

## 1. Kommentare

- Albright, W.F. / Mann, C.S., Matthew, AncB 26, Garden City/N.Y. 1971.
- Allen, W.C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew, ICC, Edinburgh <sup>3</sup>1912.
- Betz, H.D., The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49), Hermeneia, Minneapolis 1995.
- Davies, W.D. / Allison, D.C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew, 3 Bde., ICC, Edinburgh 1988, 1991, 1997.
- Frankemölle, H., Matthäus-Kommentar, 2 Bde., Düsseldorf <sup>2</sup>1999, 1997.
- Gnilka, J., Das Matthäusevangelium, 2 Bde., HThK 1/1.2, Freiburg u.a. <sup>3</sup>1993, 1992.
- Grundmann, W., Das Evangelium nach Matthäus, ThHK 1, Berlin <sup>6</sup>1986.
- Gundry, R.H., Matthew. A Commentary on Handbook for a Mixed Church under Persecution. Grand Rapids/Mich. <sup>2</sup>1994.
- Hagner, D.A., Matthew, WBC 33A/B, Dallas/Texas 1993/1995.
- Klostermann, E., Das Matthäusevangelium, HNT 4, Tübingen <sup>2</sup>1927.
- Lohmeyer, E. / (Schmauch, H.W.), Das Evangelium des Matthäus, KEK Sbd., Göttingen <sup>4</sup>1967.
- Luck, U., Das Evangelium nach Matthäus, ZBK 1, Zürich 1993.
- Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1-4, Neukirchen u.a. <sup>2</sup>2002, <sup>2</sup>1997, 1997, 2002 (s. Literaturverz.!).
- Reuss, J., Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben, TU 61, Berlin 1957.
- Sand, A., Das Evangelium nach Matthäus, RNT, Regensburg 1986.
- Schlatter, A., Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, Suttgart <sup>6</sup>1963.
- Schnackenburg, R., Matthäusevangelium, 2 Bde. NEB, Würzburg <sup>2</sup>1991, <sup>2</sup>1994.
- Schniewind, J., Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen <sup>4</sup>1950.
- Schweizer, E., Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen <sup>16</sup>1986.
- Strecker, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen <sup>2</sup>1985.
- Wiefel, W., Das Evangelium nach Matthäus, ThHK 1, Leipzig 1998.
- Zahn, T., Das Evangelium des Matthäus, Nachdr. d. Aufl. v. 1922, Wuppertal 1984.

## 2. Sonstige Literatur zum Matthäusevangelium

- Barth, G., Art. Bergpredigt I, TRE 5, 1980, 603-618.
- Barth, G., Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: G. Bornkamm u.a., Überlieferung, 54ff.
- Betz, H.D., Studien zur Bergpredigt, Tübingen 1985.
- Bornkamm, G. / Barth, G. / Held, H.J., Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen <sup>6</sup>1970.
- Broer, I., Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus, SBS 98, Stuttgart 1980.
- Burchard, C., Versuch das Thema der Bergpredigt zu finden, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, FS H. Conzelmann, hg. v. G. Strecker, Tübingen 1975, 409-432.
- Dietzfelbinger, C., Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus, ZNW 70, 1979, 1-15.
- Deines, R., Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, WUNT 177 Tübingen 2004
- Eckstein, H.-J., Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, Münster u.a. <sup>2</sup>2007., 101-121 (= Jesus Christus als die Mitte der Schrift, C. Landmesser u.a. (s.u.), 379-403).
- Eckstein, H.-J., Die ‚bessere Gerechtigkeit‘ nach dem Matthäusevangelium, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben [s.o.] 122-142 (=ThBeitr 32 (2001), 298-315.
- Eckstein, H.-J., Gerechtigkeit erhöht ein Volk. Von dem realistischen Ideal der Beziehung, in: ders., Wenn die Liebe zum Leben wird. Zur Beziehungsgewissheit, Grundlagen des Glaubens 3, Holzgerlingen 2010, 123-170.
- Frankemölle, H., Jahwe-Bund und Kirche Christi, NTA 10, Münster <sup>2</sup>1984.
- Hofius, O., Nächstenliebe und Feindeshass. Erwägungen zu Mt 5,43, in: J.J. Degenhardt (Hg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. Festschrift für O.B. Knoch zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1991, 102-109.

- Hummel, R., Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge im Matthäusevangelium, BEvTh 33, München 1966.
- Jeremias, J., Die Bergpredigt, in: Ders., Jesus und seine Botschaft, Stuttgart <sup>2</sup>1981, 41-62.
- Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu, 8. Aufl., Göttingen 1970.
- Landmesser, C./Eckstein, H.-J./Lichtenberger, H. (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, BZNW 86, Berlin 1997.
- Landmesser, C., Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9-13, WUNT 133, Tübingen 2001.
- Lange, J. (Hg.), Das Matthäus-Evangelium, WDF 525, Darmstadt 1980.
- Luz, U., Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen 1993.
- Przybylski, B., Righteousness in Matthew and his World of Thought, MSSNTS 41, Cambridge 1980.
- Roloff, J., Die Kirche im Neuen Testament, NTD.GNT 10, Göttingen 1993, 144-168.
- Sand, A., Das Matthäus-Evangelium, EdF 275, Darmstadt 1991 (s. Literaturverz.!).
- Schenke, L. (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium, FS W. Pesch, SBS, Stuttgart 1988.
- Schrage, W., Ethik des Neuen Testaments, NTD.GNT 4, Göttingen <sup>5</sup>1989, 146-156.
- Schweizer, E., Matthäus und seine Gemeinde, SBS 71, Stuttgart 1974.
- Stendahl, K., The School of St. Matthew, Philadelphia <sup>2</sup>1968.
- Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82, Göttingen <sup>3</sup>1971.
- Theißen, G., Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, 2. Aufl., Tübingen 1983, 160-197.
- Trilling, W., Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, StANT 10, München <sup>3</sup>1967.
- Walker, R., Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, FRLANT 91, Göttingen 1967.
- Weder, H., Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich <sup>3</sup>1994.
- Wong, K.C., Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium, NTOA 22, Göttingen u.a. 1992.
- Wrege, H.-T., Das Sondergut des Matthäusevangeliums, ZWKB, Zürich 1991.
- Wrege, H.-T., Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, WUNT 9, Tübingen 1968.
- S. zusätzlich die entsprechenden Abschnitte in den **Theologien** bzw. Theologiegeschichten des NT von K. Berger, R. Bultmann, H. Conzelmann, L. Goppelt, H. Hübner, J. Jeremias, W.G Kümmel, E. Lohse, G. Strecker, P. Stuhlmacher, G. Theißen.
- Zu den Einleitungsfragen s. auch die **Einleitungen** von D.Guthrie, W.G. Kümmel, E. Lohse, H.M. Schenke/K.M.Fischer, Ph. Vielhauer, U. Schnelle u.a.

### **Zum Übersetzen s. Wörterbücher**

- Bauer, W. / Aland, K. u. B., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., neu bearb. Aufl., Berlin 1988 (Bauer-Aland).
- Lampe, G.W.H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.
- Liddell, H.G. / Scott, R., A Greek-English Lexicon, Nachdr. d. 1940 vervollständigten 9. Aufl., Oxford 1977.
- Rehkopf, F., Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989.

### **Grammatiken**

- Blaß, F. / Debrunner, A./ Rehkopf, F., Grammatik des ntl. Griechisch, 17. Aufl., Göttingen 1990 (BDR).
- Hoffmann, E.G. / von Siebenthal, H., Griechische Grammatik zum Neuen Testament, 2. Aufl., Riehen (CH) 1990.
- Moulton, J.H., A Grammar of the New Testament Greek, Bd. IV von N. Turner, Edinburgh 1906-1963 (Nachdr.).
- Radermacher, L., Neutestamentliche Grammatik, HNT 1, 2. Aufl., Tübingen 1925.
- Steyer, G., Formenlehre des neutestamentlichen Griechisch, 5. Aufl., Gütersloh 1982.
- Satzlehre des neutestamentlichen Griechisch, 3. Aufl., Gütersloh, 1979.
- Zerwick, M., Biblical Greek. Illustrated by Examples, Rome 1963.

### **„Unlautere“ Hilfsmittel**

- Analyse des griechischen Neuen Testaments, hg. v. P. Guillemette, Stuttgart 1988.
- The Analytical Greek Lexicon, o.Vf., Bagster & Sons, London 1975 (Nachdr.).
- Haubeck, W. / von Siebenthal, H., Neuer sprachlicher Schlüssel zum NT, 2 Bde., Gießen 1997/1994.
- Rienecker, F., Sprachlicher Schlüssel zum griech. NT nach der Ausg. v. E. Nestle [!], 19. Aufl., Gießen 1992.
- Zerwick, M. / Grosvenor, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament [nach dem Text des GNT<sup>3</sup>], 3. Aufl., Rom 1988 [s. dazu die Grammatik von Zerwick].

► **Gerechtigkeit** – δικαιοσύνη – hebr. צְדָקָה (*sedākā*): **Mt 3,15; 5,6.10; 5,20; 6,[1.]33; 21,32** (Mt 7x; Mk 0x, Lk 1,75 1x) (+ 17 Belege für das Adjektiv δίκαιος, ‚gerecht‘ bzw. substantivisch ‚Gerechter‘: Mt 1,19; 5,45; 9,13; 10,41(3x); 13,17.43.49; 20,4; 23,28.29.35(2x); 25,37.46; 27,19).

**Mt 5,20:** Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλείον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

**Mt 6,33:** ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.

- als das der *personalen Beziehung* entsprechende menschliche Verhalten,
- das dem *Willen des himmlischen Vaters* entsprechende Verhalten,
- das der *Weisung Jesu Christi* entsprechende Verhalten.

### ► Unrecht

**Gen 4,23f** (1:77)

ἑπτὰκις – ἑβδομηκοντάκις ἑπτά

### Recht

**Ex 21,23ff** (1:1)

### Barmherzigkeit / Bessere Gerechtigkeit

**Mt 18,21f** (1:77) Das Recht in Richtung Barmherzigkeit verlassen!  
οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτὰκις ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.

**Hosea 6,6:** ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, Mt 9,13a; 12,7; 23,23;

**Mt 18,21-35** (σπλαγχνισθεῖς, V. 27; κἀγὼ σὲ ἠλέησα, V. 33);

**Mt 20,1-16:** ἢ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ἐστίν ὅτι ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι;

Das Verb **σπλαγχνίζεσθαι** in der Bedeutung „sich erbarmen“, „Mitleid empfinden“ verwendet Matthäus sonst zur Bezeichnung des Erbarmens Jesu mit dem durch Krankheit und Leiden gezeichneten Volk, das ‚wie Schafe ohne Hirten‘ ermattet und hilflos ist (Mt 9,36 par. Mk 6,34; in deutlicher Aufnahme von Hes 34); dessen nimmt er sich verkündigend und heilend an (**Mt 9,35** red., so auch 14,14). Im Anschluss an Mk 6,34 und 8,2 werden die beiden Speisungen in **Mt 14,14** und **15,32** (σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον) ausdrücklich mit dem Erbarmen Jesu begründet sowie in **Mt 20,34** (diff. Mk 10,52) die Blindenheilungen bei Jericho.

► **Heiden:** Mt 1,3.5f; 2,1-12; 4,15.16 (Jes 8,23; 9,1); 8,5-10+11f; 10,5f (negativ; 10,17f aber vorausgesetzt); 12,17-21 (Jes 42,1-4); 13,38 („die Welt“) 15,24 (negativ, aber s. V.28); 22,9f; 28,18-20.

**Mt 10,5f** (negativ): εἰς ὁδὸν ἔθνων μὴ ἀπέλθῃτε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε· <sup>6</sup> πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ.

**Mt 15,24** (negativ): οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ

(s. aber V.28: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γεννηθήτω σοι ὡς θέλεις).

**Mt 28,18-20** (endgültig positiv): ἐδόθη μοι πάσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς. <sup>19</sup> πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, <sup>20</sup> διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (vgl. **Mk 13,10** εἰς πάντα τὰ ἔθνη).

S. zum Wechsel die Gerichtsaussagen gegenüber dem ablehnenden Israel: Mt 8,11f.; 21,41.43; 22,7ff; 27,25.

► **Verkündigung des „Evangeliums von der Königsherrschaft“** (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας)“ **Mt 4,23; 9,35; 24,14**; vgl. Mt 11,5; 26,13. Zu „Evangelium verkündigen“ s. bei Markus s. Mk 1,14; 13,10; 14,9.

