

## Die bessere Gerechtigkeit

### Gesetz, Nachfolge und Ethik im Matthäusevangelium

*Boris Repschinski SJ, Innsbruck*

Mehr und mehr hat sich in den letzten Jahren ein Konsens in der Forschung durchgesetzt, der das Matthäusevangelium als Dokument einer Gruppe sieht, die sich innerhalb der Grenzen dessen bewegt, was heute generalisierend mit »Judentum« bezeichnet wird,<sup>1</sup> »a deviant group operating within the orbit of Judaism.«<sup>2</sup> Innerhalb dieser etwas lose definierten sozialen Verortung des Evangeliums haben sich einige Charakteristika herauskristallisiert, die als Teil des neuen Konsenses gelten dürfen: Das Evangelium wird an das Ende des ersten Jahrhunderts datiert und als Teil des beginnenden formativen Judentums gesehen. Die Mitglieder der matthäischen Gruppe sind vornehmlich jüdisch, wobei Heiden als Minorität durchaus präsent gewesen sein mögen und die Heidenmission eine Perspektive der Gruppe gewesen sein könnte.<sup>3</sup> Zwar distanziert sich die matthäische Grup-

1 Die These der sozialen Verortung des Matthäusevangeliums im Judentum wurde in neuerer Forschung begründet von *J. A. Overman*, *Matthew's gospel and formative Judaism. The social world of the Matthean community* (Minneapolis 1990); *A. J. Saldarini*, *Matthew's Christian-Jewish community* (Chicago 1994); *D. C. Sim*, *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*, SNTS.S (Cambridge 1996); *D. C. Sim*, *The gospel of Matthew and Christian Judaism: The history and social setting of the Matthean community*, SNTW (Edinburgh 1998); *B. Repschinski*, *The controversy stories in the gospel of Matthew. Their redaction, form, and relevance for the relationship between the Matthean community and formative Judaism*, FRLANT 189 (Göttingen 2000). Seitdem haben sich dieser These angeschlossen: *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*: ZNW 91 (2000), 18–44; *S. von Dobbeler*, *Die Versammlung ›auf meinen Namen hin‹ (Mt 18:20) als Identitäts- und Differenzkriterium*: NovT 44 (2002), 209–230; *M. Vahrenhorst*, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören«: Matthäus im halachischen Diskurs, WMANT 95 (Neukirchen-Vluyn 2002). Einen Überblick über diese Entwicklung gibt *F. J. Murphy*, *The Jewishness of Matthew: Another look*: *A. J. Avery-Peck – D. Harrington – J. Neusner* (Hg.), *When Judaism and Christianity began. Essays in memory of Anthony J. Saldarini* (Leiden 2004), 2:377–403. Unter den Gegnern der These befinden sich *R. Deines*, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*, WUNT 177 (Tübingen 2004); *P. Foster*, *Community, law and mission in Matthew's gospel*, WUNT 2:177 (Tübingen 2004); *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). Sowohl Deines wie auch Schmidt üben die berechtigte Kritik, dass die These von der jüdischen Verortung des Matthäusevangeliums die Christologie zu vernachlässigen scheint.

2 *Foster*, *Community*, 77.

3 Siehe *B. Repschinski*, *Die Heidenmission in den synoptischen Evangelien*: ZKT 130 (2008),

pe von anderen jüdischen Gruppen als Gegner,<sup>4</sup> jedoch nicht vom Judentum selbst. In diesem Zusammenhang wird die starke Beschäftigung des Evangeliums mit dem Tempel und den Konsequenzen seiner Zerstörung verständlich. Es versucht sich in Schuldzuweisungen für dieses Ereignis und zeigt auf, wie bestimmte Funktionen des Tempels in der Person Jesu ihre Fortsetzung und Erfüllung finden.<sup>5</sup> Gleichzeitig ist die Kirche, die Matthäus beschreibt, auch selbst in einer Krise, die auf Einflüsse von innen wie außen zurückzuführen ist.<sup>6</sup> Einerseits muss sich die mathäische Gemeinde mit konkurrierenden Gruppen im Judentum auseinandersetzen, andererseits gibt es auch innere Konflikte.

Eine Antwort des Evangeliums auf diese Situation der Auseinandersetzung an verschiedenen Fronten ist die Formulierung einer sozialen Ordnung mit neuen Normen und Regeln zur Definition akzeptablen oder auch inakzeptablen Verhaltens.<sup>7</sup> Diese Normen und Regeln dürften einerseits die Kontinuität mit den jüdischen Wurzeln betonen, andererseits auch auf die neuen Umstände reagieren. In dieser Studie sollen einige Elemente im Evangelium aufgezeigt werden, die grundsätzliche Optionen der Ethik einer christlich-jüdischen Gruppe<sup>8</sup> in der Folge des jüdischen Krieges beleuchten. Von solchen Optionen her können spezifische Dinge wie das Liebesgebot, die Betonung der Werke der Barmherzigkeit oder die Anforderungen zur Nachfolge verständlich werden.

Allerdings ist das Evangelium keine ethische Abhandlung, wie sie von Aristoteles oder anderen antiken Autoren bekannt ist. Es ist eine Erzählung, und was an Ermahnungen zu rechtem Handeln vorhanden ist, ist immer der Erzählung über Jesus und seiner Jünger und ihrer Aufnahme in Israel untergeordnet. Zwar lassen diese konkreten Handlungsanweisungen Rückschlüsse auf zugrunde liegende Prinzipien zu, doch sind diese im Evangelium selbst nicht systematisch reflektiert. Daher ist das Evangelium

423–444. Die Heidenmission ist wohl das umstrittenste Thema innerhalb des Konsenses; siehe *D. C. Sim*, *The gospel of Matthew and the gentiles*: JSNT 57 (1995), 19–48, der sehr skeptisch ist, oder auch *M. Konradt*, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, WUNT 215 (Tübingen 2007), 285–348, der die Heidenmission für zentral hält.

4 *Repschinski*, *Controversy stories*, 343–349.

5 Zu diesem Themenkreis siehe *B. Repschinski*, *Re-Imagining the presence of God: The temple and the messiah in the gospel of Matthew*: AusBR 54 (2006), 37–49.

6 Siehe *J. A. Overman*, *Church and community in crisis. The gospel according to Matthew*, *The New Testament Message in Context* (Valley Forge 1996).

7 *W. D. Davies – D. C. Allison*, *The gospel according to St. Matthew*, ICC (Edinburgh 1988–1997), 3:713: »Whenever social crisis results in fragmentation, so that the questioning of previous beliefs issues in the formation of a new social unit, new norms and authorities are inevitable generated.« Vgl. auch *D. J. Chalcraft* (Hg.), *Sectarianism in early Judaism: Sociological advances* (BibleWorld, London 2007).

8 Vgl. *Saldarini*, *Community*.

keine Ethik im Sinne einer systematischen Reflexion auf die Voraussetzungen, die eine Handlung richtig oder falsch sein lassen.<sup>9</sup>

### 1. Ein möglicher Ausgangspunkt: Mt 19,16–21

Als möglichen Ausgangspunkt für Überlegungen zu matthäischen Grundlagen für moralische Anweisungen gibt es mehrere Stellen. Man kann mit der Aufforderung zur Vollkommenheit in 5,48 beginnen<sup>10</sup> oder mit dem Aufruf zu größerer Gerechtigkeit.<sup>11</sup> Die goldene Regel bietet sich ebenfalls an.<sup>12</sup> Insgesamt zieht die Bergpredigt besondere Aufmerksamkeit in den Überlegungen zu matthäischer Ethik auf sich.<sup>13</sup> Doch hier soll die Geschichte vom reichen Jüngling (19,16–21) am Beginn der Überlegungen stehen. Es handelt sich um eine Berufungsgeschichte,<sup>14</sup> die formal gut den beiden Jüngerberufungen in 4,18–22 oder der Berufung des Zöllners in 9,9 entspricht. Auch 8,21–22 gehört formal in diese Reihe. In allen Erzählungen ist der Ruf in die Nachfolge zentral, formuliert mit  $\delta\epsilon\upsilon\pi\omicron$   $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota$  μοι (19,21).<sup>15</sup> Außerdem enthalten alle Geschichten einen expliziten Hinweis auf etwas, das in der Nachfolge zurückgelassen werden muss. In 4,18–22 sind es die zerrissenen Netze und das Boot mit dem Vater. In 8,21–22 ist es ein toter Verwandter und sein Begräbnis. In 9,9 lässt Matthäus das Zollamt hinter sich, obwohl er weiterhin als Zöllner bekannt ist (10,3). Daraus ergibt sich folgende Struktur: Menschen, die zur Nachfolge gerufen sind, werden ebenfalls aufgefordert, etwas zurückzulassen. Dass diese beiden Seiten nicht voneinander getrennt werden können, zeigt

9 So beispielsweise auch *W. Meeks*, The man from heaven in Johannine sectarianism: *JBL* 91 (1972), 4; *L. E. Keck*, Rethinking ›New Testament Ethics‹: *JBL* 115 (1996), 7.

