Ebd. 465.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 76f.

Mt 5,19: Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten (μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων) aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich.

Mt führt hier also verschiedene Rangstufen im Himmel ein, wie wir das auch sonst aus seinem Evangelium kennen (Mt 11,11; 18,1,4; 20,21). „Auch wenn für Matthäus das Liebesgebot im Zentrum steht und die Zeremonialgesetze nur zweitrangig sind, bleiben diese dennoch weiterhin in Kraft; das Auflösen ‚eines dieser geringsten Gebote‘ (Mt 5,19) führt zu einer geringeren Platzierung im Himmelreich.“¹¹⁰ Ganz in diesem Sinne urteilen auch Luz, Konradt¹¹¹ und Theißen, wobei Theißen sogar von einer „verdeckte[n] Polemik des Matthäusevangeliums gegen Paulus“¹¹² spricht. Ob man dabei so weit gehen sollte, dass man – wie Theißen – in dem Wort ἐλάχιστος („Kleinsten“ im Himmelreich; Mt 5,19) eine Anspielung auf 1 Kor 15,9 sehen möchte, wo sich Paulus als ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων („der kleinste der Apostel“) bezeichnet, bleibt doch recht fraglich.¹¹³ Allerdings betont auch Konradt – zwar nicht mit Blick auf Paulus, sondern auf das zweite Evangelium –, dass der Evangelist Mt „als markuskritisch, wenn nicht als antimarkinisch zu klassifizieren ist. Er [...] wollte das Mk[Ev] verdrängen, weil er es für ungeeignet hielt, um in seinen Gemeinden benutzt zu werden.“¹¹⁴ Hier scheint der Ausdruck „antimarkinisch“ klärungsbedürftig, da sich im ganzen Evangelium nirgends eine direkte Polemik gegen Mk – und auch nicht gegen Paulus – findet. Allerdings trifft Konradt damit auch einen wahren Kern: Mt hielt das MkEv wie auch die Position des Paulus *für seine eigene Gemeinde* für ungeeignet. Das allerdings muss noch nicht als *Polemik* verstanden werden, sondern kann – ganz auf dem Boden des „Apostelkonzils“ – zwei verschiedene Arten der Tora-Observanz für Juden- und Heidenchristen nahelegen.

¹¹⁰ M. Tiwald, Gesetz (s. Anm. 70) 303.

¹¹¹ Vgl. U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 240; M. Konradt, Mt (s. Anm. 83) 76.

¹¹² G. Theißen, Kritik (s. Anm. 2) 488.

¹¹³ Vgl. ebd. 472.

¹¹⁴ M. Konradt, Mt (s. Anm. 83) 21.

2.2 Zweiter Kontext: Die frühjüdische Situation liberaler Juden

Wie aber wirkte ein Heidenmissionar vom Typus des Paulus auf einen Judenchristen wie Matthäus? Vielleicht hilft uns hier ein Vergleichstext weiter, der eine Parallele zwischen Philo und Matthäus aufzeigt. Natürlich lassen sich Philo und Matthäus nicht direkt miteinander vergleichen, der zeitliche und geographische Unterschied ist zu groß, doch fallen gewisse Parallelen ins Auge, die offensichtlich im Frühjudentum weiter verbreitet waren. So hat bereits Rudolf Hoppe zum Begriff δικαιοσύνη („Gerechtigkeit“), festgestellt, dass dieser übereinstimmend bei Philo wie auch bei Matthäus als „Teil der Tugendethik [...] schöpfungstheologisch in der von Gott gegebenen und [als] [...] Gesetz wahrgenommenen Ordnung“¹¹⁵ verstanden wird. Bei beiden Autoren ist der Begriff 1) theologisch rückgebunden, da alleine bei Gott beheimatet, 2) als Gottes Geschenk an die Menschen mit leitender Funktion für die Ethik versehen und als solches 3) schöpfungstheologisch die unmittelbare Erfüllung des jüdischen Gesetzes. Das passt sehr gut zu der bereits festgestellten Zentralität ethischer Vorschriften als Erfüllung der Tora bei Philo und Matthäus.

Wenn man mit Luz den ersten Evangelisten zu den „halbliberalen“ gesetzestreuen Judenchristen¹¹⁶ rechnen möchte, so wird man Paulus unschwer als „liberal“ einstufen können. Ein Richtungsstreit zwischen einem „halbliberalen“ (Philo) und „liberalen“ Juden (den sogenannten „extremen Allegoristen“) ist uns allerdings in Philos Mig Abr 88–94 erhalten geblieben:

(88) Wem aber Gott beides schenkt, ein sittlich guter Mensch zu sein und dafür auch zu gelten, der ist in Wahrheit glücklich und trägt „einen großen Namen“ (μεγαλώνυμος). Man muß also für einen guten Ruf sorgen, da dieser etwas Großes und dem körperhellen Leben sehr nützlich ist. Dieser gute Name kommt aber wohl allen zu, die mit den bestehenden Gesetzen zufrieden sind, nichts an ihnen ändern, sondern achtsam die väterliche Staatsordnung hüten. (89) Es gibt nämlich Leute, die in der Annahme,

¹¹⁵ R. Hoppe, Gerechtigkeit bei Matthäus und Philo, in: Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), Paderborn 2004, 141–155, 154.