► **„Machet zu Jüngern“** (μαθητεύσατε) Mt 28,19; „zum Jünger machen“, „belehren“ (μαθητεύω) ist mt. **Vorzugswort:** **13,52** (τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν); **27,57** (τῷ Ἰησοῦ); **Mt 28,19** (absolut); vgl. im NT nur noch Apg 14,21 (in Derbe).

► **Das Gesetzesverständnis:** **Mt 5,17-20; 21-48; 7,12; 9,13; 12,7; 19,3-9; 22,24-40; 23,1-36** (spez. **23,23**)

**Mt 7,12:** Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γὰρ ἐστίν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

**Mt 22,40:** ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.

**Mt 23,23:** Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἥδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα [δὲ] ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι.

? Wem widerspricht Jesus in den ‚Antithesen‘ 5,21-48 mit seinem entschiedenen **„ich aber sage euch“** – ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (Mt 5,22.28.32.34.39.44)?

1. Der **pharisäischen ‚Überlieferung‘** (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων)? – Dies ausdrücklich **Mt 15,1ff**; vgl. **Mt 5,20; 6,1ff**; 12,1ff.22ff.; 15,1ff.; 19,1ff.; 23,1ff.

2. Ist das „es ist gesagt“ (ἔρρέθη, Mt 5,21.27.31. 33.38.43)) als *passivum divinum* zu bestimmen und **auf Gott selbst** zu beziehen? – Dies ist bei Mt ausgeschlossen (s. Mt 7,21; 12,50: „der Wille meines Vaters im Himmel“; Mt 19,4-8 Gottes ursprünglicher Wille als Schöpfer; Jesus lehrt und handelt im Namen seines himmlischen Vaters: Mt 7,21; 10,32f.; 11,25ff.; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34; 26,29.39.42.53 [24,36; 28,19]))

3. Widerspricht Jesus im Hinblick auf Gottes ursprünglichen Schöpferwillen und auf seine Barmherzigkeit im Zweifelsfall sogar **Worten des Mose**? – Dies wird beim Scheidungsgebot in **Mt 19,1-9** ausdrücklich vorausgesetzt („um eures Herzens Härte willen“, 19,8)! Faktisch hält die Mt Gemeinde mit ihrer universalen Heidenmission ohne Beschneidung (Mt 28,18-20), ihrer Relativierung der Speisegebote (Mt 15,11) und der Nachordnung des Sabbatgebots gegenüber der Forderung nach Barmherzigkeit (Mt 12,1-8) zentrale Forderungen des Ritualgesetzes nicht!

► **„Kleinglaube“ der Jünger (ὀλιγοπιστία\*/ὀλιγόπιστος):** Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20\*

► **Petrus - Jünger – Gemeinde**

Mt 13,24-30.36-43; 13,51f; 14,28-32; 16,12 (diff Mk 8,21!); 16,17-19; 17,1ff (diff Mk); 17,13; 18,1-35; 23,8-11 – vgl. „Sturmstillung“ (Mt 8,23-27 par Mk 4,35-41) nach den „Nachfolgeworten“ (Mt 8,18-22)

Das **Verleugern** des Menschensohns: Mt 10,33 – Mt 26,69-75 – Mt 28,10 / Ps 22,23

► **Christus** – [ὁ] Χριστός: Mt 1,16f.; 2,4; 11,2; 16,16.20; 23,10; 26,63 (vgl. 24,5.23; 26,68; 27,17.22); Jesus Christus – Ἰησοῦς Χριστός als Name: 1,1.18

► **Sohn Gottes** – (ὁ) υἱὸς τοῦ θεοῦ u.ä.: 2,15; 3,17; 4,3.6; 8,29; 14,33; 16,16; 17,5; 26,63; 27,40.43.54; ὁ υἱός absolut: 11,27 (2x); 24,36; 28,19; vgl. noch 21,27f.; 22,2

► **Sohn Davids** – υἱὸς Δαυΐδ: **Mt 1,1**; 9,27; 12,23; 15,22; 20,29.31 (par Mk 10,47f); 21,9; 21,15 (vgl. 22,42.45)

► **Reflexionszitate** (Erfüllungszitate, „...auf daß erfüllt würde...“)

- |     |         |                                                       |
|-----|---------|-------------------------------------------------------|
| 1.  | 1,22f   | Jes 7,14                                              |
| 2.  | 2,15    | Hos 11,1                                              |
| 3.  | 2,17    | Jer 31,15                                             |
| 4.  | 2,23    | Jes 11,1? (hebr. nē-šær) oder Ri 13,5.7 (hebr. nāzīr) |
| 5.  | 4,14    | Jes 8,23; 9,1                                         |
| 6.  | 8,17    | Jes 53,4                                              |
| 7.  | 12,17ff | Jes 42,1-4                                            |
| 8.  | 13,35   | Ps 78,2                                               |
| 9.  | 21,4    | Sach 9,9                                              |
| 10. | 27,9    | Jer 32,9; Sach 11,12f                                 |

(vgl. noch 2,5f      Mi 5,1)

S. für AT: Die „**Gottesknechtlieder**“: 1.) Jes 42,1-4; 2.) 49,1-6; 3.) Jes 50,4-9; 4.) Jes 52,13 – 53,12

**Sondergutgleichnisse:** Vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30), Vom Schalksknecht (Mt 18,23-35); Von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16); Von den ungleichen Söhnen (21,28-31); Vom Gast ohne Festgewand (22,11-13, in Verbindung mit 22,1-10 par. Lk 14,16-24); Von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13); Vom Weltgericht (25,31-46); vgl. Vom Schatz im Acker (Mt 13,44); Von der kostbaren Perle (13,45f.). – Aus der Logienquelle vgl. Vom Haus auf dem Felsen (Mt 7,24 b-27 par. Lk 6,47-49); Vom verlorenen Schaf (Mt 18,12-14 par. Lk 15,4-7); Von den anvertrauten Zentnern (Mt 25,14-30 par. Lk 19,12-27) u.a.

► **Hauptgegner Jesu bei Matthäus:** Die **Pharisäer** (redaktionell): Mt 12,24.38; 21,45; 22,34f.41 bzw. – entsprechend den Verhältnissen nach 70 n.Chr. in schematischer Zuordnung – **„die Schriftgelehrten und die Pharisäer“** (οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι 5,20): Mt 12,38; 23,2.13ff.23.25.27.29; vgl. 15,1). S. zur Kritik an den Pharisäern vor allem **Mt 5,20; 15,1-20** (speziell V. 12-14) und Kap. **23**; vgl. Mt 6,1-18 (9,1-7); 12,1-14; 19,1-9

► **Gericht** durch den kommenden **Menschensohn:** **Mt 16,27**; vgl. 7,22f.; 13,30.41; 24,29-31; 25,31ff

► Stehende Wendungen für die drohende **Verwerfung:** „Hinausgeworfen werden in die äußere Finsternis“ ἐκβάλλειν εἰς τὸ σκοτὸς τὸ ἐξώτερον (Mt 8,12; 22,13; 25,30); „dort wird sein Heulen und Zähneknirschen“ ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; also sechsmal neben einmal bei Lukas [13,28]); vgl. zum **Strafgedanken** auch Mt 3,10; 5,22.29; 7,1.19.21; 10,15; 13,49f.; 18,34f.; 19,30; 23,33.35f. u.ö.

► Vom zu erwartenden **Lohn:** Mt 5,12.19.46; 6,1.2.5.16.19-21; 10,41f.; 18,1-5; 19,17.28f.; 20,16.23; 25,14ff.; neben Mk 9,41 und Lk 6,23 [Q]; 6,35 [Red.]

► **Kapernaum:** Mt 4,13; 8,5; 9,1; 11,23; 17,24.

► S. zum Ganzen: H.-J. Eckstein, Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben, BVB 5, 2. Aufl., Münster u.a. 2007 [2003], 101-121; H.-J. Eckstein, Die ‚bessere Gerechtigkeit‘ nach dem Matthäusevangelium, a.a.O., 122-142).

# MATTHÄUSEVANGELIUM

## Gegenüberstellung Markus -Matthäus

H.-J. Eckstein

<u>Diff</u>	<u>Markus</u>		<u>Matthäus</u>	<i>Wichtige Perikopen bei Mt aus dem ,Nicht-Markus-Stoff':</i>
	-		<u>1,1-25</u>	S Jesu Stammbaum, Jesu Geburt
	-		<u>2,1-23</u>	S Die Weisen, Flucht nach Ägypten, Kindermord, Rückkehr (Nazareth)
<hr/>				
<i>Diff 2</i>	<u>1,1-11</u>	Johannes der Täufer → Taufe Jesu	<u>3,1-17</u>	
	<u>1,12-20</u>	Versuchung Jesu → Berufung der ersten Jünger	<u>4,1-22</u>	
<hr/>				
	(vgl. Mk 1,39; 3,7f.13a; 6,55)		<u>4,23 - 5,2</u>	
			Einleitung	
			<b>5,3 - 7,29</b> ←	<i>Kap. 5-7 „... er lehrte“</i>
			<b>Bergpredigt</b>	<i>Schlüsselpers: Mt 4,23!</i>
<hr/>				
				<i>Kap. 8.9 „... und er heilte“</i>
	(Mk 1,22.29 – 6,13 wird von Mt nach thematischen Aspekten umgestellt: <b>Kap 8 - 13</b> )			
	<u>1,29-34.40-50;</u>	<u>Heilungen</u> und	<u>8,1-34</u>	Q Der Hauptmann von Kapernaum
	<u>4,35-5,20</u>	Stillung des Sturmes		Q Vom Ernst der Nachfolge
	<u>2,1-22 (!)</u>	<u>Heilungen</u> (+ Kontext: 2,13-22)	<u>9,1-38</u>	Heilungen zweier Blinder und eines stummen Besessenen (vgl. zum Zusammenhang: <b>Mt 11,1-5</b> )
	<u>5,21-43</u>			
	<u>3,13-19</u>	<u>Jünger</u> - Berufung und Aussendung,	<u>10,1-42</u>	Q Mahnung zum mutigen Bekennen
	<u>6,7-11</u>	Ankündigung von Verfolgungen		Q Anfeindung um Jesu willen
	(13,9-13)			
	---	---	<u>11,1-30</u>	Q Des <u>Täufers</u> Frage (vgl. Kap. 8.9) und Jesu Zeugnis über den <u>Täufer</u>
				Q <u>Wehe- und Jubelruf</u>
				S <u>'Heilandsruf'</u> ("Kommet her...")
	<u>2,23 - 3,12</u>	<u>Konflikte</u> : Streitgespräche-Sabbat	<u>12,1-50</u>	Q Von der Rückkehr d. bösen Geistes
	<u>3,22-35</u>	(+ Kontext: 3,7-12); Lästerung der Schriftgelehrten (+ Kontext: 3,31-35)		Q Das Zeichen des Jona
	<u>4,1-20.30-34</u>	<u>Gleichnisse</u> +	<u>13,1-58</u>	S Vom Unkraut unter dem Weizen + Deutung
	<u>6,1-6a</u>	Verwerfung in Nazareth		Q Vom Sauerteig
				S Vom Schatz im Acker, Perle und Fischnetz

(Da Mk 4,35 – 5,43 und Mk 6,6b-13 in den Zusammenhang der ‚Wunder‘ (Mt 8/9) und den der ‚Jüngeraussendung‘ (Mt 10) vorgezogen worden sind, hat Mt mit **Mk 6,1-6a** in **Mt 13,53ff** (Predigt in Nazareth) und **Mk 6,14ff** in **Mt 14,1** (Jesus im Urteil des Herodes) den Markusfaden wieder aufgenommen.)