10 So *E. Lohse*, »Vollkommen sein«. Zur Ethik des Matthäusevangeliums: *E. Lohse* (Hg.), Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums (Göttingen 1991), 44–52.

11 *H.-J. Eckstein*, Die ›bessere Gerechtigkeit‹. Zur Ethik Jesu nach dem Matthäusevangelium: *H.-J. Eckstein* (Hg.), Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (Münster 2001), 122–142.

12 Vgl. *G. Theißen*, Gesetz und Goldene Regel. Die Ethik des Matthäusevangeliums zwischen Regel- und Empathieorientierung: *P. Lampe – M. Mayordomo – M. Sato* (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium [FS Ulrich Luz] (Neukirchen-Vluyn 2008), 237–254.

13 Beispielhaft seien genannt: *R. Bauckham*, Reading the Sermon on the Mount in an age of ecological catastrophe: *Studies in Christian Ethics* 22 (2009), 76–88; *P. de Villiers – J. W. V. Henten* (Hg.), Coping with violence in the New Testament (Studies in Theology and Religion 16, Leiden 2012).

14 Zu den Gemeinsamkeiten matthäischer Berufungsgeschichten siehe *C. Landmesser*, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9–13, *WUNT* 133 (Tübingen 2001), 76–80.

15 Die Phrase wird in den anderen Geschichten dem Kontext entsprechend leicht adaptiert:  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$   $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\omega$  μου in 4,19;  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota$  μοι in 8,22 und 9,9.

sich am Schriftgelehrten, der zwar Jesus durchaus nachfolgen will, die Bequemlichkeiten des Lebens aber nicht aufgeben kann (8,19–20).<sup>16</sup>

Die Geschichte vom reichen Jüngling kombiniert den Ruf zur Nachfolge mit der Forderung zur Aufgabe materieller Güter und qualifiziert sich somit als Berufungsgeschichte. Doch der junge Mann nimmt die Einladung zur Nachfolge nicht an, sondern »verlässt die Geschichte traurig und schweigsam«<sup>17</sup>, während die Jünger mit Jesus diskutieren, was ihr Lohn für das sein wird, was der reiche Jüngling so schwierig findet (19,23–30). Damit wird aber auch klar, dass die Erzählung nicht nur das traurige Scheitern eines möglichen Jüngers schildert, sondern auch einiges Gewicht für die moralischen Diskussionen in der matthäischen Gemeinde trägt.

Das Matthäusevangelium verwendet einige Sorgfalt auf die Geschichte, die es vom Markusevangelium geerbt hat.<sup>18</sup> Zu den bemerkenswerten Veränderungen gehört die Ausdehnung des Dialogs zwischen Jesus und dem Jüngling durch Jesu Aufforderung, die Gesetze zu halten, und des Jünglings Frage, welche denn gemeint seien (17c–18a). Diese Erweiterung des Dialogs betont die Bedeutung des Gesetzes auf dem Weg zum Leben: εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς (19,17). Gleichzeitig korrigiert Jesus hier die Auffassung des Mannes, dass das ewige Leben eine Art Besitz sein könne (19,16: σχῶ). Jesus spricht von einem Weg (εἰσελθεῖν), wohl auch entsprechend der Beschreibung des Mannes als νεανισκός, eines jungen Menschen, dessen Lebensweg noch nicht bestimmt ist.<sup>19</sup>

16 Hinzu kommt, dass der Schriftgelehrte nicht gerufen wird, sondern sich selbst anbietet. Die Anrede διδάσκαλε (8,19) zeigt dem Leser zudem, dass der Schriftgelehrte kein vertrauenswürdiger Charakter ist. Vgl. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids 2007), 325. Dies Argument wendet sich auch gegen C. Deutsch, *Lady Wisdom, Jesus, and the sages. Metaphor and social context in Matthew's Gospel* (Valley Forge 1996), 43–45. Sie verbindet die Ausdrücke »Lehrer« und »Schriftgelehrter« und findet darin eine Anspielung auf die Ablehnung der Weisheit. Allerdings muss sie ignorieren, dass »Lehrer« im Matthäusevangelium ein negativ besetzter Begriff ist, der in der Regel von Gegnern Jesu benutzt wird.

17 Davies – Allison, *Matthew*, 3:50.

18 Die Details matthäischer Redaktion finden sich in U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK (Neukirchen-Vluyn 1985-2002), 4:120. Nicht offensichtlich doch möglich ist auch eine chiasmische Struktur, die sich matthäischer Redaktion verdankt: προσελθὼν (16a) entspricht ἀπῆλθεν (22b); ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον (16b) entspricht ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς (21b); εἰ δὲ θέλεις (17c) entspricht εἰ θέλεις (21a); zentral ist Jesu Aufzählung der Gebote, gerahmt durch λέγει αὐτῷ in dem für Matthäus historischen Präsens; problematisch bleibt allerdings die Platzierung von 17ab und die Wiederholung von νεανισκός. Zum Chiasmus siehe J. Nolland, *The gospel of Matthew*, NIGTC (Grand Rapids 2005), 788, Anm. 82. Das Arrangement bleibt auffällig, auch wenn man letztlich den Chiasmus ablehnt.

19 Treffend beschreibt Bruner, dass Jesus den Mann »vom Markt auf den Weg« führen möchte: F. D. Bruner, *Matthew: A Commentary – Volume 2: The Churchbook, Matthew 13–28*, 2007), 701.

Die von Jesus zitierten Gebote, die den jungen Mann auf seinen Lebensweg bringen sollen, entstammen der zweiten Dekaloghälfte (Ex 20,13–16a; Dtn 5,17–20a) in der Version der LXX, allerdings in anderer Reihenfolge. Diese werden ergänzt durch die matthäische Addition des Gebotes der Nächstenliebe aus Lev 19,18. Die Betonung liegt also deutlich auf sozialen Beziehungen, eine Betonung, die auch das Streitgespräch zum großen Gesetz prägt (22,39). Ob nun angeberisch<sup>20</sup> oder nicht<sup>21</sup>, der junge Mann bestätigt zwar, dass er die Gebote einhält, bemerkt aber auch, dass etwas fehlt. So stellt er seine dritte Frage nach dem, was ihm fehlt (19,20). Die Antwort Jesus nimmt als ihren Ausgangspunkt das Verlangen, vollkommen zu sein (19,21). Die Möglichkeit zur Vollkommenheit ist an zwei Bedingungen geknüpft: zum einen an den Verkauf des Besitzes und die Verteilung des Erlöses an die Armen, zum anderen an die Nachfolge Jesu. Der Mann ist jedoch dazu nicht bereit, obwohl die Anmerkung über seine Trauer impliziert, dass er die Richtigkeit der Forderungen anerkennt. Der Grund für die Trauer wird mit seinem Besitz angegeben.

Die Geschichte beleuchtet also einige Aspekte der matthäischen Herangehensweise an moralische Unterweisungen. Es geht um konkretes und praktisches Handeln. Was ist zu tun? Welches »gute Handeln« ist zu vollbringen? Diese Fragen stehen im Horizont des Verlangens nach dem ewigen Leben. Im Licht von 19,23 ist das ewige Leben durchaus mit dem Himmelreich (εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) gleichzusetzen, zumal in 19,21 diese Verbindung schon durch ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς angedeutet wird. Die Frage nach gutem Handeln ist also im Kontext des Himmelreiches angesiedelt.