¹¹⁶ U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 239.

die verkündeten Gesetze seien nur Symbole von Gedachtem, letzterem (dem Gedachten) mit höherem Eifer nachgehen, erstere leichtsinnig vernachlässigen (εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τοὺς ῥητοῦς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκριβώσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὀλιγόρησαν); diese muß ich wegen ihrer Leichtfertigkeit tadeln. Denn sie hätten an Zwiefaches denken sollen: sowohl das Unsichtbare (τῶν ἀφανῶν) recht genau zu erforschen, (90) alsdann auch das Offene (τῶν φανερῶν) tadellos zu beachten. Jetzt leben sie aber in Wahrheit so, als wären sie in der Einsamkeit für sich, oder als wären sie körperlose Seelen (ἄσώματοι ψυχαί) geworden, als wüßten sie nichts von Stadt, Dorf, Haus, überhaupt von menschlicher Gesellschaft, sehen über das hinweg, was die Allgemeinheit billigt, und suchen die nackte Wahrheit für sich allein zu erforschen. Sie belehrt die heilige Schrift, auf eine gute Meinung zu achten und nichts von den Satzungen aufzuheben, die gottbegnadete, uns überlegene Männer (91) gegeben haben. Denn weil die Sieben (ἡ ἑβδόμη) uns die Macht des Ungeschaffenen (= Gottes) und die Unwirksamkeit der Geschöpfe lehrt, so dürfen wir deshalb die Gesetze für diesen Tag nicht aufheben, etwa so, daß wir Feuer anzündeten oder den Acker bearbeiteten oder Lasten trügen (vgl. Jer 17,22) oder Prozesse führten (vgl. Jos., Ant XVI 163 und 168) und Urteile fällten oder aufbewahrtes Gut zurückverlangten oder geliehenes Geld eintrieben, oder anderes sonst täten, was an nichtfestlichen Tagen freigegeben ist. (92) Und weil der Feiertag ein Symbol seelischer Freude und des Dankes an Gott ist (ὅτι ἡ ἑορτὴ σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης ἐστὶ καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας), sind die jahreszeitlichen Festversammlungen (ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρεσι) nicht aufzugeben. Auch weil die Beschneidung (τὸ περιτέμνεσθαι) darauf hinweist, daß wir alle Lust und Begierde aus uns „herausschneiden“ sollen und gottlosen Wahn entfernen müssen, [...] dürfen wir nicht das über sie gegebene Gesetz aufheben. Denn auch den Dienst im Tempel (τῆς περὶ τὸ ἱερὸν ἀγιστείας) und vieles andere müßten wir vernachlässigen, wenn wir nur das symbolisch Gemeinte (τοῖς δι' ὑπονοιῶν δηλουμένοις) achten wollten. (93) Vielmehr muß man glauben, daß diese dem Körper, jenes der Seele gleicht (ἀλλὰ χρῆ ταῦτα μὲν σώματι εἰκέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα). Wie man nun für den Körper, der

ja die Wohnstätte der Seele ist, Vorsorge trifft, so muß man auch auf den Wortlaut der Gesetze (τῶν ῥητῶν νόμων) achten. Werden sie nämlich recht beobachtet, so wird auch das klarer erkannt, wofür sie Symbole (ὧν εἰσιν οὗτοι σύμβολα) sind, abgesehen davon, daß man dann auch den Vorwürfen und Anklagen vieler entgeht. (94) Siehst du nicht, daß auch dem weisen Abraham große und kleine Güter (μεγάλα ἀγαθὰ καὶ μικρά) zukommen, wie die Schrift sagt, und zwar nennt sie die großen „vorhandene Grundlage“ (Gen 25,5), die allein der echte Sohn erben darf, die kleinen aber nennt er Geschenke, mit denen auch die unehelichen Söhne der Keksweiber gewürdigt werden (Gen 25,5–6). Jene (substanzialen Gaben) gleichen den Naturgesetzen, diese den auf Menschensatzung beruhenden (Vorschriften) (ἐκεῖνα μὲν οὖν ἔοικε τοῖς φύσει, ταῦτα δὲ τοῖς θέσει νομίμοις).

Mit εἰσὶ γάρ τινες („es gibt nämlich Leute“) bezieht sich Philo auf eine Gruppe von Juden, für die sich in der Wissenschaft die Bezeichnung „extreme Allegoristen“¹¹⁷ oder im Englischen auch „radical Alexandrian allegorists“¹¹⁸ eingebürgert hat. Diese Gruppe vernachlässigte die rituellen Vorschriften der Tora (Sabbat, Beschneidung, Tempeldienst) zugunsten einer rein ethischen Interpretation. Die Tatsache, dass Philo meint, ihren Argumenten begegnen zu müssen, legt eine gewisse Bedeutung dieser Gruppe nahe.¹¹⁹ Die Kritik Philos an diesen Leuten fällt „ungewöhnlich milde“ aus, er fordert „keine Verklagung oder Bestrafung“, auch spricht er sie „nicht als Renegaten an.“¹²⁰ Trotz des Tadels Philos tritt seine Nähe zu den Gegnern in der grundsätzlichen Anerkennung der allegorischen Gesetzesauslegung zutage – eine Übereinstimmung, die sich im Text auch im „vorherrschenden inklusiven ‚Wir‘-Stil“¹²¹ bemerkbar macht.

¹¹⁷ Vgl. L. Doering, Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (TSAJ 78), Tübingen 1999, 347f., und M. Tiwald, Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation (HBS 52), Freiburg i. Br. 2008, 339–343.