	<u>Markus</u>		<u>Matthäus</u>	
	<u>6,14-56</u>	Herodes → Seewandel	<u>14,1-36</u>	S Der sinkende Petrus
<i>Diff 8</i>	<u>7,1 - 8,10</u>	Rein und unrein → Speisung der 4000	<u>15,1-39</u>	
	<u>8,11 - 9,11</u>	Zeichenforderung → Die Leidensnachfolge der Jünger	<u>16,1-28</u>	S Die Seligpreisung des Petrus
	<u>9,2-32</u>	Verklärung Jesu → II. Leidensankündigung	<u>17,1-27</u>	S Tempelsteuer
	<u>9,33-50</u>	Rangstreit → Mahnung zur Duldsamkeit	<u>18,1-35</u>	Q Vom verlorenen Schaf Q Gemeindezucht / Vergebung S Wo zwei oder drei... S Schalksknecht
<i>Diff 9</i>	<u>10,1-31</u>	Aufbruch nach Judäa → Vom Lohn der Nachfolge	<u>19,1-30</u>	S Eunuchen um des Himmelreiches willen
	<u>10,32-52</u>	III. Leidensankündigung - Bartimäus bzw. zwei Blinde	<u>20,1-34</u>	S Von den Arbeitern im Weinberg
<i>Diff 10</i>	<u>11,1 - 12,12</u>	Einzug nach Jerusalem → Von den bösen Weingärtnern	<u>21,1-46</u>	S Von den ungleichen Söhnen
	<u>12,13-37a</u>	Vom Zinsgroschen → Davids Sohn und Herr	<u>22,1-46</u>	Q Von der königlichen Hochzeit
	<u>12,37b-40</u>	Rede gegen die Schriftgelehrten	<u>23,1-39</u>	Q Gegen die Pharisäer
<i>Diff 11</i>	<u>13,1-37</u>	Synoptische Apokalypse	<u>24,1-51</u>	
	---	---	<u>25,1-46</u>	S Von den zehn Jungfrauen Q Von den anvertrauten Pfunden S Vom Weltgericht
<i>Diff 12</i>	<u>14,1-72</u>	Todesbeschluß → Verleugnung des Petrus	<u>26,1-75</u>	S Worte Jesu bei der Festnahme
	<u>15,1-47</u>	Übergabe an Pilatus → Begräbnis Jesu	<u>27,1-66</u>	S Das Ende des Judas S Die Frau des Pilatus
	<u>16,1-8</u>	Das leere Grab	<u>28,1-8.9-20</u>	S Der Betrug der Hohenpriester S Der Missionsbefehl

#### Literaturempfehlung zum Matthäusevangelium

**Gnilka**, J., Das Matthäusevangelium, 2 Bde., **HThK** 1/1.2, Freiburg u.a. <sup>3</sup>1993, 1992.

**Hagner**, D.A., Matthew, **WBC** 33A/B, Dallas/Texas 1993/1995.

**Luz**, U., Das Evangelium nach Matthäus, **EKK** I/1-4, Neukirchen u.a. <sup>2</sup>2002, <sup>2</sup>1997, 1997, 2002

**Eckstein**, H.-J., Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, 2. Aufl., Münster u.a. 2007 [2003], 101-121.

Eckstein, H.-J., Die ‚bessere Gerechtigkeit‘ nach dem Matthäusevangelium, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben (s.o.) 122-142.

# Übersicht über die Matthäus und Lukas gemeinsamen Abschnitte (Q)

H.-J. Eckstein

(in der lukanischen Abfolge)

## Matthäus

## Lukas

3,7-12	Täuferpredigt	3,7-9.16-17
4,1-11	Versuchung Jesu	4,1-13
5,1-2	Rede auf dem Feld / Berg	6,17(12).20a
5,3-12	Die Makarismen	6,20-23
5,39b-42	Von der Wiedervergeltung	6,29-30
5,44-48	Feindesliebe	6,27.28.32-36
7,12	Die Goldene Regel	6,31
7,1.2	Vom Richten	6,37.38
15,14	Blinde Führer	6,39
10,24.25	Jünger - Meister	6,40
7,3-5	Balken - Splitter	6,41.42
7,16-20	Baum und Frucht	6,43-44
12,34b.35	Schatz des Herzens	6,45
7,21	Herr-Herr-Sager	6,46
7,24-27	Schlussgleichnisse	6,47-49
8,5-10.13	Der Hauptmann von Kapernaum	7,1-10
11,2-19	Die Täufersprüche	7,18-35
8,19-22	Von der Nachfolge	9,57-60
9,37 - 10,15	Aussendung	10,1-12
11,21-23.25-27	Wehe- und Jubelrufe	10,13-15.21-22
13,16.17	Seligpreisung der Augenzeugen	10,23.24
6,9-13	Vaterunser	11,2-4
7,7-11	Gebetserhörung	11,9-13
12,22-30	Beelzebulstreit	11,14-23
12,43-45	Vom Rückfall	11,24-26
12,38-42	Zeichenforderung der Pharisäer	11,29-32
5,15; 6,22.23	Lichtsprüche	11,33-36
23,4.6-7.13.23.25-31.34-36	Gegen die Pharisäer	11,39-44.46-52
10,19.26-33	Vom Bekennen	12,2-12
6,25-33.19-21	Vom Sorgen	12,22-38
24,43-51	Von Wachsamkeit und Treue	12,39-46
10,34-36	Von der Sendung Jesu	12,51-53
16,2.3	Zeichen der Zeit	12,54-56
5,25.26	Von der Versöhnung	12,57-59
13,31.32	Vom Senfkorn	13,18.19
13,33	Vom Sauerteig	13,20.21
7,13.14	Das enge Tor	13,23.24
7,22.23	Die Abweisung ('Ich kenne euch nicht ...')	13,25-27
8,11-12	'Sie werden kommen vom Westen und vom Osten'	13,28.29
20,16	Letzte und Erste	13,30
23,37-39	Weissagung über Jerusalem	13,34.35
22,1-10	Gleichnis vom großen Gastmahl	14,15-24
10,37-39	Nachfolge und Kreuztragen	14,25-27; 17,33
5,13	Vom unbrauchbaren Salz	14,34.35
12,11.12	Von den abgestürzten Tieren (Sabbat)	14,5
18,12-14	Vom verlorenen Schaf	15,3-7
6,24	Von den zwei Herren	16,13
11,12.13	Stürmerspruch	16,16
5,18	Geltung des Gesetzes	16,17
5,32	Verbot der Ehescheidung	16,18
18,7	Vom Ärgernis	17,1.2
18,21.22	Die Vergebung	17,3.4
17,20	Vom Glauben	17,5.6
24,26-28.37-41	Die Parusie des Menschensohnes	17,23f.26-31.34f.37
25,14-30	Von den anvertrauten Talenten	19,12-27
19,28	Teilnahme am Gericht	22,28-30

| = Bergpredigt (Mt) bzw. Feldrede (Lk)

<u>Markus</u>	<u>Matthäus</u>	<u>Lukas</u>	
<u>4,3-8</u>	<u>13,3-8</u>	<u>8,5-8</u>	<u>Vom Sämann</u>
<u>4,26-29</u>	-	-	<u>Von der selbstwachsenden Saat (S)</u>
<u>4,30-32</u>	13,31f	13,18f	<u>Vom Senfkorn</u>
<u>12,1-11</u>	21,33-44	20,9-18	<u>Von den bösen Weingärtnern</u>
13,28f	24,32f	21,29-31	Vom Feigenbaum
<u>13,33-37</u>	-	12,35-38	Vom Türhüter
	5,25f	12,58f	Vom Gang zum Richter
	<u>7,24-27</u>	<u>6,47-49</u>	<u>Vom Haus auf dem Felsen</u>
	11,16-19	7,31-35	Von den spielenden Kindern
	12,43-45	11,24-26	Von der Rückkehr des bösen Geistes
*	<u>13,24-30</u>	-	<u>Vom Unkraut unter dem Weizen (S)</u>
*	<u>13,33</u>	<u>13,20f</u>	<u>Vom Sauerteig</u>
	<u>13,44</u>	-	<u>Vom Schatz im Acker (S)</u>
	<u>13,45f</u>	-	<u>Von der kostbaren Perle (S)</u>
	13,47f	-	Vom Fischnetz (S)
	<u>18,12-14</u>	<u>15,4-7</u>	<u>Vom verlorenen Schaf</u>
	<u>18,23-35</u>	-	<u>Vom 'Schalksknecht' (Vom unbarmherzigen Schuldner) (S)</u>
	<u>20,1-16</u>	-	<u>Von den Arbeitern im Weinberg (S)</u>
	<u>21,28-31</u>	-	<u>Von den ungleichen Söhnen (S)</u>
*	<u>22,1-10</u>	<u>14,16-24</u>	<u>Vom großen Abendmahl bzw. von der königlichen Hochzeit (Mt)</u>
	22,11-13	-	Vom Gast ohne Gastgewand
*	24,43f	12,39f	Vom nächtlichen Dieb
	24,45-51	12,42-46	Vom treuen und vom bösen Knecht
	<u>25,1-13</u>	-	<u>Von den zehn Jungfrauen (S)</u>
	<u>25,14-30</u>	<u>19,12-27</u>	<u>Von den anvertrauten Pfunden (Mt: Zentner)</u>
	<u>25,31-46</u>	-	<u>Vom Weltgericht (S)</u>
		<sup>2</sup> o 7,41-43	Von den beiden Schuldnern (S - wie folgend)
		* <u>10,30-37</u>	<u>Vom barmherzigen Samariter</u>
		11,5-8	Vom bittenden Freund
		o <u>12,16-21</u>	<u>Vom reichen Kornbauern</u>
		* <sup>3</sup> o <u>13,6-9</u>	<u>Vom unfruchtbaren Feigenbaum</u>
		* o 13,24-30	Von der verschlossenen Tür
		14,7-11	Von der Wahl der Plätze
		o 14,28-32	Vom Turmbau und vom Kriegführen
		o <u>15,8-10</u>	<u>Vom verlorenen Groschen (Drachme)</u>
		<u>15,11-32</u>	<u>Vom verlorenen Sohn</u>
		<u>16,1-8</u>	<u>Vom ungerechten Haushalter</u>
		<u>16,19-31</u>	<u>Vom reichen Mann und armen Lazarus</u>
		17,7-10	Vom Knechtslohn
		<u>18,1-8</u>	<u>Von der bittenden Witwe</u>
		o <sup>2</sup> * <u>18,9-14</u>	<u>Vom Pharisäer und Zöllner</u>

Minimal: Unterstrichene Gleichnisse mit einer Stelle (Ev./Kap.) — Optimal: Alle Gleichnisse mit einer Stelle (+ unterstrichener zweiter) • An den bezeichneten Stellen sind die Gleichnisse aus den Tabellen Mk/Mt/Lk (\*) bzw. Mt/Lk (°) zu ergänzen. Vgl. zum Ganzen J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>10</sup>1984.



ÜBERSICHT

Markus-  
Parallelen?

Stichworte:

**Vorgeschichte**

Kap 1.2

Kap 3.4

Kap 5-7

**Bergpredigt**

s. 7,28

Kap 8.9

Kap 10

**Aussendungsrede**

s. 11,1

Kap 11

Kap 12

Kap 13

**Gleichnisrede**

s. 13,53

Kap 14-17

Kap 18

**Gemeinderede**

s. 19,1

Kap 19-22

Kap 23.24.25

**Pharisäerrede**

**Eschatologische Rede**

**Eschatolog. Gleichnisse**

s. 26,1

Kap 26-28

πιστεύειν: Mt 8,13; 9,28; 18,6; 21,22.25.32; 24,23.26; 27,42.

πίστις: Mt 8,10; 9,2.22.29; 15,28; 17,20; 21,23.

ἀπιστία: Mt 13,58

ἄπιστος: Mt 17,17

ὀλιγοπιστία: Mt 17,20

ὀλιγόπιστος: 6,30; 8,26; 14,31; 16,8.

### Glaube:

Mt 8,10: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὑρον.

Mt 15,28: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γεννηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Mt 23,23: Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα [δὲ] ἔδει ποιῆσαι κακείνα μὴ ἀφίεναι.

---

### Mt 17,20

διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρείτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται· καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν.

### Mt 21,21

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ καὶ τῷ ὄρει τούτῳ εἶπητε· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται·

### Mk 11,23

ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῆ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ.

---

### Lk 17,6

Καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ· πρόσθετος ἡμῖν πίστιν.  
ὁ εἶπεν δὲ ὁ κύριος· εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ [ταύτῃ]· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσῃ· καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν.