Die erste Antwort auf die Frage nach dem Tun des Guten findet sich im Kontext des jüdischen Gesetzes. Das Gesetz spielt also eine gewisse Rolle in den matthäischen Moralvorstellungen. Allerdings ist die Rolle des Gesetzes ambivalent. Einerseits suggeriert der Text, dass das Gesetz zum Leben führt, andererseits realisiert der Mann auch, dass das Gesetz allein ihn nicht zum Ziel führt, selbst wenn er das Gesetz erfüllt. Zudem wird der Ruf nach Besitzaufgabe und Nachfolge mit dem Begriff »vollkommen sein« eingeführt. Es stellt sich also die Frage, ob das Gesetz für Matthäus als eine Ethik für das Himmelreich defizient ist, oder ob vielleicht zwei verschiedene Wege zum Leben führen, einer davon weniger vollkommen als der andere.

Dies führt zu einer weiteren Frage. Wie auch in 5,48 impliziert der Text die reale Möglichkeit, Vollkommenheit zu erlangen, folgt man der Aufforderung zur Besitzaufgabe und Nachfolge. Allerdings bleibt offen,

20 So Davies – Allison, Matthew, 3:46.

21 Luz, Matthäus, 3:123.

was Vollkommenheit tatsächlich beinhaltet, und wie sie sich von einer gesetzsbasierten Ethik unterscheidet.

So ergeben sich zwei Themenkreise für die weitere Betrachtung. Zunächst soll die Beziehung zwischen Gesetz und matthäischer Ethik untersucht werden, danach die Bedeutung der Nachfolge für den Eintritt in das Himmelreich.

## 2. Ethik und Gesetz

Die Frage nach der matthäischen Haltung zum Gesetz generiert sehr viel Diskussionen. Heute ist es oft üblich, Mt 5,17–20 als Schlüsseltext für die weiterhin geltende Verpflichtung zur Tora zu akzeptieren, oft mit dem Proviso, dass diese durch Jesus als den Interpreten des Gesetzes gemildert wird.<sup>22</sup> Theorien, die diesen Text auf eine christliche Gerechtigkeit beziehen,<sup>23</sup> oder als ironische Breitseite gegen Pharisäer und Schriftgelehrte verstehen,<sup>24</sup> oder in eine periodisierte Heilsgeschichte einordnen,<sup>25</sup> haben sich nicht durchsetzen können. Auch eine Verortung in einer angeblich nicht mehr relevanten, vor-matthäischen Tradition<sup>26</sup> überzeugt letztlich nicht. Damit scheint es wahrscheinlich, dass 5,17–20 tatsächlich meint, was es sagt. Das Matthäusevangelium setzt die weitergehende Gültigkeit des Gesetzes voraus und verwurzelt diese in einem Logion des irdischen Jesus.<sup>27</sup>

Die Ernsthaftigkeit der bleibenden Gesetzesgültigkeit wird in 5,20 unterstrichen. Der matthäische Jesus trägt seinen Jüngern eine Gerechtigkeit auf, die die der Pharisäer und Schriftgelehrten übersteigen soll. Es handelt sich hierbei also nicht um eine gottgegebene Gerechtigkeit, sondern um eine quantitativ messbare Gerechtigkeit, die die der Pharisäer übertreffen soll.<sup>28</sup> Die Gerechtigkeit der Jünger besteht also in konkreten,

22 Immer noch lesenswert ist hier A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten* (Regensburg 1974), dessen Thesen sich um die Betonung des Liebesgebotes geschärft wiederfinden bei Luz, *Matthäus*, I,241–244.

23 J. Lambrecht, *The sermon on the mount. Proclamation and exhortation* (Wilmington 1985).

24 T. W. Manson, *The sayings of Jesus, as recorded in the gospels according to St. Matthew and St. Luke* (London 1949).

25 K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. I: Markus und Parallelen*, WMANT (Neukirchen-Vluyn 1972), 208–227.

26 J. P. Meier, *Law and history in Matthew's gospel*, AnBib 71 (Rome 1976), 23; F. D. Bruner, *Matthew: A commentary. Volume 1: The Christbook, Matthew 1–12* (Grand Rapids 2007), 168.

27 Eine ausführlichere Darstellung findet sich in B. Repschinski, ›Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen.‹ Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen, FzB 120 (Würzburg 2009), 80–91.

28 Gegen Deines, *Gerechtigkeit*, 413–434. Er argumentiert, dass das Schlüsselwort  $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\epsilon\upsilon\omicron\omega$  in Mt 13,12; 25,29 im Passiv benutzt wird und dort als ein *passivum divinum* zu interpretie-

moralisch guten Handlungen, wie sie auch in 5,47 impliziert werden.<sup>29</sup> Ein erster Hinweis auf solche Taten findet sich in 5,16 mit τὰ κατὰ ἔργα als Identifikationsmerkmale der Jünger Jesu.<sup>30</sup> Allerdings folgt das Logion über die bessere Gerechtigkeit direkt auf die Validierung des Gesetzes. Damit stellt das Evangelium einen Zusammenhang zwischen Gesetz und Gerechtigkeit her. Doch suggerieren die folgenden Antithesen auch, dass dieser Zusammenhang keine Gleichsetzung bedeutet. Wie in der Geschichte vom reichen Jüngling deuten auch die Antithesen an, dass das Gesetz allein nicht genug ist. Die Antithesen sind Illustrationen, wie die bessere Gerechtigkeit der Jünger aussehen soll.

Die Formulierung der Antithesen wirft viele Fragen auf. So wird diskutiert, ob sie die Tora direkt kommentieren<sup>31</sup> oder ob sie ein Kommentar auf eine bestimmte Interpretationsweise der Tora sind, die vielleicht mit den Pharisäern und Schriftgelehrten aus 5,20 zu verbinden ist.<sup>32</sup> Einerseits ist die wiederholte Phrase ἠκούσατε ὅτι, kombiniert mit einem manchmal verkürzten, manchmal modifizierten Schriftzitat, ein Hinweis auf eine Auslegungstradition, die der Jesu entgegengesetzt ist. Andererseits deutet 5,17–20 schon an, dass der matthäische Jesus sich nicht mit einer Auslegungstradition auseinandersetzt, sondern direkt den Vorwurf ausräumen will, das Gesetz aufzulösen. Zudem sind die wörtlichen Zitate in 5,27.31.38

ren sei. In einem eschatologischen Kontext weise dies auf ein Verständnis von Gerechtigkeit als einer Gnade Gottes, die in der Endzeit gegeben werde. Doch ist dieses Argument hier nicht überzeugend, da zum einen περισσεύω hier nicht im Passiv benutzt wird, zum anderen Matthäus einen quantitativen Vergleich mit πλεῖον benutzt.

- 29 Die Phrase τὶ περισσῶν ποιεῖτε dort suggeriert eine ähnlich quantifizierbare Handlung; vgl. B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and his world of thought* (Cambridge, New York 1980), 10.
- 30 Hier siehe neuerdings B. Paschke, *Particularism and universalism in the Sermon on the Mount. A narrative-critical analysis of Matthew 5–7 in the light of Matthew's view on mission*, NTAbh 56 (Münster 2012), 59–116.
- 31 Siehe B. Gerhardsson, *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity*, Nytestamentliga Seminar Acta (Uppsala 1961), 327; I. Broer, *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus*, SBS (Stuttgart 1980), 75–81; Luz, *Matthäus*, 1:530; Davies – Allison, *Matthew*, 1:565; Sim, *Christian Judaism*, 129; Eckstein, *Bessere Gerechtigkeit*, 396–403.
- 32 Siehe beispielsweise C. Burchard, *Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden*: G. Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* [FS Hans Conzelmann] (Tübingen 1975), 40–44; C. Dietzfelbinger, *Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus*: ZNW 70 (1979), 12–14; K. Müller, *Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum*: K. Kertelge (Hg.), *Das Gesetz im Neuen Testament* (Freiburg 1986), 11–27; J. D. Charles, *Garnishing with the »greater righteousness«: The disciple's relationship to the law* (Matthew 5:17–20): *Bulletin for Biblical Research* 12 (2002), 8; M. Konradt, *Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium*: M. Konradt – D. Sänger (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*. [FS Chr. Burchard] (Göttingen 2006), 135–140. Mit Bedauern muss ich zugeben, dass ich diese These auch vertreten habe: Repschinski, *Nicht aufzulösen*, 91–94.

nicht als eine Auslegungstradition erkennbar. Dies würde bedeuten, dass das Evangelium die Auslegung Jesu direkt auf das Gesetz anwendet, nicht jedoch auf eine Auslegungstradition. Diese Vermutung wird erhärtet durch den allgemeinen Gebrauch von ἐπρέθη im NT als einer Referenz auf eine göttliche Kommunikation durch die jüdischen Schriften (Röm 9,12.26; Offb 6,11; 9,4). Schließlich ist der Kontrast zwischen ἠκούσατε und λέγω ein Kontrast zwischen Vergangenheit und Gegenwart, wobei die Vergangenheit noch weiter qualifiziert wird durch τοῖς ἀρχαίοις (5,21.33) als eine weit zurückliegende. Daher ist wahrscheinlich, dass die Antithesen die Lehre Jesu mit dem Gesetz selbst kontrastieren.