¹¹⁸ B. Cohen, Letter and Spirit in Jewish and Roman Law, in: H. A. Fischel (Hrsg.), Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature, New York 1977, 138–164, 139f.

¹¹⁹ Vgl. L. Doering, Schabbat (s. Anm. 117) 347.

¹²⁰ So ebd. 348.

¹²¹ Ebd. 348.

Ähnlich wie Mt unterscheidet auch Philo in der Tora zwischen „großen und kleinen Gütern“ (μεγάλα ἀγαθὰ καὶ μικρά). Die großen Güter beziehen sich auf die φύσις, sind also „Naturgesetze“, während die kleinen Güter τοῖς θέσει νομίμοις, den von Menschen gesetzten Gesetzen, gleichgestellt werden. Die Naturgesetze werden hier mit τοῖς δι' ὑπονοιῶν δηλουμένοις, mit „dem durch Vorstellung Klargemachten“, also dem durch allegorische Auslegung gewonnenen Sinngehalt (ὧν εἰσιν οὗτοι σύμβολα), identifiziert, während die Menschensatzungen den Literalsinn (τῶν ῥητῶν νόμων) wiedergeben. Der Vergleich, die gemäß Literalsinn erschlossenen Menschensatzungen mit dem Körper, die *via allegoria* gewonnenen Naturgesetze mit der Psyche zu identifizieren (ἀλλὰ χρῆ ταῦτα μὲν σώματι εἰοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα), legt sich daraus unmittelbar nahe. Der wahre Sinn ist also das Unsichtbare (τῶν ἀφανῶν), das mittels Allegorie erschlossen werden muss und der Seele der Gesetze gleicht, das Offene (τῶν φανερῶν) hingegen ist wie der Literalsinn „körperlich“ zu fassen. Philo macht in seiner Argumentation deutlich, dass er mit dem Literalsinn die Sabbatheiligung („die Sieben“; ἡ ἑβδόμη), die „jahreszeitlichen Festversammlungen“ (ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρεσι), die „Beschneidung“ (τὸ περιτέμνεσθαι) und den „Dienst im Tempel“ (τῆς περὶ τὸ ἱερὸν ἀγιστείας) meint.

In ihrer Schlussfolgerung sind die extremen Allegoristen stringenter als Philo: Wenn sich der wahre Sinn ohnehin nur in der allegorischen Auslegung präsentiert, „kommt dann dem Wortsinn noch eine Bedeutung zu?“¹²² „Philo verwendet den weit verbreiteten, in der Stoa besonders beliebten Unterschied zwischen den ungeschriebenen, göttlichen Sittengesetzen und dem auf Menschensatzung beruhenden Staatsgesetz. Die Thoragesetze in ihrem Wortsinn rechnet er zu den Menschensatzungen, deren Einhaltung er an unserer Stelle billigt, deren Wert aber dem Sittengesetze weit nachsteht.“¹²³ Dennoch fordert er hier auch die Einhaltung des Literalsinnes, da es ἀσώματα ψυχαί, „körperlose Seelen“, nicht geben kann. Ob seine klug gewählte Argumentationsfigur die Gegner überzeugen konnte?

¹²² Ebd.

¹²³ A. Posner, Über Abrahams Wanderung, in: L. Cohn (Hrsg.), Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, Teilband 5, Berlin ²1962, 152–213, 177.

Auffällig ist jedenfalls, dass sich Paulus in seiner Argumentation ganz auf der Linie der extremen Allegoristen bewegt,¹²⁴ während Matthäus – so die hier vertretene These – ganz auf der Linie Philos anzusiedeln ist. Für Paulus liegen die Parallelen auf der Hand:¹²⁵

Röm 2,28: Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist (ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν), und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht (ἢ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή), 29 sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist (ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ), und Beschneidung ist, was am Herzen durch den Geist, nicht durch den Buchstaben geschieht (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι). Der Ruhm (ἔπαινος) eines solchen Juden kommt nicht von Menschen, sondern von Gott.

Hier einige semantische Parallelen bzw. semantische Oppositionen zwischen Paulus und Philo:

<i>Philo</i>		<i>Paulus</i>
τῶν φανερῶν: der äußerliche Literalsinn	=	ἐν τῷ φανερῷ: Judesein nach außen hin
τῶν ἀφανῶν: der verborgene allegorische Sinn	=	ἐν τῷ κρυπτῷ: im Verborgenen Jude sein, also nur gemäß der „Beschneidung des Herzens“
ἄσώματοι ψυχαί: Philo bezeich- net die extremen Allegoristen als „körperlose Seelen“, da sie nur den allegorischen/„seelischen“ Sinn leben.	=	περιτομὴ καρδίας: Für Paulus ersetzt die „Beschneidung des Herzens“ die körperliche Be- schneidung.
ἀλλὰ χρῆ ταῦτα μὲν σώματι εὐκέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα: Philo fordert „Leib“ (Literalsinn) und „Seele“ (allego- rischer Sinn) zu verbinden.	≠	ἐν πνεύματι οὐ γράμματι: Paulus will das Gesetz „im Geist und nicht im Buchstaben“ be- folgt wissen.
τῶν ῥητῶν νόμων: die wörtlichen Gesetze	≠	οὐ γράμματι: nicht nach dem Buchstaben der Gesetze

¹²⁴ Vgl. dazu M. Tiwald, Hebräer (s. Anm. 117) passim.