### Kleinglaube:

Mt 6,30: εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιένυσιν, οὐ πολλῶ μάλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι; (παρ. Lk 12,28)

Mt 8,26: τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; τότε ἐγερθεὶς ἐπετίμησεν τοῖς ἀνέμοις καὶ τῇ θαλάσῃ, καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

Mt 14,31: εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ· ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;

Mt 16,8: γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε;

Mt 17,20: διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρείτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται· καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν.

### Wie du glaubst ...:

Mt 8,13: καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχη· ὑπάγε, ὡς ἐπίστευσας γεννηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.

Mt 9,28.29: προσῆλθον αὐτῷ οἱ τυφλοί, καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; λέγουσιν αὐτῷ· ναὶ κύριε. 29 τότε ἤψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων· κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γεννηθήτω ὑμῖν. 30 καὶ ἠνεώχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί.

Mt 15,28: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γεννηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

### Dem Täufer glauben:

Mt 21,25.32: τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων; οἱ δὲ διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες· ἐὰν εἴπωμεν· ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ ἡμῖν· διὰ τί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; ... 32 ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ, οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὑστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ.

# Beiträge zum Verstehen der Bibel

herausgegeben von  
Manfred Oeming und Gerd Theißen

Hans-Joachim Eckstein

## Der aus Glauben Gerechte wird leben

Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments

Beiträge zum Verstehen der Bibel

LIT

**H.-J. Eckstein, Der aus Glauben Gerechte wird leben.  
Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments,  
BVB 5, 2. Aufl., Münster u.a. 2007 (2003) (276 S.)**

## Inhalt

»Der aus Glauben Gerechte wird leben« Eine Einführung.....	VI
---------------------------------------------------------------	----

### *Paulus*

Das Wesen des christlichen Glaubens Nachdenken über das Glaubensverständnis bei Paulus.....	3
»Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden« Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18.....	19
Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1-11 Präsentische Eschatologie bei Paulus?.....	36
»Nahe ist dir das Wort« Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8.....	55
Der Begriff »Gewissen« bei Paulus und in seinem Umfeld .....	73

### *Evangelien*

Glaube und Sehen Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums.....	81
Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium.....	101
Die »bessere Gerechtigkeit« Zur Ethik Jesu nach dem Matthäusevangelium.....	122
Pharisäer und Zöllner Jesu Zuwendung zu den Sündern nach Lukas 18,9-14 .....	143

#### IV

#### *Inhalt*

Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu	
Lukas 24,34 als Beispiel früher formelhafter Zeugnisse .....	152
Leben nach Geist und Leib	
Christologische und anthropologische Aspekte der Auferstehung bei Lukas .....	177
Die Gegenwart im Licht der erinnerten Zukunft	
Zur modalisierten Zeit im Johannesevangelium.....	187

#### *Anhang*

Paulus-Chronologie.....	209
Römerbrief-Gliederung .....	212
Galaterbrief-Gliederung .....	217
Das Evangelium als Wort Gottes .....	219
»Gerechtigkeit Gottes« bei Paulus .....	221
»Gesetz« bei Paulus .....	224
Der Begriff »Gewissen«.....	226
Markusevangelium.....	228
Formelhafte Wendungen zur Auferstehung Jesu .....	232
Motive und Elemente der Erscheinungsberichte .....	236
Johannesevangelium .....	239
Zur Sicht der Zeit im Johannesevangelium.....	244

Nachweis der Erstveröffentlichungen .....	247
Stellenregister.....	249
Sachregister .....	269
Register griechischer Begriffe und Wendungen .....	273
Angaben zum Autor .....	276

## »Der aus Glauben Gerechte wird leben« Eine Einführung

Mit dem Zitat aus Hab 2,4 beschließt Paulus in seinem Brief an die Römer nicht nur die Formulierung des Briefthemas in Röm 1,17f, sondern er benennt mit Hilfe des Prophetenwortes zugleich die zentralen Begriffe für die gesamte folgende Entfaltung des Evangeliums von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Christus: »Glaube«, »Gerechtigkeit« bzw. »Rechtfertigung« und »Leben«. Nach dem Erweis des Angewiesenseins auf Gottes Gerechtigkeit in 1,18 – 3,20 sind der zweite und dritte Hauptteil der »*Rechtfertigung* aufgrund des *Glaubens*« (3,21 – 4,25: »Der aus Glauben Gerechte ...«; Stichwort »Glaube« 25×) und dem »*Leben* infolge der Glaubensgerechtigkeit« (5,1 – 8,39: »... wird leben«; Stichwort: »Leben« 24×) gewidmet.

Mit seinem Rückbezug auf die Schrift signalisiert der Apostel, dass er das von ihm verkündigte Evangelium Christi (1,3.9) bereits in »Gesetz und Propheten« zuvor bezeugt sieht (3,21; vgl. 1,2). Das Leben des aus Glauben Gerechten erweist sich für den Judenchristen Paulus als Erfüllung und Vollen- dung der Verheißungen Gottes an die Väter seit jener grundlegenden Segens- zusage an Abraham in Gen 12,1ff (vgl. Röm 4,1ff).

Vordergründig könnte man in einem solchen Umgang mit der Israel und der Gemeinde Christi gemeinsamen »Schrift« ein schlichtes Schema von »Ver- heißung und Erfüllung« oder einen einlinigen biblisch-theologischen Ablei- tungszusammenhang sehen wollen. Doch ist die hermeneutische Leistung des Paulus wie der übrigen Verfasser neutestamentlicher Schriften als wesentlich komplexer und differenzierter zu würdigen. Müssen sich ihre Entfaltungen des *einen* Evangeliums von Christus doch sowohl angesichts der *Vielfältig- keit* des alttestamentlichen Zeugnisses und jüdischen Erbes wie auch gegen- über anderslautenden Überlieferungen und Deutungen des Christusgesche- hens in der innergemeindlichen *Auseinandersetzung* bewähren.

So erfordert *erstens* die begriffliche Bestimmung wie die inhaltliche Füllung des »Glaubens« oder der »Gerechtigkeit« erheblich mehr traditionsgeschicht- liche und exegetische Reflexion, als es das programmatische Zitat von Hab 2,4 in Röm 1,17 oder Gal 3,11 zunächst erahnen lässt. Denn der hebräische Grundtext von Hab 2,4 spricht wohl von der »*Festigkeit*« – soll heißen »Zu- verlässigkeit« und »Treue« – bzw. von dem »*Vertrauen*« *des Gerechten*, auf- grund deren er *am Leben bleiben soll* (וְצַדִּיק בְּאַמוּנָתוֹ יִחְיֶה), und die griechi- sche Vorlage der LXX bezeichnet mit πίστις hier nicht den »Glauben« des Menschen, sondern vielmehr die »Treue« Gottes, durch die der Gerechte le-

ben soll: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται (vgl. als weitere Varianten 1 QpHab VIII,1-3; Hebr 10,38)<sup>1</sup>. Die eigentliche theologische Herausforderung liegt aber vor allem in der paulinischen Kontrastierung von Verheißung und Gesetz, Glaube und Toraobservanz, Gnade und Verdienst.

*Zweitens* erweisen sich die Briefe des Paulus – oder auch die verschiedenen Evangelien – zugleich als Frucht einer frühchristlichen überlieferungsgeschichtlichen Entwicklung und eines intensiven theologischen Ringens um die angemessene Entfaltung der Wahrheit des Evangeliums Christi. Als Grundkonsens ist in allen neutestamentlichen Schriften das Bekenntnis zu der Offenbarung Gottes in dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus zu erkennen, den die Gemeinde einmütig als Christus, Kyrios und Sohn Gottes bekennt. Unbestritten gründet das apostolische Zeugnis nicht nur in den verschiedenen Überlieferungen vom Wirken und Verkündigen des irdischen Jesus, sondern in der Realität seiner Auferweckung durch Gott und in der Wirklichkeit seiner Erscheinungen als Auferstandener vor seinen Jüngern und den Frauen am Grab. *Gerungen* aber wird von Anfang an um die *Konsequenzen*, die dieses Bekenntnis zum Gekreuzigten und Auferstandenen für die Autorität von »Mose und Propheten«, für die Beschneidung und die Toraobservanz, für die Erlangung und Bewährung der Gerechtigkeit vor Gott, für die Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens als Volk Gottes, für den Umgang mit »Heiden« und die Auseinandersetzung mit erklärten Gegnern, für die Perspektive des Kommenden – kurz gesagt: für die Wechselbeziehung von »Glaube«, »Gerechtigkeit« und »Leben« – hat.

Die vorliegenden Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments wollen das vielstimmige und differenzierte frühchristliche Zeugnis dieses einmütigen Bekenntnisses zu Christus auf der Grundlage eines Paulusbriefes und der vier Evangelien exemplarisch nachzeichnen. Wie ist das Glaubensverständnis bei Paulus präzise zu fassen und wie verhält es sich damit z.B. bei dem ältesten geschriebenen Evangelium, dem nach Markus? Worin sind die sachlichen Berührungen zwischen einer ausgeführten paulinischen »Rechtfertigungslehre« und der narrativen Darstellung der Zuwendung Jesu zu Sündern z.B. nach dem Lukasevangelium zu sehen? Welche Auswirkungen haben die christologischen Grundbekenntnisse für die Entfaltung von Anthropologie, Soteriologie und Ethik? Dass der Begriff der Gerechtigkeit bei Paulus anders bestimmt ist als bei Matthäus, fällt sofort ins Auge. Aber wie kommen Indikativ und Imperativ, Zuspruch und Anspruch, Begnadigung und Gericht bei beiden je-

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Ganzen H.-J. Eckstein, *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15 – 4,7*, WUNT 86, Tübingen 1996, 137ff.



weils genau in den Blick? Kennt Paulus nach der Offenbarung des Evangeliums keine Erwartung des Gerichtes Gottes mehr? Geht bei Matthäus mit seiner Betonung der vom Menschen zu erfüllenden Gerechtigkeit und des kommenden Gerichtes der Aspekt der Barmherzigkeit und voraussetzungslosen Annahme durch Gott verloren? Und wie verhalten sich bei beiden die Weissung des auferstandenen Christus und die Tora des Mose zueinander?

Aber nicht nur die Motivfelder von »Glaube« und »Gerechtigkeit«, sondern vor allem auch die Vorstellung des daraus folgenden *Lebens* bedürfen – über manche verbreitete Engführungen hinaus – der detaillierten Entfaltung. Kennt Paulus für die Gegenwart nur die Wirklichkeit des Kreuzes, und kann er die Teilhabe an der Auferstehungswirklichkeit Christi unter seinem eschatologischen Vorbehalt des »Noch-nicht« nur in Gestalt des neuen Gehorsams denken? Wie verhält es sich andererseits mit der sprichwörtlich gewordenen »präsentischen Eschatologie« des Johannesevangeliums? Erweisen sich die Sätze einer traditionellen »futurischen Eschatologie« bei ihm zwangsläufig als spätere Ergänzungen, oder gibt es eine Möglichkeit, seine vielschichtige Rede von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrem spezifischen Verschlungensein jenseits der alten Fronten zu verstehen?

Schließlich bedarf die für jede Theologie des Neuen Testaments grundlegende Erkenntnis der Auferstehung Jesu von den Toten einer eingehenden Untersuchung auf der Grundlage der überlieferungsgeschichtlich ältesten Zeugnisse, wie sie sich vor allem in formelhaften Wendungen, aber auch in den ausgeführten Erscheinungsberichten erhalten haben.

Was die formale Gestaltung des Bandes anbelangt, finden sich vertiefende Exkurse, Übersichten, Gliederungen und Zusammenstellungen von Belegen nicht nur in den Anmerkungen, sondern darüber hinaus in den themenspezifischen Anhängen, auf die im jeweiligen Textzusammenhang hingewiesen wird. Sie sollen – wie auch die abschließenden Stellen-, Begriffs- und Sachregister – sowohl den speziellen Zugang zu Einzelfragen als auch die weitergehende Verwendung als Arbeitsbuch für Studierende und in Pfarramt und Schule Lehrende erleichtern.

Vielmals danke ich meinem Assistenten, Herrn Jens Adam, sowohl für die zahlreichen inhaltlichen Anregungen als auch für die Mühe der technischen Bearbeitung der Manuskripte einschließlich der Register. Für Anregungen und Mithilfe bei den Korrekturen der verschiedenen Beiträge und der Buchfassung danke ich auch Frau Ursel Krüger-Keim und Herrn Johannes Woyke sowie meinen studentischen Mitarbeitern, für die stellvertretend Herr Holger Schmidt, Herr Ralf Sedlak und Frau Claudia Welz genannt seien.

## Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium\*

Das Geheimnis der Person Jesu enthüllt Matthäus seiner Gemeinde nicht erst mit dem bedeutsamen Abschluss seines Evangeliums (28,16-20), sondern gleich zu Beginn mit Hilfe der Kindheitsgeschichte (1,1 – 2,23) und der kunstvoll komponierten Darstellung des Auftretens Jesu in Galiläa (4,23 – 9,34)<sup>1</sup>. Denn die Antwort auf das verwunderte ποταπός ἐστιν οὗτος... (8,27)<sup>2</sup> zeichnet sich schon in dem matthäischen Diptychon<sup>3</sup> von Jesu vollmächtigem Lehren (5,1 – 7,29) und seinem rettenden und heilenden Wirken (8,1 – 9,34) ab; und das Bekenntnis zu Jesus als dem verheißenen Christus (2,4; vgl. 1,1.16ff), dem König (2,1ff)<sup>4</sup> und Davidssohn (1,1-17), den Gott selbst als seinen Sohn proklamiert (2,15; 3,17)<sup>5</sup>, klingt bereits im Präludium des Evangeliums (1,1 – 4,22) an.

Trotzdem ist es durchaus angemessen, den Bericht von der Erscheinung des Auferstandenen auf dem Berg in Galiläa (28,16-20) als Schlüssel zur Inter-

---

\* Otfried Hofius zum 60. Geburtstag.

<sup>1</sup> Zu den verschiedenen Kompositionsmotiven vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband, Mt 1-7, EKK 1/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 19ff.

<sup>2</sup> Subjekt des erstaunten Fragens sind nach Matthäus dementsprechend nicht die Jünger (so Mk 4,41: καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους), sondern οἱ ἄνθρωποι.

<sup>3</sup> Vgl. die seit J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, 4. Aufl., Göttingen 1950, 36ff.106ff, verbreitete Differenzierung gemäß 4,23; 9,35: »Der Messias des Wortes« und »Der Messias der Tat«.

<sup>4</sup> Zum Topos der Ankündigung, Verfolgung und Rettung des Königskindes vgl. Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 1), 87ff.

<sup>5</sup> S. die Aufnahme in 4,3.6. Zu Recht betont G. Strecker, Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von F.W. Horn, Berlin/New York 1995, 396, dass die Formulierung in Mt 3,17 οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός eine adoptianische Deutung ausschließe: »Die Himmelsstimme vollzieht nicht eine Adoption, sondern eine Proklamation des Gottessohnes.« Allerdings gilt dies m.E. bereits für das markinische Verständnis der Taufüberlieferung im Kontext des Prologs Mk 1,2-13 (gegen G. Strecker, ebd.; vgl. H.-J. Eckstein, Glaube und Sehen. Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in diesem Band 81ff. Christologisch gesehen verstand Matthäus seine breit angelegte Vorgeschichte in 1,1 – 4,22 wohl eher als Vertiefung und Ergänzung der markinischen Vorlage.

pretation des Evangeliums als Ganzen zu verstehen<sup>6</sup>. Da Matthäus sowohl überlieferungsgeschichtlich wie theologiegeschichtlich sehr verschiedene, sich teilweise widersprechende Traditionen aufnimmt und zu integrieren versucht, gewinnt die Überlieferung<sup>7</sup> der abschließenden Worte Jesu an die Jünger für ihn zugleich die Bedeutung einer ›end-gültigen‹ Weisung und verbindlichen Zusammenfassung für die Gemeinde.

### I

Besonders deutlich sind Vorgehen und Standpunkt des Evangelisten dabei in der Frage der ›Heidenmission‹ zu erkennen. Gerahmt von dem Vollmachtswort<sup>8</sup> des Auferstandenen (28,18b) und der abschließenden Verheißung seiner bleibenden Gegenwart (V. 20b), steht zentral der Sendungsauftrag an die Jünger: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (V. 19a), der durch die beiden folgenden Partizipialsätze βαπτίζοντες αὐτούς ... (V. 19b) und διδάσκοντες αὐτούς ... (V. 20a) expliziert und präzisiert wird<sup>9</sup>. Sowenig der Auf-

---

<sup>6</sup> Vgl. O. Michel, Der Abschluss des Matthäusevangeliums. Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft, in: J. Lange (Hg.), Das Matthäus-Evangelium, WdF 525, Darmstadt 1980, 119-133, hier 125; G. Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16-20, in: G. Bornkamm/G. Barth/H.J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 6. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1970, 289-310, hier 291; U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen 1994, 270f.

<sup>7</sup> Zur matthäischen Bearbeitung der – wohl vorgegebenen – Tradition vgl. Bornkamm, a.a.O., 289ff; J. Gnilka, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20 und Einleitungsfragen, HThK 1/2, 2. Aufl., Freiburg u.a. 1992, 504f.

<sup>8</sup> V. 18 beschreibt nicht die Inthronisation, sondern die Vollmacht als deren Folge; vgl. dagegen U. Schnelle, Einleitung (s. Anm. 6), 270f; s. aber a.a.O., 271 die hilfreiche Präzisierung: »Nicht die ἐξουσία selbst, sondern ihr Geltungsbereich wird durch Mt 28,18b eingeschränkt.«

<sup>9</sup> Wie sehr es Matthäus um die Worte des Auferstandenen als Summarium der Weisung Jesu und als aktuelle Orientierung für die Gemeinde geht, zeigt auch die – im Vergleich zu anderen Erscheinungsberichten – auffällige Kürze der erzählerischen Elemente (V. 16-18a). So wird der Zweifel der Jünger (οἱ δὲ ἐδίστασαν V. 17b) durch Jesu Wort als Identitätserweis überwunden. – Hingegen ist die matthäische Gewichtung keineswegs aus der historischen Distanz zur Vision oder aus der grundsätzlichen Ungewissheit der matthäischen Gemeinde hinsichtlich der Auferstehung Jesu zu erklären; das Motiv des Zweifels ist als geprägtes Element älter als die redaktionelle Ausgestaltung der Überlieferung (gegen G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Bornkamm/Barth/Held, Überlieferung [s. Anm. 6], 54-154, hier 124; vgl. Gnilka, Matthäus 2 [s. Anm. 7], 506f; u.a.).

trag, »alle Völker« zu Jüngern zu machen<sup>10</sup>, die Verkündigung gegenüber Israel ausschließen muss<sup>11</sup>, so sehr zielt er doch eindeutig auf die universale Mission unter Aufhebung jeder partikularistischen Beschränkung. Auf der Grundlage seiner unbegrenzten (πάσα) und universalen (ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς) Vollmacht autorisiert der Auferstandene seine Jünger zur »Verkündigung des Evangeliums von der Königsherrschaft«<sup>12</sup> unter all den Völkern, die seiner ἐξουσία unterstehen.

Im Kontext des *Markusevangeliums* als der literarischen Vorlage erscheint die universalistische Ansage der Verkündigung in Mk 13,10 keineswegs überraschend: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. Die überwiegend heidenchristliche Gemeinde<sup>13</sup> findet in der markinischen Entfaltung des Evangeliums eine Fülle von Indizien für die Hinwendung Jesu zu Menschen heidnischer Herkunft<sup>14</sup>. Demgegenüber kommen im *Matthäusevangelium* auch Traditionen zur Geltung, die für Jesu eigenes Wirken eine – nicht nur faktische, sondern – prinzipielle Beschränkung auf Israel reklamieren. So eröffnet Matthäus die ›Aussendungsrede‹ mit der ausdrücklichen Anweisung Jesu an die Jünger, sich weder den Heiden noch den Samaritanern zuzuwenden, sondern vielmehr »zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel«<sup>15</sup> zu gehen (10,5f)<sup>16</sup>; und im Zusammenhang der Begegnung Jesu mit

<sup>10</sup> Dass das matthäische Vorzugswort μαθητεύω hier – anders als in 13,52 (τῆ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) und 27,57 (τῶ Ἰησοῦ) – absolut gebraucht wird, erklärt sich hinreichend aus dem Kontext: Das christologische Vollmachtswort und die folgende trinitarische Taufformel machen die Zuordnung eindeutig. Ob das wohl redaktionelle μαθητεύσατε eine ursprüngliche Beauftragung zur ›Verkündigung des Evangeliums‹ (vgl. Mt 24,14 par. Mk 13,10) ersetzt hat, kann man erwägen (vgl. z.B. Gnllka, Matthäus 2 [s. Anm. 7], 505).

<sup>11</sup> Wie πάντα τὰ ἔθνη auch bei der Sammlung der Völker zum Weltgericht (Mt 25,32) Israel einschließt. Zur Bedeutung »alle Völker« – im Gegensatz zur exkludierenden Konnotation: »Heiden« – vgl. auch die Formulierung von Dan 7,14 LXX (καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γέννη καὶ πάσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα), die jedenfalls terminologisch in Mt 28,18-20 anklingt.

<sup>12</sup> S. Mt 4,23; 9,35; 24,14; vgl. 11,5; 26,13.

<sup>13</sup> Zur Diskussion über die Empfänger vgl. W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 20. Aufl., Heidelberg 1980, 56-69; Schnelle, Einleitung (s. Anm. 6), 240f.

<sup>14</sup> S. Mk 5,1-20 (speziell V. 19f); vor allem 7,24-30; 7,31-37; 8,1-9 (V. 6: eucharistische Terminologie) im Anschluss an die programmatische Rede über ›Rein und Unrein‹ (7,1-23); 11,15-19 unter Aufnahme von Jes 56,7 (οἶκος προσευχῆς ... πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν 11,17) und in Rahmung durch 11,13f.20f (»unfruchtbarer Feigenbaum«); 12,1-12 (καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις V. 9); 14,9 (εἰς ὅλον τὸν κόσμον); 15,39 als Bekenntnis eines Heiden. Zur Tischgemeinschaft mit Sündern s. 2,15-17 (vgl. 7,24ff).

<sup>15</sup> τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ im explikativen, nicht partitiven Sinne: zu ganz Israel als den verlorenen Schafen – im Gegensatz zu den Heiden und Samaritanern, nicht im Gegensatz zu den Gerechten in Israel; vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8-17, EKK 1/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 90f.434.

der kanaanäischen Frau (Mt 15,21-28 par. Mk 7,24-30) ersetzt Matthäus<sup>17</sup> die Aufforderung Jesu in Mk 7,27a (ἄφεες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα ...) <sup>18</sup> durch das Jesuslogion: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ (Mt 15,24). Die Weisung des Auferstandenen in Mt 28,18-20 steht damit zweifellos im Widerspruch zur Darstellung der Sendung Jesu und seiner Jünger in 10,5f<sup>19</sup> und 15,24<sup>20</sup>.

Wie sind die widersprüchlichen Aussagen einander zuzuordnen? Keinesfalls so, dass Matthäus sie einfach unverbunden nebeneinander stehen lassen will<sup>21</sup>. Auch können beide Sendungsaussagen nicht als gleich und bleibend gültig verstanden werden – nach dem Denkmodell zweier konzentrischer Kreise: im Zentrum Israel und außen die Völker<sup>22</sup>. Denn die exklusive Sendung zu Israel lässt sich als solche mit einer universalen Heidenmission nicht harmonisieren, und von einem bleibenden Vorrang Israels vor den Völkern kann bei Matthäus – angesichts der Gerichtsaussagen wie 8,11f; 21,41.43; 22,7ff – gerade nicht gesprochen werden.

Andererseits trifft auch die Deutung auf die Ablösung der Sendung zu Israel durch die Heidenmission im Sinne einer Substitution Israels durch die heidenchristliche Kirche nicht den Skopus des Matthäusevangeliums, da durch das Vollmachtswort und den Missionsauftrag des Auferstandenen wohl die Exklusivität der Berufung Israels aufgehoben wird, nicht aber der Anspruch des von seinem Volk verworfenen Christus<sup>23</sup> auf Israel<sup>24</sup>. Dass Israel in sei-

<sup>16</sup> S. die Stichwortverbindung zwischen Mt 10,5f (εἰς ὁδὸν ἔθνων μὴ ἀπέλθῃτε ... πορεύεσθε δέ ...) und 28,19 (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη).