Aber wie ist dieser Kontrast zu verstehen? Möglicherweise handelt es sich um einen Kontrast der Gegensätze, in dem die Lehre Jesu das Gesetz auf eine Art überbietet, dass er es in letzter Konsequenz aufhebt.<sup>33</sup> Allerdings ist diese Lösung im Licht von 5,18 unbefriedigend. Zudem kreiert sie einen unguuten Gegensatz zwischen Jesu Lehre und dem Gesetz als dem Wort Gottes, insbesondere wenn man ἐπρέθη tatsächlich als *passivum divinum* liest. Auch formal ergeben sich Schwierigkeiten, da in keiner Antithese tatsächlich das Gesetz aufgelöst wird.<sup>34</sup> Die ersten beiden Antithesen heben das entsprechende Gesetz nicht auf, und in den folgenden Antithesen werden Ausführungsbestimmungen kritisiert. Das Gesetz schreibt ja Ehescheidung oder Eide oder Vergeltung nicht vor, es ordnet lediglich deren Ausführungen. Das Streitgespräch um die Auferstehung (22,22–33) illustriert, wie solche Ausführungsbestimmungen zu Absurditäten führen. Letztlich übertritt oder umgeht niemand, der sich an die Anweisungen der Antithesen hält, das Gesetz.

Gelegentlich wird auch behauptet, die Antithesen enthielten eine Vertiefung oder Radikalisierung des Gesetzes.<sup>35</sup> Doch wiederum sperrt sich der Text gegen eine solche Interpretation. Während die ersten beiden Antithesen eine solche Interpretation noch zulassen, arbeiten die späteren Antithesen mehr mit Kontrast.

Wenn nun aber die Antithesen weder eine matthäische Interpretation des Gesetzes im Gegensatz zu einer pharisäischen ist, und wenn sie auch keine Radikalisierung der Tora sind, dann bleibt im Rückgriff auf 5,20 die Möglichkeit, dass die Antithesen Fallbeispiele für die bessere Gerechtigkeit der Jünger sind. Die Fallbeispiele nun nehmen ihren Ausgangspunkt in der Tora und widersprechen ihr nicht. Aber sie gehen sehr viel weiter als

33 So zuletzt *Deines*, Gerechtigkeit; *Schmidt*, Gesetzesfreie Heilsverkündigung.

34 Überzeugend hier *Davies – Allison*, Matthew, 3:506.

35 Siehe *France*, Matthew, 197–198. In späteren Auflagen seines Kommentars hat Luz gezeigt, dass zumindest einige der Antithesen jüdisches Traditionsgut enthalten; *Davies – Allison*, Matthew, 1:331. Fiedler zeigt dies in allen Antithesen überzeugend auf: *P. Fiedler*, Das Matthäusevangelium, THKNT (Stuttgart 2006), 130.



die Tora, um zu illustrieren, welche Art von Gerechtigkeit der matthäische Jesus von seinen Jüngern verlangt.<sup>36</sup>

Die erste Antithese (5,21–26) ist ein gutes Beispiel. Das generelle Tötungsverbot nach Ex 20,13 und Dtn 5,17 bildet den Ausgangspunkt für die jesuanischen Kommentare, die sich zunächst durch τῶ ἀδελφῶ in die Richtung einer Gemeindeordnung verengen und dann auf eine Situation Bezug nehmen, in der ein Gottesdienstbesucher einen Konflikt mit einem anderen hat, der dazu wiederholt als ἀδελφός bezeichnet wird. Sowohl der Begriff wie auch die beschriebene Situation nehmen 18,15–20 vorweg. Matthäus nimmt also hier ein generelles Gebot des Dekalogs, um über die Gemeinde zu reflektieren. Während dies zunächst unbeholfen scheinen mag, führt das allerdings zu einer Forderung nach der Reinheit des Herzens, die sich konkret im Versuch der Versöhnung äußern soll. Diese Herzensreinheit, gepaart mit konkreter Handlungsaufforderung, liegt – wenn auch etwas drastisch – im Zentrum der Antithese zum Ehebruch (5,27–30). Auch die Antithesen zur Ehescheidung (5,31–32) und zum Eid (5,33–37) lassen dieses Phänomen beobachten.

Die Antithese 5,38–42 zeigt ähnliche Strategien. Das Gesetz zur Vergeltung ist lediglich fragmentarisch zitiert;<sup>37</sup> das Evangelium scheint eher am Hauptgedankengang interessiert als an den Details, die die Vergeltungsmaßnahmen bestimmen. In der Antwort Jesu spielt zwar zunächst physische Gewalt in Form eines Backenschlages eine Rolle, aber schon das zweite Beispiel hebt die Auseinandersetzung auf die Ebene eines Gerichtsverfahrens, das dritte beschäftigt sich mit Nötigung mit materiellem Hintergrund, und zuletzt dreht das Evangelium die Situation in eine, wo jemand um eine Gabe gebeten wird.<sup>38</sup> Der Text bewegt das Argument also von der Idee der *lex talionis* hin zu Menschen, die um finanziellen Beistand gebeten werden.

Die letzte Antithese (5,43–47) beschäftigt sich mit der Feindesliebe. Zunächst wird das Zitat aus Lev 19,18 mit einem »exegetischen Zusatz«<sup>39</sup> versehen, der durch die *lex talionis* in 5,38 motiviert sein mag. Wiederum wendet sich der Text allerdings zu einer Reflexion über das gemeindliche Verhalten gegenüber Gegnern, signalisiert durch den wieder auftauchenden Begriff ἀδελφοί (5,47) und das auf 5,10 rückverweisende διωκόντων ὑμᾶς (5,44). Auch die Unterscheidung zwischen den Kindern des Vaters in den Himmeln und den Zöllnern und Heiden verweist auf eine Gemeindesituation ähnlich der in 18,17. Damit entwickelt die Antithese das Gesetz

36 Siehe Davies – Allison, Matthew, 3:508–509.

37 Vgl. Ex 21,24: ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος, χεῖρα ἀντὶ χειρός, πόδα ἀντὶ ποδός; ähnlich auch Lev 24,20 und Dtn 19,21.

38 Fiedler, Matthäusevangelium, 148, denkt hier an Nachbarn und Freunde. Eine Situierung in der Gemeinde ist möglich, doch der Text selbst bleibt äußerst generell.

39 Luz, Matthäus, 3:310

der Nachbarliebe zu einem Merkmal der Gemeinde, indem nun auch Feindesliebe inkludiert wird, ohne dabei das ursprüngliche Gebot aufzulösen.