¹²⁵ Dies habe ich schon in früheren Publikationen herausgestellt: M. Tiwald, Art. Gesetz (s. Anm. 70) 303–308, und ders., Setzt der Glaube an Christus die Tora außer Kraft? Ein neuer Blick auf die „Werke des Gesetzes“ in Röm 3,20–31, in: König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie (FS C.-P. März) (EThS 44), Würzburg 2012, 165–175, 166–172.

μεγάλωνυμος: bei Gott und Mensch einen großen Namen tragen	≠	ἔπαινος: Der Ruhm kommt von Gott, aber nicht von den Menschen.
--	---	--

Paulus liegt hiermit ganz auf der Linie der extremen Allegoristen. Ähnlich wie Philo unterscheidet auch er zwischen offenem Literal-sinn und verborgenem allegorischem Sinn; allerdings ist für ihn – wie auch für die extremen Allegoristen – der Literalsinn zu vernachlässigen.

Die Kritik, die Philo an den radikalen Allegoristen äußert, erinnert an die Positionen des MtEv:

<i>Philo</i>		<i>Matthäus</i>
μεγάλα ἀγαθὰ καὶ μικρά: der Vergleich von großen und kleinen Gütern als Begriff für große und kleine Gebote ...	=	ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή – μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων ... findet sich auch bei Matthäus
Kritik an ἀσώματοι ψυχαί, „körperlosen Seelen“, also an einer rein allegorischen Auslegung der Gesetze	=	ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κάκεῖνα μὴ ἀφιέναι: Die einen [Gebote] sind zu tun und die anderen nicht zu lassen – eine Verbindung von großen und kleinen Geboten ist angestrebt.
μεγάλωνυμος: Solch eine Haltung führt zu einem großen Namen bei Gott und Menschen.	=	οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν: Solch eine Haltung führt zu besseren Plätzen im Himmelreich.

Bezüglich der Tora sind sowohl die „großen“ Vorschriften der ethischen Gebote wie auch die „kleinen“ Weisungen der Ritualvorschriften zu erfüllen, um nicht – wie Philo schreibt – eine „Seele“ ohne „Körper“ zu haben (ἀσώματοι ψυχαί), oder – wie es Mt sagt – ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κάκεῖνα μὴ ἀφιέναι: Die einen (Gebote) sind zu tun und die anderen nicht zu lassen. Das Erfüllen der ganzen Tora führt zu einem großen Namen (Philo) bzw. zu besseren Sitzplätzen im Himmelreich (Mt).

2.3 Dritter Kontext: Neudeutung der Sinaitischen Gesetzgebung

Wenn Philo in Migr Abr 94 schreibt, dass dem Abraham große und kleine Güter (μεγάλα ἀγαθὰ καὶ μικρά) zukommen und dass die großen (also die Naturgesetze) allein der echte Sohn erben darf, die kleinen (die Menschensatzungen, also die Ritualtora) aber für die unehelichen Söhne der Kebsweiber bestimmt sind, dann wirft das neues Licht auf Gal 4,22–31:

(22) In der Schrift wird gesagt, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin, den andern von der Freien. [...] (24) Darin liegt ein tieferer Sinn: Diese Frauen bedeuten die beiden Testamente. Das eine Testament stammt vom Berg Sinai und bringt Sklaven zur Welt; das ist Hagar – (25) denn Hagar ist Bezeichnung für den Berg Sinai in Arabien –, und ihr entspricht das gegenwärtige Jerusalem, das mit seinen Kindern in der Knechtschaft lebt. [...] (28) Ihr aber, Brüder, seid Kinder der Verheißung wie Isaak. [...] (30) In der Schrift aber heißt es: Verstoß die Sklavin und ihren Sohn! Denn nicht der Sohn der Sklavin soll Erbe sein, sondern der Sohn der Freien. (31) Daraus folgt also, meine Brüder, dass wir nicht Kinder der Sklavin sind, sondern Kinder der Freien.

In diesem Text wird nicht die Tora *per se* abrogiert, sondern nur die Ritualtora, die hier wie auch bei Philo („Kebsweiber“) mit Hagar verbunden ist. Diese Ritualtora ist den ethischen Geboten, welche die Kinder der Sara erben, nachrangig und weniger wichtig. Eine ähnliche Deutung hat bereits H.-J. Klauck vertreten. Er schreibt:

„Die Allegorese besteht aus zwei antithetischen Reihen allegorischer Gleichung, die z. T. parallel laufen, z. T. signifikante Leerstellen aufweisen. Es ergibt sich folgendes Bild:

Hagar	vs	Sara
= διαθήκη ἀπὸ ὄρους Σινᾶ	vs	???
= ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ	vs	ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ
= δουλεία	vs	ἐλευθερία
= ???	vs	μήτηρ ἡμῶν

Paulus sagt nicht, was dem Sinaibund positiv entspricht, obwohl er 2 Kor 3,6.14 als erster von der καινή und der παλαιὰ διαθήκη redet. Offensichtlich kann er diese Alternative hier nicht brau-

chen. Der Sinaibund ist mit dem Alten Bund nicht einfach identisch, da er erst lange nach dem Bundesschluß mit Abraham zustande kam (Gal 3,17). Ebenso wird das Pendant zu μήτηρ ἡμῶν nicht genannt. Die Logik der Allegorese würde es nahelegen, Hagar als Mutter des Volkes Israel, bzw. der nichtchristlichen Juden zu verstehen, wie es manche Ausleger tun. Paulus scheint diese Konsequenz gerade vermeiden zu wollen.¹²⁶