<sup>17</sup> Die Abweichungen erklären sich als Redaktion des Matthäus, so dass andere Quellen neben Mk 7,24-30 nicht anzunehmen sind; dies gilt m.E. auch für das Logion Mt 15,24, das gegenüber Mk 7,27 sicherlich nicht primär ist; gegen R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, NF. 12, 8. Aufl., Göttingen 1970, 38, der Mt 15,24 für alt, Mk 7,27 hingegen für redigiert bzw. sekundär eingefügt hält; vgl. zur Diskussion Luz, Matthäus 2 (s. Anm. 15), 430f.

<sup>18</sup> Bei Markus geht es – entsprechend dem Ausgang der Perikope und dem Skopus des ganzen Evangeliums – um den ›heilsgeschichtlichen‹ Vorrang Israels.

<sup>19</sup> Vgl. noch 10,23b: οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

<sup>20</sup> Wobei der anschließende Zuspruch und die dennoch erfolgende Heilung in 15,28 die Spannung noch steigern.

<sup>21</sup> Mit Schnelle, Einleitung, (s. Anm. 6), 278. Dieses Nebeneinander lässt sich auch aus einer rein formalen Loyalität zur historischen Tradition nicht befriedigend erklären; mit Strecker, Theologie (s. Anm. 5), 388.

<sup>22</sup> S. zur Diskussion Luz, Matthäus 2 (s. Anm. 15), 91ff; J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, NTD.GNT 10, Göttingen 1993, 148ff.

<sup>23</sup> Vgl. 21,38f; 22,3.5; 27,25.

ner Mehrheit sich nicht sammeln lassen wollte (καὶ οὐκ ἠθελήσατε 23,37) und die Einladung des Königs zum Hochzeitsmahl ausgeschlagen hat (καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν 22,3), schließt die Erwählung von Jüngern aus Israel – angefangen beim Zwölferkreis – offensichtlich nicht aus<sup>25</sup>. Matthäus versteht die universale Öffnung also nicht als – wiederum ›partikularistische‹ – Beschränkung auf die Heiden, sowenig er für Israel einen anderen Weg zum Eingehen in die βασιλεία kennt als den in 28,18-20 – und damit im Evangelium insgesamt – bezeichneten!

Aber auch bei aller exegetischen Differenzierung und Vorsicht<sup>26</sup> bleiben die Ausführungen des ersten Evangeliums über Israel von erschütterndem Ernst: Nachdem die Weingärtner neben vielen Knechten sogar den zu ihnen gesandten Sohn noch verstoßen und getötet haben (21,37ff.42), gibt der Herr des Weinbergs seinen Weinberg anderen (21,40f)<sup>27</sup>, die ihm zur rechten Zeit die Früchte bringen: ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς (21,43)<sup>28</sup>. Nach der Überzeugung des Matthäus hat Israel mit dem einhelligen Ruf σταυρωθήτω (27,22f)<sup>29</sup> und der anschließenden Kreuzigung Jesu seine hervorgehobene Stellung unter den Völkern – als Gottes λαός (1,21; 2,6) unter den ἔθνη – verwirkt<sup>30</sup>. In der

<sup>24</sup> Nach Mt 23,39 wird Israel den Menschensohn, dem es sich bisher verweigert hat, bei der Parusie mit dem Begrüßungsruf aus Ps 117,26 LXX anerkennen: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Im Kontext der Klage über Jerusalem (23,37ff) wird das ursprüngliche Heilswort hier allerdings wohl auf die unweigerliche Anerkennung Jesu im Gericht gedeutet (anders z.B. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 6. Aufl., Stuttgart 1963, 691); eine Röm 11,25-32 entsprechende Hoffnung auf die eschatologische Errettung ›ganz Israels‹ bei der Erscheinung des Retters (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται V. 26) kennt Matthäus jedenfalls nicht.

<sup>25</sup> Schon die Existenz von *Juden-Christen* widerspricht einem undifferenzierten Substitutionsmodell. Der Eindruck einer exkludierenden Ablösung Israels durch die heidenchristliche Kirche ergibt sich durch den für die antithetische Erzählstruktur spezifischen Dualismus in den Gleichnissen von den zwei Söhnen (21,28-32), von den bösen Weingärtnern (21,33-44) und von dem königlichen Hochzeitsmahl (22,1-10).

<sup>26</sup> Vgl. dazu Roloff, *Kirche* (s. Anm. 22), 148-154.

<sup>27</sup> Vgl. 8,11f; 22,8f.

<sup>28</sup> In der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 hat sich nach Überzeugung des Matthäus der Ernst der Gerichtsworte erwiesen: κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτοὺς ... (21,41); ὁ δὲ βασιλεὺς ... ἀπόλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν (22,7); ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος (23,38).

<sup>29</sup> Besiegelt sieht Matthäus diese unheilvolle Ablehnung Jesu durch das Volk Israel als Ganzes (πᾶς ὁ λαός) in dem erschütternden ›Blutruf‹: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν (27,25 [SG]; vgl. 23,35).

<sup>30</sup> Nach der Kreuzigung spricht Matthäus demgemäß nicht mehr von Ἰσραὴλ (so zuvor in 2,6.20.21; 8,10; 9,33; 10,6.23; 15,24.31; 19,28; 27,9.42), sondern – mit der ethnischen Fremdbezeichnung (vgl. 2,2; 27,11.29.37) – von den Ἰουδαῖοι (28,15).

neuen ἐκκλησία (16,18) der zum Festmahl Geladenen (8,11; 22,9f; vgl. 9,10-13) ist der Unterschied zwischen Juden und Heiden nicht mehr bestimmend<sup>31</sup>: Die Boten sind beauftragt, einzuladen, wen immer sie finden – καὶ ἐξελεθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς συνήγαγον πάντας οὓς εὗρον, ποιηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς (22,9f).

Könnte man die Sendung der Boten zu den Völkern auf diesem Hintergrund noch als Ergebnis der faktischen Ablehnung Jesu durch Israel verstehen, so lässt Matthäus keinen Zweifel daran, dass die Einbeziehung der Heiden in die Himmelsherrschaft von Anfang an dem Heilswillen Gottes entspricht: Die vier Frauen, die im Stammbaum Jesu als einzige aufgeführt werden (Mt 1,3.5.6 [SG]), sind alle Nichtjüdinnen<sup>32</sup>. – Der neugeborene König der Juden wird weder von Herodes noch von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten verehrt, sondern von den heidnischen Magiern aus dem Osten (2,1-12 [SG]). – Den Pharisäern und Sadduzäern stellt bereits Johannes der Täufer in seiner Gerichtspredigt vor Augen, dass Gott dem Abraham auch aus den Steinen Kinder erwecken könne (3,7-10 [Q]). – Einen vertrauensvollen und demütigen Glauben findet Jesus nicht in Israel, sondern bei einem heidnischen Hauptmann von Kapernaum (8,5-13 [Q]) und bei einer kanaanäischen Frau (15,21-28 [par. Mk])<sup>33</sup>. Die Anerkennung des Glaubens durch Jesus in 8,10 und 15,28 bedeutet für Matthäus die Überwindung der – zuvor thematisierten – judenchristlichen Vorbehalte gegen eine Aufnahme von Heiden. Denn sie, die »vielen« aus den Völkern (πολλοί), werden von Osten und Westen kommen und an Stelle Israels (οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας) mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch liegen (8,11f). – Aus Anlass des Schweigebotes Jesu an die Geheilten zitiert Matthäus 12,15-21 (SG) ausführlich das 1. Gottesknechtslied Jes 42,1-4: In Jesus, den Gott bereits bei der Taufe als seinen geliebten Sohn, an dem er Wohlgefallen hat, proklamiert<sup>34</sup>, erfüllt sich die durch Jesaja ergangene Verheißung, dass der Knecht Gottes das »Recht«<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Im Gegensatz zu Paulus (Röm 9,6; Gal 6,16; vgl. 1 Kor 10,18) bezeichnet Matthäus die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die Heilsgemeinde, nirgends im übertragenen Sinne als Ἰσραήλ, d.h. als »neues« oder »wahres Israel«; vgl. dagegen W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, StANT 10, 3. Aufl., München 1964, 96.213.

<sup>32</sup> Die als Aramäerin geltende Tamar, Ruth als Moabiterin, Rahab als Einwohnerin des kanaanäischen Jericho und die Frau des Hethiters Uria, Bathseba; vgl. Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 1), 93ff.

<sup>33</sup> S. die für Matthäus bedeutsame Anrede Jesu mit κύριε (8,6.8; 15,22.25.27; neben υἱὸς Δαυὶδ 15,22) und die den Vorrang Israels respektierende Antwort des Glaubens (8,7-9 [V. 7 als Frage verstanden] und 15,25-27).

<sup>34</sup> S. Mt 3,17 par. Mk 1,11 in Aufnahme von Jes 42,1.

<sup>35</sup> Die κρίσις führt Jesus nach Matthäus dadurch zum Sieg (ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν Mt 12,20c), dass er den ἔθνη das Evangelium von der βασιλεία verkündigt und

den Völkern verkünden wird (κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ V. 18) und die Völker auf seinen Namen hoffen werden (καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν V. 21)<sup>36</sup>. Als Einlösung einer jesajanischen Heilsverheißung (Jes 8,23f) hat der Evangelist zuvor schon Jesu Kommen nach Kapernaum in das »Galiläa der Heiden« verstanden (Mt 4,12-16 [redaktionell; vgl. Mk 1,14]). – Der Acker, auf den der Menschensohn seinen guten Weizen sät (13,24-30 [SG]), ist nach der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen in 13,36-43 (SG) nicht nur Israel, sondern die Welt: ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος (V. 38). Dass das Evangelium vom Reich gemäß der Weisung Jesu Christi dem ganzen Erdkreis (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ) und allen Völkern zum Zeugnis (εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) verkündet werden soll, bevor dann das Ende kommen wird, erfährt die Gemeinde bereits in Mt 24,14 (vgl. Mk 13,10)<sup>37</sup>.

## II

In Anbetracht der definitiven Aussagen über die Ablehnung Jesu durch Israel und im Hinblick auf die programmatischen Sätze zur universalen Mission der Völker lassen sich die historische Situation und der theologische Standpunkt des Evangelisten klar erkennen. So deutlich der Verfasser unter dem Eindruck der Katastrophe des Jüdischen Krieges und der Zurückweisung der Gemeinde Christi durch die Synagoge steht, so nachdrücklich und entschieden tritt er persönlich für die Rechtmäßigkeit der universalen Völkermission und für die Legitimität einer gleichberechtigten Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen ein<sup>38</sup>. Die Zugehörigkeit zu dem »Volk, das seine Früchte bringt,« entscheidet sich fortan nicht an der Abstammung von Israel, sondern allein am Tun des Willens Gottes, wie ihn Jesus seinen Jüngern gelehrt hat<sup>39</sup>.

---

sie Gottes Willen zu tun lehrt – und dies bereits während seines irdischen Wirkens und seit seiner Auferstehung durch die mit dem Missionsbefehl dazu autorisierten Jünger (28,18-20).

<sup>36</sup> Vgl. zu Textgestalt und Diskussion J. Gnilka, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58, HThK 1/1, 3. Aufl., Freiburg u.a. 1993, 449ff.

<sup>37</sup> Vgl. 26,13: ὅπου ἐὰν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ ... Die Verkündigung vor Juden wie Heiden wird auch in der Aussendungsrede in 10,17f bereits vorausgesetzt – ungeachtet der Einschränkung in 10,5f.

<sup>38</sup> Die übliche Datierung der Abfassung in die Jahre nach 80 erscheint somit durchaus plausibel.

<sup>39</sup> Neben 28,20 s. 5,19f; 7,21.24ff; 12,50; 25,31ff; u.ö.



Hinsichtlich der viel diskutierten Alternative von judenchristlicher oder heidenchristlicher Zuordnung des Evangeliums gilt es zu differenzieren<sup>40</sup>. Der ungenannte Verfasser<sup>41</sup> gibt sich – wie mehrheitlich anerkannt – durch die Art seiner Darstellung und seiner Argumentation als *Judenchrist* mit Synagogenbildung und gutem griechischen Sprachgefühl zu erkennen<sup>42</sup>. Seine engagierte Position in der Frage der Völkermission und die Leidenschaft in der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum sprechen keineswegs gegen die jüdische Abkunft<sup>43</sup>; sie geben vielmehr Zeugnis von der unmittelbaren Betroffenheit und der tiefen Enttäuschung der um ihr eigenes Volk ringenden Judenchristen.