Es bleibt die Frage nach der matthäischen Strategie hinter dem Gebrauch der Antithesen. Wenn das Evangelium einerseits von der Gesetzeserfüllung spricht, auf der anderen Seite dies dann mit Beispielen illustriert, in denen die Tora nur mehr sehr lose mit den Forderungen des matthäischen Jesus an seine Gemeinde verbunden ist, ist dann nicht das Gesetz schon überholt? Dann wäre ein Insistieren auf der weiteren Gültigkeit des Gesetzes vielleicht eine Anerkennung jüdischer Wurzeln, die sich angesichts des doppelten Liebesgebotes, den Taten der Barmherzigkeit, Jüngerschaft und vielleicht sogar einer Periodisierung der Heilsgeschichte schon längst aufgelöst haben.<sup>40</sup> Ebenso könnte man argumentieren, das Evangelium schaffe einen bewussten Kontrast zwischen einer Ethik des Gehorsams, symbolisiert durch das Gesetz, und einer Ethik der Barmherzigkeit, die ihren höchsten Ausdruck im Doppelgebot der Liebe findet.<sup>41</sup>

Doch beide Erklärungen vereinfachen die matthäische Haltung zum Gesetz. Das Evangelium kommt in 23,2–3 auf die weiter existierende Bedeutung des Gesetzes zurück. Die Kritik an der heuchlerischen Gesetzespraxis der Pharisäer und Schriftgelehrten erklärt sich nur aus einem aktuellen matthäischen Interesse am Gesetz. Und in einer Anzahl von Streitgesprächen über das Gesetz argumentiert das Matthäusevangelium nicht mit einem markinischen Appell an die Autorität Jesu, sondern mit juridischem Scharfsinn.<sup>42</sup>

Diese Fragen führen zum reichen Jüngling zurück. Auch dort verquicken sich Gesetz und jesuanische Forderungen, anstatt sich zu widersprechen. Das Gesetz ist, um es prägnanter zu formulieren, die Grundlage, auf der der matthäische Jesus Forderungen nach Besitzaufgabe und Nachfolge stellen kann. Die Antithesen nun haben eben diese Funktion. Sie zeigen nicht nur auf, dass Jesus ganz besondere Forderungen an seine Jünger stellt, sondern sie zeigen auch, dass diese Forderungen aus dem Gesetz heraus erwachsen.<sup>43</sup> Das Gesetz wird nicht überflüssig, wenn die Forderungen Jesu erfüllt sind. Es bleibt die sichere Wurzel, die die moralischen Forderungen Jesu trägt. Letztlich sind also die Antithesen nicht streng antithetisch, sondern sie sind der matthäische Versuch zu erweisen, dass es eine fundamentale Kontinuität zwischen der Tora und der Exegese

40 So beispielsweise R. Deines, Not the law but the Messiah. Law and righteousness in the gospel of Matthew – an ongoing debate: D. M. Gurtner – J. Nolland (Hg.), Built upon the rock. Studies in Matthew's gospel (Grand Rapids 2008), 70.

41 So Theißen, Gesetz und Goldene Regel.

42 Ein gutes Beispiel ist Mt 12,1–8; vgl. Repschinski, Controversy stories, 94–107.

43 Gegen Davies – Allison, Matthew, 1:508–509. Sie argumentieren, dass die Antithesen Jesu Lehre gegen eine legalistische Kasuistik ausspielen; allerdings ist dies Argument nicht einleuchtend.

der Tora durch Jesus gibt. Die traditionellen Antithesen sind eigentlich unzutreffend benannt.<sup>44</sup>

Ein Beispiel kann diese Strategie des Evangeliums weiter erhellen. Die oft diskutierte Beziehung zwischen der Israelmission in 10,5 und 15,24 und der Heidenmission in 28,19 beruht auf einer ähnlichen Beziehung. Schon in 10,32 wird offenbar, dass die Mission zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel mit einer Ausweitung zu allen Menschen zu rechnen hat, unter denen es auch ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς (10,18) gibt. Auch in 24,14 scheint eine Heidenmission schon vorausgesetzt, selbst wenn das Gebot zur Heidenmission erst in 28,19 tatsächlich ausgesprochen wird. Dies weist jedoch darauf hin, dass genau wie eine Morallehre ohne das Gesetz im Evangelium nicht möglich ist, ebenso auch eine Heidenmission ohne die Mission zu Israel nicht denkbar ist. Die Prinzipien der Israelmission bilden das Fundament für die Mission zu allen Völkern (διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετελάμην ὑμῖν, 28,20).<sup>45</sup> Das Gesetz ist der Fels, auf dem das moralische Haus des Matthäusevangeliums gebaut ist.

Schließlich fasst das Evangelium die Antithesen im Logion zur Vollkommenheit zusammen (5,48).<sup>46</sup> Der Spruch ruft Lev 19,2 (vgl. auch Lev 11,44–45; 20,26) in Erinnerung. Doch wo Leviticus von Heiligkeit spricht, ermahnt das Evangelium zur Vollkommenheit. Wiederum lässt sich die Tendenz matthäischer Exegese erkennen, wie ein Schriftzitat auszuweiten. Die Heiligkeitsforderung in Levitikus ist eng verbunden mit der Forderung nach kultischer Reinheit.<sup>47</sup> Die Erweiterung zur Vollkommenheit fordert nicht nur eine striktere Einhaltung der Tora<sup>48</sup> sondern auch eine generellere *imitatio dei*, die stark von alttestamentlichen Traditionen abweicht.<sup>49</sup>

44 Siehe auch *Fiedler*, Matthäusevangelium, 130; zudem ist δε in der Formel ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν sehr viel weniger konträr als es eine Konstruktion mit γάρ oder ἀλλά gewesen wäre. Das einfache δε ist zu schwach, um das Gewicht einer Antithese zu tragen.

45 Vgl. *H. Giesen*, Jesu Sendung zu Israel und die Heiden im Matthäusevangelium: *C. Niemand* (Hg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt [FS Albert Fuchs] (Frankfurt 2002), 123–156.

46 Vgl. *Luz*, Matthäus, 1:312. France spricht hier von einem »neat epigram«, das die Essenz der größeren Gerechtigkeit enthält, die in den Antithesen beispielhaft ausgeführt wird: *France*, Matthew, 227.

47 Die hebräische Wurzel hier ist קדש. Für die Verbindung zum Kult siehe *L. Köhler – W. Baumgartner*, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, (Leiden 1967), ad loc.

48 Dies wird von den über 120 Vorkommen des hebräischen Äquivalents ממש nahegelegt; siehe *Luz*, Matthäus, 1:313. Eine repräsentative Auswahl findet sich bei *Lohse*, Vollkommen sein, 48–49. Auch in der LXX übersetzt τέλειος oft ממש.

49 Der Gebrauch von τέλειος könnte von Dtn 18,13 beeinflusst sein. Das Wort ist übrigens eine der überraschenden Verbindungen zwischen Mt und Hebr.; für andere Verbindungen siehe *M. Hasitschka*, Matthew and Hebrews: *B. Repschinski – D. Sim* (Hg.), Matthew and his Christian contemporaries (London 2008), 87–103. Der Begriff wirft allerdings auch Probleme auf. So wird ממש nicht von Gott selbst ausgesagt, selbst wenn in 2 Sam 2,26 (LXX)

Aber wie soll die Ähnlichkeit zur Vollkommenheit Gottes aussehen? Ein erster Hinweis ergibt sich aus der vorausgehenden Beschreibung Gottes in 5,45. Das Matthäusevangelium fordert, Kinder des Vaters im Himmel zu werden. Dieser Vater wird dann beschrieben als jemand, der es über Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte gleichermaßen regnen oder die Sonne scheinen lässt. Gott teilt seine Gaben aus ohne jede Rücksicht auf Verdienst oder Wert der Empfänger. Der Text gibt eine faszinierende Beschreibung der Barmherzigkeit, die Gottes *proprium* ist.<sup>50</sup> Es ist die Barmherzigkeit Gottes, die es den Adressaten des Evangeliums möglich macht, selbst Liebe ohne Grenzen zu zeigen, die selbst die Feinde mit einschließt. Und es ist genau diese Art der Vollkommenheit, die die Grundlage für das jüngste Gericht bilden wird. Wer Barmherzigkeit ohne Ansehen der Person zeigt, wird in das Reich eintreten (25,34), während die anderen in das ewige Feuer geworfen werden (25,41). Diese Barmherzigkeit jedoch, die ihren Ursprung in Gottes Barmherzigkeit findet, ist gebaut auf den Fels des Gesetzes. Das Gesetz, ausgelegt von Jesus, führt zu der Art von Vollkommenheit, die der matthäische Jesus von seinen Jüngern fordert, auch vom reichen Jüngling.