An den Leerstellen wird also deutlich, dass Paulus keineswegs den Alten Bund als Ganzes in Frage stellt, sondern lediglich die Ritualtota. „Aber auch der Sinaibund selbst wird nicht grundsätzlich als obsolet deklariert; es wird lediglich eine Wertung vorgenommen: Der Sinaibund als legalistische Interpretationsmöglichkeit des Gottesbundes bringt sklavische Hörigkeit hervor, der Sara-Bund aber gottgeschenkte Freiheit.“¹²⁷

Tatsächlich gab es in gewissen Kreisen des Frühjudentums einen starken Trend, die Sinaitische Gesetzgebung einer Relektüre zu unterziehen. In ihrem programmatischen Band „Seconding Sinai“ geht H. Najman darauf ein, dass etwa das Jubiläenbuch und die Tempelrolle mit ihrem Verweis auf die Bundesschlüsse der Patriarchen den Sinaitischen Bundesschluss neu deuten bzw. suggerieren, dass die im Pentateuch vorfindbare Lesart nur einen Teil dessen wiedergibt, was am Sinai eigentlich geschah, und dass diesem Mangel nun durch die Komplettierung der Tora in Jubiläenbuch und Tempelrolle Abhilfe geschaffen wird.¹²⁸ Ähnliches könnte man für 4 Esr 14,44 sagen, wo in der Endzeit zu den 24 kanonischen Büchern noch weitere 70 hinzugefügt werden, welche erst jetzt die wahre Interpretation des Gottesgesetzes proponieren. Und in der Zehnwochenapokalypse 1 Hen 93,9f. wird den erwählten Gerechten im Eschaton „siebenfache Unterweisung“ über Gottes ganze Schöpfung zuteilwerden. Damit ist eine „revelatory instruction received by the specially elect community“¹²⁹ gemeint. Es geht hier um einen innerjüdischen Streit um die rechte Interpretation der Tora: „The de-

¹²⁶ H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA 13), Münster ²1978, 117f.

¹²⁷ M. Tiwald, Hebräer (s. Anm. 117) 395.

¹²⁸ Vgl. H. Najman, Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism (JSJ.S 77), Leiden 2003, 50–56.

¹²⁹ L. Stuckenbruck, 1 Enoch 91–108 (CEJL), Berlin 2007, 57.

ceivers [...] wrongly claim to present the right interpretation of the Tora, sometimes in opposition to the ‚true‘ interpretation presented by the author’s hero.¹³⁰

Das aber deckt sich mit gewissen Grundzügen bei Mt. Zu nennen wäre hier die ausgeprägte Mose-Typologie, mit der Jesus im ersten Evangelium bedacht wird: Die *Feldrede* wird in Anspielung auf den Sinai zur *Bergpredigt*,¹³¹ die Rettung des Jesuskindes zieht Parallelen zur Mosegeschichte,¹³² und man kann annehmen, dass die fünf Reden Jesu Anklänge an den Pentateuch zulassen.¹³³ Gerade in den „Antithesen“ (5,21–48) kommt die für die Endzeit bindende, letztgültige Tora-Interpretation Jesu zum Tragen. Die „Antithesen“ tragen ihren Namen aber zu Unrecht, sie wollen keine „Gegen-These“ zur Tora sein, sondern vielmehr im innerjüdischen Tora-Diskurs Position beziehen: „Es geht [...] nicht um Widerspruch zur Tora, sondern um eine radikale Annahme des in der Tora angelegten Willens Gottes im Anbruch des Gottesreiches.“¹³⁴ In mancher Weise erinnern die Antithesen an 4QMMT (4Q394–4Q399), wo der „Lehrer der Gerechtigkeit“ an den in Jerusalem amtierenden Hohepriester schreibt, in der Hoffnung, diesen von seiner Gesetzesauslegung überzeugen zu können.¹³⁵ Dort lautet der Einleitungsvers zu den einzelnen Streitfragen „Und auch bezüglich ...“ (על וְאָף עַל z. B. 4Q395 Frg. 1 i,8), um dann mit „wir sagen“ אַנְחֲנֵנוּ אֲוֹמְרִים z. B. 4Q396 Frg. 1 ii,7) die eigene Position vorzustellen.¹³⁶ Das erinnert an Mt

¹³⁰ G. W. E. Nickelsburg, 1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108, Minneapolis 2001, 488; ebenso L. Stuckenbruck, 1 Enoch (s. Anm. 129) 360: „Thus it is the opponents who have departed from the unalterable law of God. Since they have ‚gone astray‘ and influence others to do the same (98:15), they will undergo harsh forms of punishment and destruction described in each of the woes.“

¹³¹ Vgl. U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 198; T. Heckel, Art. Bergpredigt, in: L. Bormann (Hrsg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 91–109, 93.

¹³² Vgl. U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 127.

¹³³ Vgl. mit gewissen Reserven U. Luz, Mt I (s. Anm. 3) 17.

¹³⁴ T. Heckel, Bergpredigt (s. Anm. 131) 104.

¹³⁵ F. García Martínez, The Temple Scroll and the New Jerusalem, in: P. W. Flint/J. C. VanderKam (Hrsg.), The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment, Bd. 2, Leiden 1999, 431–460, 444, datiert die Urschrift von 4QMMT durch die Nähe zur Tempelrolle „towards the mid-second century BCE.“

¹³⁶ Vgl. M. Bachmann, Antithese (s. Anm. 38) 89.