Den theologischen Hintergrund des Matthäus bildet offensichtlich nicht eine rein judenchristliche Gemeinde, die allererst am Wendepunkt zur Heidenmission steht<sup>44</sup>, sondern eine aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzte

<sup>40</sup> S. K.-C. Wong, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium*, Göttingen 1992, 2ff.184ff. u.ö.; vgl. zur Diskussion Kümmel, *Einleitung* (s. Anm. 13), 84ff.91f; Luz, *Matthäus 1* (s. Anm. 1), 62-77; Schnelle, *Einleitung* (s. Anm. 6), 258ff.262ff.276ff.

<sup>41</sup> Die Identifizierung des Evangelisten mit dem Herrenjünger Matthäus mag sekundär durch die Übertragung des Namens aus der Jüngerliste (Mt 10,3 par. Mk 3,18) in die Perikope der Zöllnerberufung Mt 9,9 (anstelle des *Λεὺ ὁ τοῦ Ἀλφαίου* Mk 2,14) gefördert worden sein; ursprünglich sollte aber wohl nur eine bekanntere Persönlichkeit eingesetzt werden (wie in Mt 27,56 die sonst ungenannte Salome aus Mk 15,40 durch die bereits in Mt 20,20 eingeführte Mutter der Zebedaiden redaktionell ersetzt worden ist). Dass die matthäische Gemeinde den Herrenjünger Matthäus persönlich kannte, ist möglich; dass dieser aber bei der Gemeindegründung eine besondere Rolle gespielt hätte, dass der Herrenjünger Matthäus als der Verfasser der Logienquelle Q in Frage käme oder dass er sich besonders um Juden bemüht hätte – dies alles lässt sich vom ersten Evangelium her nicht begründet ableiten. Selbst die Deutung auf den Zöllner Matthäus als speziellen Traditionsgaranten für die matthäische Gemeinde – analog zum Lieblingsjünger im Johannesevangelium – ist auszuschließen; der offiziell legitimierte Tradent der Jesusüberlieferung ist gerade im Matthäusevangelium – noch nachdrücklicher als schon bei Markus – der *πρῶτος* unter den zwölf Aposteln (Mt 10,2), Simon Petrus (s. Mt 16,16-20!).

<sup>42</sup> So mit ausführlicher Begründung: Kümmel, *Einleitung* (s. Anm. 13), 83ff (vgl. 84 Anm. 34); Luz, *Matthäus 1* (s. Anm. 1), 62ff; Schnelle, *Einleitung* (s. Anm. 6), 258ff; vgl. Schlatter, *Matthäus* (s. Anm. 24), VIIIff; Schniewind, *Matthäus* (s. Anm. 3), 2ff; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHK 1, 5. Aufl., Berlin 1981, 43; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, 16. Aufl., Göttingen 1986, 4f; Gnlika, *Matthäus 2* (s. Anm. 7), 515f; Roloff, *Kirche* (s. Anm. 22), 146ff; u.a.m.

<sup>43</sup> So wenig wie bei Paulus und – bezüglich der Beurteilung der Juden – beim Verfasser des Johannesevangeliums.

<sup>44</sup> So Luz, *Matthäus 1* (s. Anm. 1), 66; vgl. 67: »Die Zerstörung Jerusalems im jüdischen Krieg erfuhr die Gemeinde als Gericht Gottes über Israel. In dieser Situation entschloß sie sich, ihre Jesusverkündigung zu den Heiden zu tragen.« Nach Luz, a.a.O., 68, bejahte

ἐκκλησία, die ihre Berechtigung auf Jesu eigenes Wirken und seinen abschließenden Sendungsauftrag zurückführt und die die Zuwendung Gottes zu den Völkern bereits in den alttestamentlichen Verheißungen angekündigt findet<sup>45</sup>. Auch wenn die Verbindung zur Synagoge – in äußerer Auseinandersetzung und innerer Betroffenheit – noch nicht abgebrochen sein muss, so wird doch die Verfolgung und Ausgrenzung der Gemeinde im Matthäusevangelium nicht nur als drohende Möglichkeit, sondern als traurige Wirklichkeit erkennbar<sup>46</sup>. Die Härte der Gerichtsworte über Israel und die Endgültigkeit in der Darstellung der Ablehnung Jesu – nicht nur durch die »Schriftgelehrten und Pharisäer«, sondern schließlich auch durch das »ganze Volk« (πάντες/πᾶς ὁ λαός Mt 27,22.25) – zeugen von einem bereits vollzogenen Ausschluss der Gemeinde durch die Synagoge<sup>47</sup>. Die ἐκκλησία Christi, die sich aus Juden und Heiden zusammensetzt, steht Israel schon als eigene Größe gegenüber. Zudem wäre es auch historisch schwer vorstellbar, dass die Gemeinde einer größeren Stadt Syriens<sup>48</sup> – zumal wenn man Antiochien oder Damaskus in den Blick fassen will – sich erst nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 auf die Frage der Heidenmission eingelassen haben sollte. Wie den Paulusbriefen klar zu entnehmen ist<sup>49</sup>, bestimmen die grundsätzlichen Kontroversen über die Bedingungen der Heidenmission, über die Bedeutung der Tora des Mose und über das Zusammenleben in gemischten Gemeinden bereits die

---

Matthäus »die Gültigkeit des ganzen Gesetzes, aber er war in seinem Gesetzesverständnis ›Jesusaner‹ und nicht Pharisäer«. Dementsprechend soll Matthäus die Forderung der Beschneidung (sic!) und der Einhaltung des Ritualgesetzes beibehalten haben.

<sup>45</sup> Vgl. Schnelle, Einleitung (s. Anm. 6), 263.276ff.

<sup>46</sup> Vgl. dagegen Gnllka, Matthäus 2 (s. Anm. 7), 534: »Die Gemeinde strebt aus der Synagoge hinaus. Doch ist die Verbindung zu ihr noch nicht vollständig abgerissen.« – Die Ablehnung durch die Synagoge ist wohl als Konsequenz des Christusbekenntnisses und der Verkündigung der Gemeinde zu verstehen, keineswegs aber entspricht die Trennung als solche dem ›Streben‹ der Judenchristen.

<sup>47</sup> S. die distanzierende Rede von »ihren Schriftgelehrten« (οἱ γραμματεῖς αὐτῶν Mt 7,29) und von »ihren Synagogen« (ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν Mt 4,23; 9,35; 10,17; vgl. 12,9; 13,54) und die Ankündigung der Verfolgung durch die Synagoge in 23,34: ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν. Vgl. W. Schrage, Art. συναγωγή κτλ., ThWNT 7, Stuttgart 1964, 798-850, hier 832f.

<sup>48</sup> Dass die Gemeinde des Matthäus im syrischen Raum zu suchen ist, wird mehrheitlich vorausgesetzt; vgl. zur Diskussion Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 1), 73ff; Gnllka, Matthäus 2 (s. Anm. 7), 513ff; Kümmel, Einleitung (s. Anm. 13), 89f. Versuche, den Ort der matthäischen Gemeinde näher zu bestimmen, bleiben spekulativ.

<sup>49</sup> S. neben 2 Kor 3 und Phil 3 vor allem den Galater- und den Römerbrief; zu Gal 1,11 – 2,21 s. ergänzend Apg 6ff.10f.15. Vgl. H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15 – 4,7, WUNT 86, Tübingen 1996, 3ff.

vierziger und fünfziger Jahre – ohne freilich zu einem übereinstimmenden Ergebnis zu führen.

Wenn es Matthäus nicht bei dem ihm vorliegenden Evangelium nach Markus belässt, sondern auf dessen Grundlage – und in Ergänzung von Sondergut und Überlieferungen der Logienquelle – das »Evangelium von der Königsherrschaft« nochmals neu und anders »verkündet«, ist er dabei wesentlich von der andersartigen theologischen Situation bestimmt. Beide Faktoren – die immer noch aktuelle Auseinandersetzung mit der jüdischen Synagoge wie auch das anhaltende Ringen der aus Juden- und Heidenchristen bestehenden Gemeinde um ihre Identität und Legitimität – sind für das Entstehen des Matthäusevangeliums konstitutiv.

Das, was der überwiegend heidenchristlichen Zielgruppe des Markusevangeliums theologisch weniger problematisch erscheinen mag, ist für einen Teil der Adressaten des Matthäusevangeliums offensichtlich noch keineswegs »selbst-verständlich«. Angefochten von Vorwürfen der Synagoge und verunsichert durch Überlieferungen und Argumente aus dem Kreis toraobservant lebender und partikularistisch denkender Judenchristen, bedarf die Gemeinde dringend der neuerlichen Vergewisserung. Geht es doch in den Auseinandersetzungen keineswegs um Randfragen, sondern um die Grundlagen der Gemeinde: nämlich die Legitimität des Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth<sup>50</sup> als des Israel verheißenen Messias<sup>51</sup> und Gottessohnes<sup>52</sup> – dem vom Vater mit der Auferstehung die uneingeschränkte Macht übergeben worden ist –, die Identität der Gemeinde Jesu Christi als des wahren Gottesvolkes in Verbindung mit dem Rätsel der Ablehnung Christi durch die überwiegende Mehrheit in Israel, die Berechtigung der Heidenmission, die Voraussetzungen für die Teilhabe an der Gottesherrschaft, die Gestaltung des gleichberechtigten Zusammenlebens von Juden- und Heidenchristen, schließlich – und mit all diesen Aspekten entscheidend verknüpft – die Frage: Wie verhalten sich die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose zueinander?

Wie Matthäus bei der Erörterung kontroverser Standpunkte und widersprüchlicher Überlieferungen argumentativ vorgeht, lässt sich am Problem der Heidenmission eindrucksvoll veranschaulichen: Er unterdrückt die partikularistisch-judenchristlichen Traditionen nicht, sondern ordnet sie vermittelnd in

<sup>50</sup> Vgl. Mt 2,23; 21,11; 26,71.

<sup>51</sup> (ὁ) Χριστός: 1,16f; 2,4; 11,2; 16,16.20; 23,10; 26,63 (vgl. 24,5.23; 26,68; 27,17.22); Ἰησοῦς Χριστός als Name: 1,1.18; s. auch die gegenüber der markinischen Vorlage vermehrte Verwendung des Titels υἱὸς Δαυὶδ: 1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30f; 21,9.15 (vgl. 22,42.45).

<sup>52</sup> (ὁ) υἱὸς τοῦ θεοῦ u.ä.: 2,15; 3,17; 4,3.6; 8,29; 14,33; 16,16; 17,5; 26,63; 27,40.43.54; ὁ υἱός absolut: 11,27 (2×); 24,36; 28,19; vgl. noch 21,27f; 22,2.

seine theologische Gesamtsicht ein – um sie damit zugleich zu überwinden. Die schwerwiegenden judenchristlichen Einwände gegen eine beschneidungsfreie Heidenmission, die in den Logien Mt 10,5f und 15,24 zur Sprache kommen, nimmt er auf und konzidiert damit, dass die Sendung Jesu und seiner Jünger sich zunächst auf Israel – und nicht auf die Samaritaner oder gar die Völker – konzentriert hat<sup>53</sup>. Aber als ein verständiger Schriftgelehrter und Jünger der Himmelsherrschaft<sup>54</sup>, der gleich einem Hausherrn aus seiner Vorratskammer Neues und Altes hervorzuholen vermag (Mt 13,51f), versteht es Matthäus, die Beauftragung der Jünger zur Heidenmission sowohl aus dem Wirken und Verkündigen Jesu als auch aus der Schrift<sup>55</sup> als gottgewollt – und somit nicht nur als erlaubt, sondern als ausdrücklich geboten – zu erweisen. Im Unterschied zur Auseinandersetzung mit den nicht an Christus glaubenden Juden<sup>56</sup>, die in ihrer Schärfe dem Johannesevangelium kaum nachsteht, trägt die Argumentation mit den auf Toraobservanz und exklusive Erwählung Israels bestehenden Judenchristen im Matthäusevangelium weniger polemische als vielmehr apologetische, weniger ausgrenzende als gewinnende und vermittelnde Züge. Was die Vorwürfe und Anfeindungen von Seiten der

<sup>53</sup> Die kontroversen Fragen der Priorität, der ›Echtheit‹ und der redaktionellen Prägung der Logien sind in diesem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung; entscheidend ist die inhaltliche Aufnahme und Integration der judenchristlichen Überlieferung durch Matthäus. Vgl. zur Annahme der Priorität von Mt 15,24 z.B. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, FRLANT 82, 3. Aufl., Göttingen 1971, 107.194f. – 10,5f als traditionelles Logion und 15,24 als redaktionelle Bildung sehen z.B. Trilling, *Israel* (s. Anm. 31), 99f.105; Luz, *Matthäus 2* (s. Anm. 15), 430f.434f. Authentische Jesusüberlieferung erkennen in der programmatischen Beschränkung auf Israel z.B. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 134.225.235.250; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1. Grundlegung: Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 213.215f. Demgegenüber wird die Formung beider Logien von J. Gnilka, *Matthäus 1* (s. Anm. 36), 361f, dem Evangelisten zugeschrieben.