### 3. Ethik und Nachfolge

Ist Barmherzigkeit, die aus dem Gesetz erwächst, der erste Schritt zum Leben nach den Forderungen des Himmelreichs, so ist der Ruf zur Besitzaufgabe und Nachfolge der zweite Schritt. Der reiche Jüngling nimmt dies traurig zur Kenntnis. Doch das Evangelium überrascht hier nicht mehr, ist doch die Kombination vom Verlassen materieller Güter und der Nachfolge schon aus anderen Berufungsgeschichten bekannt. Auch der Missionsauftrag der Jünger enthält noch einmal explizit die Anweisung zum Zurücklassen des eigenen Besitzes (10,9–10). Ebenso suggeriert die Bergpredigt eine eher skeptische Haltung des Evangeliums gegenüber materiellem Besitz.<sup>51</sup> Es scheint, als ob für Matthäus Reichtum und Nachfolge nicht zusammenpassen.

Daher kann Petrus im Anschluss an die Begegnung mit dem reichen Jüngling auch darauf hinweisen, dass die Jünger alles verlassen haben und

τελειωθήσῃ auf Gott bezogen wird. In der zwischentestamentlichen Literatur schließt τέλειος einen ethischen Bedeutungshorizont ein, der in Qumran in Verbindung mit  $\pi\tau\omega$  eine Kombination aus ethischer und ritueller Heiligkeit einschließt. Vgl. *Fiedler*, *Matthäusevangelium*, 155.

50 Lohse macht eine ähnlich Beobachtung, argumentiert jedoch von einer angenommen älteren Q-Version dieser Perikope, in der τέλειος ein originales οὐκ ἔτιμον ersetzt; vgl. *Lohse*, *Vollkommen sein*, 48–49.

51 Zu Parallelen zwischen der Bergpredigt und dem reichen Jüngling vgl. *Davies – Allison*, *Matthew*, 3:62–63.

Jesus gefolgt sind (19,27), selbst wenn dies bei Fischerleuten lediglich billige, zerrissene Netze gewesen sind.<sup>52</sup> Doch das Evangelium berichtet die Antwort Jesu ohne jedwede Ironie. Sie behandelt den Lohn der Nachfolge. Er besteht nicht nur in der eschatologische Erhöhung zu Richtern, sondern auch in der Verleihung dessen, was der Jüngling eben nicht erlangt, das ewige Leben (19,29). Die Verbindung zwischen Besitzaufgabe und Nachfolge wird hier in einem Parallelismus noch unterstrichen: ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι (19,27) und πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγρούς ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός μου (19,29) ergänzen und erklären sich gegenseitig. Was für die von Jesus selbst berufenen Jünger gilt, trifft auch auf jeden zu, der wegen Jesus Besitz und Familie verlässt.

Die Aufgabe von Haus und Acker rahmt zudem drei Paare von Familienmitgliedern. Dies suggeriert, dass die Aufgabe von Besitz zwar durchaus konkret gemeint ist, dass sie allerdings auch über sich hinausweist. Dazu passt auch, dass es durchaus Hinweise auf wohlhabende Jünger Jesu gibt.<sup>53</sup> Auch in 10,10 wird nicht nur Geld erwähnt, sondern neben zusätzlicher Kleidung ist auch ein Wanderstab zurückzulassen; dies ist eine ungewöhnliche Anweisung, würde man doch einen Wanderstab bei wandernden Missionaren erwarten. Möglicherweise ist dies ein Hinweis auf anbefohlene Gewaltlosigkeit, wurde doch solch ein ῥάβδον durchaus auch als Waffe benutzt.<sup>54</sup>

Die beiden ekklesiologischen Diskurse Mt 10 und 18 ergänzen sich nicht nur in ihrer Beschreibung einer Gruppe, die sich auf Mission begibt, sich aber auch nach innen entwickeln muss.<sup>55</sup> Sie ergänzen sich auch in der Beschreibung dessen, was die Jünger in der Nachfolge Jesu benötigen. Während in 10,9–10 die Jünger Geld und materielle Sicherheit aufgeben müssen, um das Himmelreich zu verkündigen, so formuliert 18,3–4 eine andere Art der Selbstaufgabe: Mit γένησθε ὡς τὰ παιδία und ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο<sup>56</sup> beschreibt der Text die Voraussetzung für das Eingehen in das Himmelreich in einer Formulierung (εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν), die stark an das Eingehen in das Leben (εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, 19,17) und das Reich (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, 19,24) erinnert. Dies bedeutet nun, dass die

52 Cassian, *Conf.* 3,10.

53 So beispielsweise der redaktionelle Hinweis auf Gold in 10,9, oder die Beschreibung von Joseph von Arimatäa als wohlhabend (27,57).

54 Vgl. *Luz*, Matthäus, 2:96, wo auch eine Verbindung zu 5,39 gezogen wird.

55 Vgl. die überzeugenden Argumente bei *U. Luz*, Die Jüngerrede des Matthäus als Anfrage an die Ekklesiologie, oder: Exegetische Prolegomena zu einer dynamischen Ekklesiologie: *K. Kertelge – T. Holtz – C.-P. März* (Hg.), Christus bezeugen [FS Wolfgang Trilling] (Leipzig 1989), 84–101.

56 Letztere Phrase ist redaktionell, jedoch möglicherweise aus einem Q-Logion entstanden, das Mt 23,12 zugrunde liegen könnte; vgl. *Davies – Allison*, Matthew, 2:759.

Aufgabe des Reichtums zwar eine Bedingung der Nachfolge ist, dass sie aber auch ein Symbol für eine weitergehende Entäußerung ist, die das Evangelium mit *ταπεινώσει ἑαυτὸν* umschreibt. Dabei bildet die Frage, wer im Himmelreich der Größte (*μείζων*) sei (18,1), den Ausgangspunkt der Aufforderung zur Selbsterniedrigung.

Die Aufforderung zur Selbsterniedrigung bringt zusätzlich noch eine weitere Nuance mit sich. Die Ausgangsfrage der Jünger formuliert mit *τίς ἄρα μείζων ἐστίν* (18,1) eine Frage nach einem statischen Zustand im Himmelreich. In der Antwort Jesu wird diese Frage zunächst ignoriert und mit drei dynamischen Verben (*στραφήτε καὶ γένησθε ... εἰσέλθητε*, 18,3) anders akzentuiert. Die Metapher wechselt von einem statischen Bild des Himmelreiches zu einem dynamischen Umkehren, anders werden und hineingehen in das Himmelreich. Damit suggeriert die Antwort Jesu, dass das Himmelreich etwas ist, was aktiv verfolgt werden muss. Genau diese Dynamik impliziert auch das Verb *ταπεινώω*. Man ist nicht groß oder klein im Himmelreich, sondern man begibt sich auf einen Weg der Umkehr und Selbsterniedrigung, um tatsächlich groß (18,4) zu werden. Hier erst schließt der Text den Kreis zur ursprünglichen Frage.

Doch beschränkt sich die Frage nach der Größe und der Selbsterniedrigung nicht auf ein wie immer geartetes eschatologisches Eingehen in das Himmelreich. Offensichtlich hat sie für das Evangelium auch ganz konkrete und praktische Konsequenzen. Dies wird durch die Frage nach einer Hierarchie in der Gemeinde verdeutlicht. Eine solche Hierarchie entsteht, wenn es Jünger gibt, die sich Rabbi, Vater oder Lehrer nennen lassen (23,8–10). Doch solche, die groß (*μείζων*) sein wollen, müssen zu Dienern werden (23,11), und solche, die sich selbst über andere erheben, werden erniedrigt (*ταπεινωθήσεται*), während diejenigen, die sich selbst erniedrigen (*ταπεινώσει*) zu wahrer Größe aufsteigen (23,12).