5,21f., wo mit ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις („ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist“) als Einleitungsformel für eine neue Fragestellung dann mit ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι („ich aber sage euch“) die eigene Gesetzesauslegung proponiert wird. Die Bergpredigt beginnt in 5,17 mit der unverbrüchlichen Gültigkeit der Tora und schließt in 7,12 mit der Goldenen Regel, die als Inbegriff von „Gesetz und Propheten“ gezeichnet wird.¹³⁷ Ziel dieser verschärften Halacha ist – bei Mt wie auch bei Paulus – die Priorisierung des Liebesgebots.

Mosetypologie findet sich auch bei Paulus in 2 Kor 3,6–18. Analog zu den soeben aufgezeigten frühjüdischen Interpretationsmustern darf man vermuten, dass es auch hier nicht um ein Abtun des Bundes, sondern um eine Neuinterpretation desselben geht. Gerade die ominösen Worte in V. 14 μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται sind umstritten: Wird der *Bund selbst* oder nur *die Hülle auf dem Bund* abgetan?¹³⁸ Vom gesamten Kontext her ist die Topik der Überbietungsrhetorik geschuldet, ausgeführt nach einem *argumentum a minori ad maius* (also ein *qal wa-chomer*-Schluss).¹³⁹ Wenn schon der alte Bund so herrlich war, um wie viel mehr dann der neue (V. 7–9.11). Ziel dieser Schlussfolgerung ist das Überstrahl-Werden des alten Bundes durch den neuen (V. 10: εἶνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης). Von einer Abrogation des Alten Bundes ist hier nie die Rede. Zu dieser Topik passt dann das Verblassen des Glanzes auf dem Antlitz des Mose (V. 13) perfekt.¹⁴⁰ Die Hülle, die bis zum Verblassen des Glanzes auf dem Antlitz des Mose lag, bietet Paulus dann in V. 14 die Steilvorlage, mit den Worten κάλυμμα (Hülle) und ἀνακαλυπτόμενον (enthüllt) zu spielen, um das Unverständnis des Alten Bundes gegenüber der von ihm proponierten neuen Interpretation zu unterstreichen. Vom Kontext legt sich daher nahe, dass καταργεῖται (V. 14) auf κάλυμμα referiert und nicht auf den Alten

¹³⁷ Vgl. M. Konradt, *Law* (s. Anm. 60) 195f.

¹³⁸ Vgl. den Forschungsüberblick bei S. J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (WUNT 81), Tübingen 1995, 347.

¹³⁹ Vgl. dazu im Folgenden M. Tiwald, *Hebräer* (s. Anm. 117) 209–211.

¹⁴⁰ Zur Gottesschau des Mose bei Philo und den daraus resultierenden Parallelen zu Paulus vgl. G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1983, 138–142.

Bund. Denn die nachfolgenden Verse 15 und 16 nehmen ausdrücklich noch einmal auf die *Hülle* Bezug.¹⁴¹ So könnte für V. 14 die Übersetzung, wie sie H.-J. Klauck vorschlägt, die höchste Wahrscheinlichkeit beanspruchen: „Denn bis zum heutigen Tage bleibt eben diese Hülle über der Verlesung des Alten Bundes, ohne daß sie aufgedeckt wird, weil sie erst in Christus beseitigt wird.“¹⁴² Die Bedeutung hinter diesen Worten ist, dass erst im Christuseignis der wahre Sinn des Alten Bundes enthüllt wird. Mit dieser Enthüllung ist aber keine „Abrogation“ gemeint, sondern eine Neudeutung. Diese Neudeutung aber läuft ganz auf der Linie, die Najman (mit ihrem Buch „Secoding Sinai“) vorgegeben hat: In der Endzeit wird nun die volle Bedeutung der Tora sichtbar – wie in 4 Esr, 1 Hen, Jub und in der Tempelrolle. Wenn Paulus den Sinaitischen Bund als Sklavenbund abtut, so bricht er damit nicht mit dem Judentum als Ganzes, sondern spielt nur *einen* Bundesschluss – den Sinaitischen – gegen *einen anderen* – den Abrahamitischen Gnadenbund – aus.¹⁴³ Daher spricht Paulus in Röm 9,4 auch von „den Bundesschlüssen“ im Plural. Der „Neue Bund“ im Blut Jesu (1 Kor 11,25) führt den Gnadenbund mit Israel weiter. Wie Röm 11,26–29 unmissverständlich klar macht, wird dieser Bund auch „ganz Israel“ retten – auch das nicht-Jesus-gläubige Israel (!) –, denn „unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“

3. Konklusionen

An der Frage, wie der erste Evangelist gegenüber der Tora eingestellt war, kann ermessend werden, ob das MtEv als antipaulinische Polemik zu werten ist. Wir Autoren dieses Aufsatzes, Angelika Strotmann und Markus Tiwald, sind uns dabei in wesentlichen Punkten einig, setzen im Einzelnen aber unterschiedliche Akzente, die wir jeweils vermerken.

¹⁴¹ Dass in V. 14 das Verb καταργέω und in V. 16 περιαιρέω verwendet wird, wiegt nicht schwer, da Paulus in V. 16 Ex 34,34 zitiert.

¹⁴² H.-J. Klauck, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg ³1994, 40.

¹⁴³ Vgl. H. Frankemölle, Frühjudentum (s. Anm. 99) 250: „Paulus ist überzeugt, dass er mit dieser Lesart sich nicht vom Judentum trennt, wenn er auch mit der pharisäischen Tradition, die seine eigene war, d. h. mit der Sinai-Theologie und den dort verkündeten Weisungen in Konflikt gerät.“

3.1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede des matthäischen und paulinischen Gesetzesverständnisses

Nach den obigen Überlegungen ergeben sich grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen Paulus und Matthäus:

1) Beide partizipieren an einem innerjüdischen Diskurs, wie die Tora korrekt interpretiert werden soll.

2) Beide vertreten das im Frühjudentum weit verbreitete Theologumenon, dass erst in der Endzeit die volle und wahre Tora-Interpretation fassbar wird.

3) Für Paulus wie auch für Matthäus ist die Endzeit bereits angebrochen: daraus folgt nach M. Tiwald, dass sich nun im Christus-Ereignis die wahre und volle Tora-Interpretation ausgezeitigt hat, die sogar die Sinaitische Gesetzesauslegung übersteigt – doch nicht abrogiert. Nach A. Strotmann hat Matthäus ein anderes Gesetzesverständnis als Paulus. Für ihn ist die Tora als Ganzes, wie sie in den fünf Büchern Mose schriftlich niedergelegt ist, autoritativ (s. o. 1.2.b). Der mit Jesus als Messias Israels ist ihr wahrer und authentischer Interpret, der sie nicht abschafft oder aufhebt, sondern sie erfüllt (Mt 5,17). Er orientiert sich dabei an einer prophetischen Tora-Aktualisierung, deren erstes Kriterium die Barmherzigkeit ist (vgl. das zweimalige Zitat von Hos 6,6). Daher gibt es auch keinen Gegensatz zwischen der Autorität Jesu und der Autorität von Gesetz und Propheten.

4) Die mit dem Christusereignis verbundene Tora-Interpretation wird von Paulus wie von Matthäus auf das doppelte Liebesgebot zentriert – auch hier folgen beide frühjüdischen Deutemustern. Sie stimmen – trotz Unterschieden – weiter darin überein, dass eine am Liebesgebot orientierte Lebensweise heilsrelevant ist: „Both show a deep concern for ethics. For both, the moral conduct of the believers is soteriological relevant.“¹⁴⁴

Neben diesen grundsätzlichen Gemeinsamkeiten gibt es zwischen Paulus und Matthäus aber auch eine deutliche Differenz im Gesetzesverständnis betreffs der Ritual- und Reinheitsvorschriften: Für Paulus sind diese – ähnlich wie in der Position der extremen Allegoristen – obsolet. Für Mt hingegen müssen sie auch weiterhin eingehalten werden.

¹⁴⁴ M. Konradt, *Law* (s. Anm. 60) 203; zur Argumentation vgl. ebd. 203f.

M. Tiwald:

Die Einhaltung der Ritualvorschriften betrifft nur die Judenchristen der Gemeinde, nicht die Heidenchristen. Bei letzteren führt die Nichtbeachtung der Ritualvorschriften zwar nicht zum Ausschluss vom Himmelreich, doch zu weniger guten Plätzen. Textimmanent lässt sich das Gesetzesverständnis des ersten Evangelisten nicht mehr rekonstruieren (vgl. Kap. 1.). Der Versuch, das erste Evangelium in seinen zeitgenössischen Kontext rückzubinden, lässt aber die Schlussfolgerung zu, dass sich das erste Evangelium durch seine geographische Nähe zu Antiochia und seine theologische Nähe zur Figur des Petrus konsequent an den Beschlüssen des Apostelkonzils orientierte: *Judenchristen* halten auch weiterhin die ganze Tora, *Heidenchristen* leben diese qua Liebesgebot. Ursprünglich waren die Missionsgebiete und die Gemeinden getrennt, wie Gal 2,9 verdeutlicht: „Wir sollten zu den Heiden gehen, sie zu den Beschnittenen.“ Konflikte brechen erst in *gemischten* Gemeinden auf, wie das erstmals in Antiochia der Fall war. Das *novum* des universellen Missionsauftrags in Mt 28,19 („geht zu *allen* Völkern, und macht *alle* Menschen zu meinen Jüngern“) ist nun, dass die ursprünglich rein judenchristliche Gemeinde auch Heidenchristen *ohne* Beschneidung aufnimmt und die paulinische Mission damit akzeptiert (s. o.: wer nur das Liebesgebot hält, aber die Ritualtora vernachlässigt, kommt auch ins Himmelreich!). Mt 28,20 („und lehrt sie, *alles* zu befolgen, was ich euch geboten habe“) ist bewusst doppeldeutig formuliert: Für die Heidenchristen ist dies das Liebesgebot, für Judenchristen das Liebesgebot samt Ritualtora. Da das *judenchristliche* „*Stamm- publikum*“ der Mt-Gemeinde im Gegensatz zu Heidenchristen also auch weiterhin an Ritualtora und Beschneidung festhält, bedarf es eines neuen Motivationshorizonts für dieses Tun. Religionspsychologisch gesprochen stellt sich die Frage, welche „Gratifikation“ solch eine „Fleißaufgabe“ einbringt. Auch dafür hat Mt die Antwort: einen besseren Platz im Himmelreich! Die Unterscheidung zwischen „größeren“ und „kleineren“ Geboten ist dabei keine Erfindung des ersten Evangelisten, sondern eine Adaptation frühjüdischer Rechtfertigungsmuster zur Einhaltung der Ritualtora, die sich bereits bei Philo nachweisen lässt. *Summa summarum*: Das MtEv ist keine Pauluspolemik, sondern ein Kompromissdokument, das eine Koexistenz zwischen Juden- und Heidenchristen in ein und derselben Gemeinde ermöglicht, beiden Gruppen einen Platz im Himmelreich

zuweist, doch auch den möglichen „Mehrwert“ bei Einhaltung der Ritualtora weiterhin hochhält.