Was aber ist mit *ταπεινώω* tatsächlich gemeint? Das Verb taucht im Zusammenhang mit der Frage nach dem »Groß-Sein« in 18,1–5 oder 23,8–12 auf. In seiner Umkehr ist es auch zu beziehen auf 25,40.45, wo der Menschensohn sich mit den *ἐλάχιστοι* identifiziert. Daher ist die Aufforderung zur Selbsterniedrigung ein Ruf, sozialen Status und Macht aufzugeben.<sup>57</sup> Dies bedeutet schließlich, dass das Matthäusevangelium eine Gemeinde vorschlägt, die sozial und politisch egalitär strukturiert ist. Dies wird dadurch erreicht, dass Mitglieder ihren eigenen Status erniedrigen, ohne den Status anderer abzuwerten. Daher oszilliert das Evangelium auch

57 Vgl. Luz, Matthäus, 3:14–15. Siehe auch J. Dewey, »Let them renounce themselves and take up their cross« A feminist reading of Mark 8:34 in Mark's social and narrative world: BTB 34 (2004), 98–104. Dewey argumentiert anhand des Markusevangeliums, jedoch rückt m. E. das Matthäusevangelium dies noch stärker in der Vordergrund.

zwischen der Forderung, sich selbst zu erniedrigen, und auf der anderen Seite sich in besonderer Weise um die Kleinen zu kümmern.<sup>58</sup>

Diese Ambivalenz findet sich im Logion von der Aufnahme eines Kindes wie der Aufnahme Jesu selbst (18,5). Oft wird dieser Vers als im Kontext unlogisch betrachtet.<sup>59</sup> Doch mit τοιοῦτο wird ausdrücklich auf 18,2 Bezug genommen. Für Matthäus scheint also 18,5 ein Beispiel dafür gewesen zu sein, wie Nachfolge durch Selbsterniedrigung verwirklicht wird: Wie ein Kind wird man in der Sorge für eines der Kinder, denen letztendlich das Himmelreich gehört (19,13–15). Und genau diese Haltung liegt auch dem großen Gericht (25,31–46) zugrunde, in dem solche Barmherzigkeit gegenüber den Geringsten sich erweist als Barmherzigkeit gegenüber Jesus selbst. Die Geschichte vom reichen Jüngling nun verbindet diese beiden Aspekte der ταπεινώσις: Nicht nur soll der Jüngling seinen Reichtum aufgeben, er soll ihn auch an die Armen verteilen.

Jüngerschaft im Matthäusevangelium ist somit ein Weg in das Himmelreich, den man mit Selbsterniedrigung und Sorge für die sozial Schwachen geht. Die Aufgabe des eigenen Besitzes ist konkreter und notwendiger Ausdruck, aber nur Teil dieser Haltung. Dies wird am Ende von Mt 18 in den Instruktionen zur Vergebung in der Gemeinde deutlich. Wenn Petrus nach der Häufigkeit der Vergebung fragt, antwortet der Jesus mit einem nur von Matthäus überlieferten Gleichnis, in dem wiederum Geld im Mittelpunkt steht (18,21–35).<sup>60</sup> Der Text verbindet also in diesem Gleichnis Vergebung als ein Beispiel von ταπεινώω mit dem durchgängigen Thema der Aufgabe eigener Besitztümer. Besonders deutlich wird dies im Schluss des Gleichnisses, wo das Evangelium die Parallele zwischen dem Schuldenerlass und der Vergebung durch den himmlischen Vater zieht (18,35).

Offen bleibt noch, warum das Evangelium Jüngerschaft in dieser Weise zeichnet. Warum bedeutet der Anruf »Komm folge mir nach!«, dass die Jünger ihren Besitz verlassen müssen, dass sie wie Kinder werden und sich selbst erniedrigen sollen? Antworten auf diese Fragen finden sich im

58 Man mag dies als eine Verneinung dessen sehen, was manche Forscher »dyadic personality« nennen; vgl. *B. J. Malina – J. H. Neyrey*, Honor and shame in Luke-Acts: Pivotal values of the mediterranean world; *J. H. Neyrey* (Hg.), *The social world of Luke-Acts. Models for interpretation* (Peabody 1991).

59 Für eine Diskussion verschiedener Lösungsvorschläge siehe *Nolland*, *Matthew*, 773. Die häufigste Lösung des beobachteten Widerspruchs ist traditionskritisch, indem 18,3–4 als Einschub verstanden wird; siehe *R. H. Gundry*, *Matthew. A commentary on his handbook for a mixed church under persecution* (Grand Rapids 1994), 361. Doch der Appell an die Traditionsgeschichte verschiebt das Problem nur, löst es aber nicht.

60 Das Gleichnis ist mathäisches Sondergut, wird aber manchmal als ein Gleichnis des historischen Jesus interpretiert; vgl. *C. Dietzfelbinger*, Das Gleichnis von der erlassenen Schuld; *EvT* 32 (1972), 437–451; *J. Gnllka*, Das Matthäusevangelium, *HthK.NT* I,1–2 (Freiburg 1986), II,148. Allerdings enthält das Gleichnis auch eine ganze Reihe mathäischer Eigenarten; siehe *Gundry*, *Matthew*, 371–372.

gesamten Evangelium, doch die beiden ekklesiologischen Reden in Mt 10 und 18 sind besonders relevante Beispiele.

In Mt 10 ist die Aufgabe von eigenem Besitz ganz in den Dienst einer Mission gestellt, die sich an die verlorenen Schafe des Hauses Israel richtet (10,5–6). Der Inhalt dieser Mission findet sich in fünf aufeinanderfolgenden Imperativen: κηρύσσετε – θεραπεύετε – ἐγείρετε – καθαρίζετε – ἐκβάλλετε (10,7–8). Diese Imperative sind eine Zusammenfassung von Jesu Wirken. Er predigte das Evangelium (4,17), er heilte (8,17), er brachte Tote zum Leben (9,18–26), er machte rein (8,1–4) und er trieb Dämonen aus (8,28–34). Was Jesus im bisherigen Verlauf des Evangeliums getan hat, das sollen nun die Jünger nachahmen.<sup>61</sup> Die Jünger sollen also gewissermaßen Jesu Taten wiederholen und ihn damit präsent machen. Während es nun gewiss genug Beispiele im Evangelium gibt, in denen die Jünger dieses Ideal verfehlen,<sup>62</sup> bleibt doch der Auftrag, dass die Jünger wie Jesus handeln sollen. Daher kann der matthäische Jesus auch später sagen, wo zwei oder drei Jünger in Jesu Namen versammelt sind, da ist er bei ihnen (18,20).

Die enge Identifikation der Jünger mit der Mission Jesu wird auch in 28,16–20 noch einmal betont. Der Auferstandene trägt seinen Jüngern nun auf, selber Jünger zu sammeln (μαθητεύσατε, 28,19) und sie im Namen des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes zu taufen. Die Taufe und die zugehörige Taufformel erinnert bewusst an die Taufe Jesu, der als Sohn vom Vater anerkannt wird und auf den der Heilige Geist hinabsteigt (3,16–17). Wie das öffentliche Wirken Jesu mit der Taufe beginnt, so auch die Aufnahme in die neue Gemeinde Jesu. Darüber hinaus sollen die Jünger auch all das lehren, was Jesus sie zu seinen Lebzeiten gelehrt hatte. Die Jünger treten somit in die Rolle Jesu als Lehrer der Gerechtigkeit (5,20). Dies macht auch deutlich, wie die Gegenwart Jesu bis zum Ende der Welt (28,20) zu verstehen ist. Indem die Jünger die Taten und Lehren Jesu treu vermitteln, vermitteln sie die Gegenwart Jesu selbst.<sup>63</sup>

In der Gemeinderede Mt 18 wird dieser Gedankengang noch verstärkt. Die Gemeinde wird hier pointiert bezeichnet als ἐκκλησία (18,17).

61 Festzuhalten ist, dass die matthäische Darstellung ein literarischer Kunstgriff ist; daher sind Diskussionen, ob Totenerweckungen tatsächlich in der matthäischen Gemeinde stattgefunden haben, auch irrelevant; gegen *Davies – Allison*, *Matthew*, 2:170

62 Beispiele sind: Petri Gang auf dem Wasser (14,28–30), oder Petrus, der gleichzeitig Fels und Satan ist (16,18–23), oder Jünger, die gleichzeitig glauben und zweifeln (28,17).

63 Gegen *P. J. Hartin*, *Ethics in the letter of James, the gospel of Matthew, and the Didache: Their place in early Christian literature: H. van de Sandt – J. K. Zangenberg* (Hg.), *Matthew, James, and Didache. Three related documents in their Jewish and Christian settings* (Society of Biblical Literature 2008), 303. Hartin appelliert an 5,48 um zu argumentieren, dass die Jünger nicht Jesus sondern Gott imitieren und präsent machen sollen. Grundsätzlich dürfte Hartin nicht ganz Unrecht haben, allerdings muss auch in Betracht gezogen werden, dass Gottes Gegenwart durch Jesus vermittelt ist (1,25). Es lässt sich also kein Gegensatz konstruieren.



Umgangssprachlich kann dieses Wort eine Gruppe oder auch Versammlung bezeichnen, die sich zu einem gemeinsamen Ziel zusammengefunden hat.<sup>64</sup> Doch weitaus häufiger bezeichnet ἐκκλησία die zum Zweck der Gesetzgebung versammelte Bürgerschaft.<sup>65</sup> Diese ἐκκλησία ist also weit mehr als eine lose Sammlung von Jüngern oder Christuskgläubigen. Sie konstituiert sich durch eine Art eigene Gerichtsbarkeit (18,15–17). Ihr wesentliches Erkennungsmerkmal ist die Gegenwart Gottes und Jesu, die im gemeinsamen Tun und Wollen der Jünger Realität wird. Die übereinstimmende Bitte der Jünger findet ihre Erfüllung durch den himmlischen Vater (18,19). Das Zusammenkommen im Namen Jesu ist die Präsenz Jesu unter den Jüngern (18,20).

### Schluss

Im Kontext des Neuen Testaments bietet die Ethik des Matthäusevangeliums wenig Überraschungen. Die Betonung der Selbstverleugnung als Weg der Jesunachfolge wird im synoptischen Logion von der Kreuzesnachfolge zusammengefasst: »Wenn jemand mir nachkommen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir nach« (Mk 8,34 || Mt 16,24 || Lk 9,23).<sup>66</sup> Die Verbindung zwischen selbstgewählter Demut und Jüngerschaft wird eines der frühesten Merkmale christlicher Ethik gewesen sein, wahrscheinlich vom Schicksal Jesu selbst angeregt.<sup>67</sup> Die matthäische Verbindung zwischen Selbsterniedrigung und der Sorge für die sozial Marginalisierten findet ebenfalls neutestamentliche Parallelen, vielleicht besonders stark ausgeprägt im Jakobusbrief und im lukanischen Doppelwerk. Möglicherweise spiegelt dieses matthäische Interesse auch

64 In der LXX wären 1 Kön 19,20; 1 Makk 3,13, Sir 26,5 zu nennen. Gelegentlich findet man diese Bezeichnung auch für Klubs oder auch Geschäftsversammlungen von Assoziationen; vgl. J. S. Kloppenborg, Edwin Hatch, churches and collegia: B. H. McLean (Hg.), Origins and method (Sheffield 1993), 212–238; R. S. Ascough, Paul's Macedonian associations. The social context of Philippians and 1 Thessalonians, WUNT 2/161 (Tübingen 2003), 74.

65 H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones – R. McKenzie, A Greek-English lexicon. With a revised supplement, (Oxford 1996), 509. Dabei ist zu beachten, dass der Terminus zur Zeit der Abfassung des Evangeliums zwar als Begriff noch kursierte, dass die Römer allerdings die mit dem Begriff verbundene politische Autorität der klassischen Selbstverwaltung einer πόλις weitgehend abgeschafft hatten. Zu überlegen ist also, ob der Begriff vielleicht auch ein subversiver Seitenhieb gegen römische Autoritäten darstellt, wenn in der christlichen Gemeinde plötzlich eine Gerichtsbarkeit praktiziert wird (18,15–17, was in den Städten nicht mehr möglich ist; vgl. M. Ebner, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen: Das Urchristentum in seiner Umwelt I, GNT (Göttingen 2012), 86–88.

66 Lukas fügt lediglich »jeden Tag« hinzu.

67 Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1: Von Jesus zur Urkirche, HThK.NT Sup 1 (Freiburg 1986), 42–67; G. Theißen, Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution: NTS 35 (1989), 343–360.

eine Gemeinde wieder, in der Reichtum und Armut zur Gemeinderealität gehörten.

Die matthäische Überraschung liegt in der Rückführung christlichen Handelns auf das Gesetz und die Propheten. Besonders in den Antithesen geht Matthäus einen äußerst kreativen Weg, indem er auf der einen Seite das Gesetz zum unwiderrufflich gültigen Ausgangspunkt macht, auf der anderen Seite dann aber teilweise auch Lehrsätze entwickelt, die von der Grundlage doch weit entfernt sind. Matthäus tut dies, um die Kontinuität zwischen Torafrömmigkeit und messianischem Jesusglauben aufzuzeigen.

Es ist an genau diesem Punkt, dass Matthäus den wohl einflussreichsten Beitrag zur frühchristlichen Herausbildung einer Ethik liefert. Das Evangelium behauptet nicht nur eine Kontinuität zwischen Judentum und einem langsam sich formierenden Christentum. Dies ist ja auch von Paulus bekannt, der die heidenchristlichen Gemeinden immer wieder daran erinnert, dass sie die Erben der abrahamischen Verheißungen sind. Matthäus jedoch behauptet diese Kontinuität auch durch die Charakterisierung christlichen Handelns als in der Tora begründet und sie erfüllend.

Das erste Evangelium stellt nicht einfach eine weit verbreitete, christliche Ethik einer Jesusnachfolge als Weg der Selbstverleugnung neben die Behauptung einer perfekten Kontinuität mit der Tora. Es arbeitet diese Kontinuität in den Antithesen heraus. Das Gesetz spielt eine herausragende Rolle als das Fundament christlichen Handelns. Die Entfaltung dieses Fundaments in eine größerer Gerechtigkeit wird mit christologischer Autorität untermauert. Wenn Matthäus die Phrase »Ihr habt gehört, wie den Alten gesagt worden ist (ἐρρέθη)...« durch die Aussage »ich sage euch ...« ergänzt, ist dies die vielleicht überraschendste Wendung der Antithesen. Schon vor Kapitel 5 hat das Evangelium gezeigt, dass Jesus der messianische Gottessohn ist, gekommen, um sein Volk von seinen Sünden zu erlösen und Gott als gegenwärtig zu offenbaren. Jesus legt keine Interpretation des Gesetzes vor, die sich ähnlich einer pharisäischen Interpretation der Diskussion der Zeitgenossen aussetzen müsste. Auch tritt er nicht auf wie ein neuer Mose.<sup>68</sup> Jesus erfüllt das Gesetz und die Propheten, indem er Implikationen und Möglichkeiten des den Vorfahren während ihrer Wüstenwanderungen gegebenen Gesetzes erschließt. Wie Gott auf dem Sinai zu Moses und den Israeliten sprach, so spricht der Sohn Gottes auf dem Berg der Seligpreisungen zu den Jüngern und setzt die alte Offenbarung fort.<sup>69</sup> Damit ist die matthäische Ethik jedoch nicht nur an das Gesetz, son-

68 Gegen *D. C. Allison*, *The new Moses. A Matthean typology* (Minneapolis 1993).

69 Vgl. *F. J. Matera*, *The Sermon on the mount: the perfect measure of the Christian life* (Collegeville 2013), 51–52. ἐρρέθη ist als *passivum divinum* zu verstehen. Damit wird die Parallelität zwischen göttlicher und jesuanischer Offenbarung schon in der Formulierung der Antithesen deutlich.

dem auch an die Person Jesu gebunden. Die bessere Gerechtigkeit fordert nicht nur Gesetzestreue, sondern auch Jüngerschaft.

### Summary

What are the foundations for moral teaching in the Gospel of Matthew? This article argues that Matthew tries to found the ethics of the Gospel not only on the question of discipleship, but that he sees Christian moral action firmly rooted within the traditions of the Jewish Law. Particularly the Antitheses of the Sermon on the Mount are interpreted as evidence for Matthew's attempt to formulate a Christian code of behavior on the basis of the Law. In this Matthew follows a pattern of thought that is evident in his treatment of the Gentile mission as well.