A. Strotmann:

Die Einhaltung der Ritualvorschriften und damit der ganzen Tora erwartet Matthäus von allen Gemeindemitgliedern, gleich ob sie aus dem Judentum oder aus dem Heidentum stammen (vgl. 5,18 und 28,20). Die mt Gemeinde als *ecclesia permixta* ist dabei an die autoritative Auslegung Jesu gebunden, die die größere Gerechtigkeit (5,20) und damit Barmherzigkeit und Liebesgebot ins absolute Zentrum der Toraobservanz rückt (5,21–48; 7,12 u. ö.). Letzteres bedeutet, dass die Gebote hierarchisiert werden, so dass im Konfliktfall (vgl. z. B. 12,1–8 zum Sabbatgebot oder 15,3–6 zum Korbangebot) die schwereren Gebote, vor allem das Liebesgebot, die leichteren Gebote verdrängen. Das betrifft Juden- wie Heidenchristen in der Gemeinde. Dass der Evangelist die Ritualvorschriften, insbesondere Reinheits- und Speisegebote, auch für die Christusgläubigen aus dem Heidentum als verpflichtend ansieht, zeigen sowohl Perikopen, in denen er die markinische gesetzeskritische Vorlage deutlich verändert (vgl. z. B. Mk 7,18f.23 mit 15,17f.20),¹⁴⁵ als auch solche, in denen er selbst pharisäische Überlieferung, die nicht in der schriftlichen Tora steht, als zu tun empfiehlt, solange sie nicht gegen größere Gebote verstößt (Mt 23,23; vgl. auch 23,2f.). Es ist schon allein von 5,18 her (ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν· ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται.) kaum denkbar, dass das MtEv diese (veränderten) Texte nur für die Judenchristen in der Gemeinde schreibt.¹⁴⁶ Die wahrscheinliche Nähe der Gemeinde zu Antiochia und damit zur Figur des Petrus macht es neben Mt 5,19 und der fehlenden Beschneidung nichtsdestotrotz wahrscheinlich, dass die mt Gemeinde auf der Basis der Beschlüsse des Apostelkonvents die beschneidungsfreie Heidenmission außerhalb der eigenen Gemeinde tolerierte. Vielleicht galt das auch für die Jakobusklauseln (Apg 15,19f.28f.). Die

¹⁴⁵ Vgl. dazu ausführlich W. Loader, *Attitude* (s. Anm. 13) 154–254 passim, sowie in seinem Fazit ebd. 260–264.

¹⁴⁶ Auch sonst gibt es keine Hinweise im Evangelium auf eine unterschiedliche Toraobservanz von christusgläubigen Juden und Heiden. Hierin stimme ich mit D. C. Sim überein (vgl. z. B. Paul [s. Anm. 54] 59).

solches tun und lehren, werden aber nach Mt 5,19 im Himmelreich die schlechteren Plätze erhalten. Matthäus stimmt hier mit der Position Philos überein. Entsprechend suchte er in seiner Gemeinde wie in der Heidenmission mit der möglichen Ausnahme der Beschneidung die Heidenchristen für eine Einhaltung der gesamten Tora zu gewinnen. Die Zusammenkünfte der Gemeinde einschließlich der gemeinsamen Mähler orientierten sich dabei weiterhin ganz am jüdischen Gesetz.¹⁴⁷

3.2 Das matthäische Gesetzesverständnis als antipaulinische Polemik?

Trotz der unterschiedlichen Einschätzung der Differenzen im Gesetzesverständnis von Matthäus und Paulus sind sich die beiden Autoren dieses Beitrags darin einig, dass das MtEv kein Interesse an einer antipaulinischen Polemik hat. Das Gesetzesverständnis des Matthäusevangeliums ist weder antipaulinisch noch propaulinisch, auch nicht unapaulinisch, sondern in Aufnahme einer Formulierung von B. L. White einfach deutlich verschieden von Paulus: „Matthew and Paul are neither friends nor enemies. They are simply different.“¹⁴⁸ Die von Sim aufgeführten Perikopen (vgl. oben 1.2.2 zu ἀνομία) sind unserer Meinung nach nicht in der Lage, seine These von einer bewussten antipaulinischen Polemik des MtEv zu beweisen.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Das betrifft die Einhaltung des Sabbatgebots (vgl. Mt 24,20 mit Mk 13,18) wie die der Speisegebote; vgl. dazu Mt 15,26f. auf dem Hintergrund von 15,15–20.

¹⁴⁸ B. L. White, *Conversion* (s. Anm. 48) 375.

¹⁴⁹ Einzig Mt 5,19, wonach aus der Abschaffung der kleinen Gebote ein schlechterer Platz im Himmelreich folgt, könnte in der Interpretation des mt Gesetzesverständnisses nach A. Strotmann in diese Richtung weisen. Doch eine Pauluspolemik allein auf einen Vers im Evangelium zu stützen, erscheint wenig überzeugend.