<sup>54</sup> Vgl. Mt 13,52: διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ... nach der Einleitung V. 51: συνήκατε ταῦτα πάντα; λέγουσιν αὐτῷ· ναί.

<sup>55</sup> Was dann wohl dem ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ *καινὰ καὶ παλαιὰ* von Mt 13,52 entspricht.

<sup>56</sup> Deren Repräsentanten sind bei Matthäus als die Hauptgegner Jesu die Pharisäer (redaktionell: 12,24.38; 21,45; 22,34f.41) bzw. – entsprechend den Verhältnissen nach 70 n.Chr. in schematischer Zuordnung der Schriftgelehrten zu den Pharisäern – οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι (5,20; 12,38; 23,2.13ff.23.25.27.29; vgl. 15,1). Als einflussreiche Vertreter Israels erscheinen die Pharisäer auch in den formelhaften Zusammenstellungen mit den Oberpriestern (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι 21,45; 27,62) und den Sadduzäern (οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι 3,7; 16,1.6.11.12). S. zur Kritik an den Pharisäern vor allem Mt 5,20; 15,1-20 (speziell V. 12-14) und Kap. 23; vgl. 6,1-18 (9,1-7); 12,1-14; 19,1-9.

Synagoge anbetrifft, so werden wohl auch sie apologetisch behandelt – freilich weniger in der Hoffnung, die jüdischen Gegner zu gewinnen, als vielmehr in der Absicht, die angefochtene Gemeinde der Zuverlässigkeit ihrer Glaubensüberzeugungen zu versichern – speziell der christologischen Grundaussagen. Man denke nur an die Sonderüberlieferung von den Wächtern am Grab Jesu mit der ausdrücklichen Aufnahme der Fama<sup>57</sup> vom Grabraub des Leichnams Jesu durch die Jünger (27,62-66; 28,4.11-15) und vor allem an die Reflexions- resp. Erfüllungszitate<sup>58</sup>, durch die der Judenchrist Matthäus das Leben und Wirken Jesu – gerade auch hinsichtlich der Hinwendung zu den Heiden<sup>59</sup> – als der Schrift gemäß und damit als dem Plan Gottes von Anfang an entsprechend erzeigen will: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθεῖν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος κτλ. (1,22)<sup>60</sup>.

Neben diesem ausgeprägt apologetischen Zug findet sich bei Matthäus zugleich eine auffällige Gewichtung der Paränese, so dass man die Ausweitung der Apologetik und der Paränese in ihrer Wechselbeziehung geradezu als Charakteristikum der Darstellung des Evangeliums nach Matthäus bezeichnen kann. Ob man die großen Redekomplexe der Bergpredigt (Kap. 5 – 7), der Jüngerrede (Kap. 10) oder der Gemeinderede (Kap. 18) in den Blick nimmt oder die markanten Sondergutgleichnisse<sup>61</sup>, ob man den für Matthäus spezifischen Begriff der δικαιοσύνη<sup>62</sup> bedenkt oder die stereotypen Hinweise auf die drohende Verwerfung<sup>63</sup> bzw. auf den zu erwartenden Lohn<sup>64</sup> im eschatologischen Gericht oder auch die Ankündigung des Kommens Jesu als

<sup>57</sup> καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίους μέχρι τῆς σήμερον [ἡμέρας] (28,15).

<sup>58</sup> Mt 1,22f (Jes 7,14); 2,15 (Hos 11,1); 2,17f (Jer 31,15); 2,23 (Jes 11,1 [?]); 4,14-16 (Jes 8,23; 9,1); 8,17 (Jes 53,4); 12,17-21 (Jes 42,1-4); 13,35 (Ps 78,2); 21,4f (Sach 9,9); 27,9 (Jer 32,9); vgl. 2,5f (Micha 5,1).

<sup>59</sup> S. Mt 2,15; 4,15f; 12,18-21; u.ö.

<sup>60</sup> Vgl. zu Diskussion und Literatur Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 1), 134ff.

<sup>61</sup> Vom Schalksknecht (Mt 18,23-35); Von den ungleichen Söhnen (21,28-31); Vom Gast ohne Festgewand (22,11-13, in Verbindung mit 22,1-10 par. Lk 14,16-24); Von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13); Vom Weltgericht (25,31-46); vgl. Vom Schatz im Acker (13,44); Von der kostbaren Perle (13,45f). – Aus der Logienquelle vgl. Vom Haus auf dem Felsen (Mt 7,24b-27 par. Lk 6,47-49); Vom verlorenen Schaf (in der matthäischen Version, Mt 18,12-14 [par. Lk 15,4-7]); Von den anvertrauten Zentnern (Mt 25,14-30 par. Lk 19,12-27); u.a.

<sup>62</sup> S. Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32.

<sup>63</sup> S. die Wendungen ἐκβάλλειν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (Mt 8,12; 22,13; 25,30) und ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30); also sechsmal neben einmal bei Lukas [13,28]); vgl. zum Strafgedanken auch Mt 3,10; 5,22.29; 7,1.19.21; 10,15; 13,49f; 18,34f; 19,30; 23,33.35f; u.ö.

<sup>64</sup> Vgl. Mt 5,12.19.46; 6,1.2.5.16.19-21; 10,41f; 18,1-5; 19,17.28f; 20,16.23; 25,14ff; neben Mk 9,41 und Lk 6,23 [Q]; 6,35 [redaktionell].

des Menschensohns, der jedem seinem Verhalten gemäß vergelten wird<sup>65</sup>, – durchgängig ist der Ernst der Ermahnung des Evangelisten zu spüren, der seine Gemeinde dazu auffordert, sich der Einladung zum Heil würdig zu erweisen und die empfangene Gnade durch das dem Erbarmen Gottes angemessene Verhalten zu bewähren<sup>66</sup>. Als die ›bessere Gerechtigkeit‹, die – gemäß dem für die Bergpredigt insgesamt programmatischen Satz in Mt 5,20 – als Bedingung zum Einlass in das Himmelreich gefordert ist, gilt dabei dasjenige Verhalten, das der Weisung Jesu Christi entspricht (vgl. 5,21-48). Die Gerechtigkeit der Jünger übertrifft die unzulängliche der Schriftgelehrten und Pharisäer dann – und nur dann! –, wenn sie alles halten, was Christus ihnen geboten hat<sup>67</sup>.

In der Regel wird diese auffällige Gewichtung der Paränese mit einer ›zweiten Front‹ in der Gemeinde des Matthäus in Verbindung gebracht. So wird die Gemeinde in Mt 7,15ff und 24,11f vor dem Auftreten falscher Propheten (ψευδοπροφήται) gewarnt, die als reißende Wölfe in Schafsfellen viele Glieder der Herde täuschen werden<sup>68</sup>. Ihnen wird vorgehalten, dass sie keine »guten Früchte« hervorbringen (7,16ff), sondern Täter der »Gesetzlosigkeit« – der ἀνομία – sind (7,23; 24,12).

Allerdings sollte man bei der näheren Bestimmung dieser Gegner äußerst zurückhaltend sein. Die Annahme, dass sie als »paulinistische Gruppe« zu charakterisieren wären<sup>69</sup>, ist vom Textbefund her so wenig zu belegen wie ihre

<sup>65</sup> Mt 16,27: μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ... καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ. Vgl. 7,22f; 13,30.41; 24,29-31; 25,31ff.

<sup>66</sup> Das Verhältnis von Heilszusage und ethischer Forderung wäre dabei jedenfalls differenzierter zu bestimmen, als es mit der klassischen Gegenüberstellung von ›Indikativ und Imperativ‹ möglich ist. Weder kann man im Sinne des Matthäus mit Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (s. Anm. 53), 171.174f, die Gabe der Basileia mit der Forderung und somit den Indikativ mit dem Imperativ identifizieren, noch lässt sich wohl umgekehrt die ethische Forderung – wie sie sich exemplarisch in der Bergpredigt findet – insgesamt dem ›Evangelium‹ statt dem ›Gesetz‹ (im theologischen Sinne) zuordnen (so z.B. J. Jeremias, *Die Bergpredigt*, in: Ders., *Jesus und seine Botschaft*, 2. Aufl., Stuttgart 1981, 41-60, hier 57ff). – An Abschnitten wie dem Gleichnis vom Schalksknecht (18,21-35) und dem vom Gast ohne Festgewand (22,11-13, im Anschluss an 22,1-10) wird erkennbar, dass sich das Verhältnis von ›Gesetz und Evangelium‹, von ›Zuspruch und Anspruch‹, von ›Rechtfertigung und Heiligung‹ im Rahmen der matthäischen Theologie komplexer darstellt, als es die konventionelle Kontrastierung suggeriert.

<sup>67</sup> Vgl. 28,19f: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ... διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

<sup>68</sup> Vgl. zum Ganzen Barth, *Gesetzesverständnis* (s. Anm. 9), 149-154; Luz, *Matthäus 1* (s. Anm. 1), 402f.

<sup>69</sup> S. zur Diskussion Barth, ebd.; Luz, *Matthäus 1* (s. Anm. 1), 403.

Klassifizierung als »Markiner«<sup>70</sup>. Aber auch die verbreitete Beschreibung der Gegner als »hellenistische Libertinisten«, die sich als erklärte »Antinomisten« auf ihr Pneumatikertum stützen<sup>71</sup>, will mehr wissen, als die einschlägigen Belege Mt 7,15-23 und 24,10-13 hergeben. Diejenigen, die nach Mt 7,21-23 den Weltenrichter umsonst flehentlich als Herrn anrufen, werden nicht *wegen* ihrer Prophetie und Vollmacht zum Heilen abgewiesen, sondern *trotz* ihrer Charismen<sup>72</sup> – eben weil sie den Willen des himmlischen Vaters nicht so getan haben, wie ihn Jesus gelehrt hat (7,21.23). Das vernichtende οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς des Kyrios (7,23; vgl. 25,12) wird diejenigen treffen, die diese seine Worte wohl gehört, sie aber nicht befolgt haben (so im Anschluss, 7,24-27). Die drohende »Gesetzlosigkeit« (7,23; 13,41; 23,28; 24,12) besteht also nach Matthäus gerade im Ungehorsam gegenüber der Weisung Jesu Christi!

Zurückhaltung ist bei der Beschreibung dieser »zweiten Front« im Matthäusevangelium schon deshalb geboten, weil auch diese Polemik gegen die ἀνομία innerhalb der Gemeinde wiederum eine apologetische Funktion gegenüber den jüdischen und konservativ-judenchristlichen Gesprächspartnern hat. Den Vorwurf der Verführung zur »Gesetzlosigkeit« – hier der ἀνομία bezüglich der Tora des Mose und im Sinne des sündigen, des gottlosen Verhaltens – müssen sich auch die Lehrer des Heilsuniversalismus und Befürworter der gemischten Gemeinden von Seiten ihrer Gegner anhören. Sosehr die eindringliche Ermahnung zum Tun des Gotteswillens offensichtlich einem tiefen theologischen Anliegen des Evangelisten entspricht, sosehr haben die ausgiebigen Paränesen im Matthäusevangelium zugleich die Funktion, die jüdischen Vorwürfe, eine solche universalistische Sicht würde die Gesetzlosigkeit und Sünde fördern, rhetorisch zu unterlaufen und theologisch zu widerlegen<sup>73</sup>.

Dementsprechend hat man wohl auch in Mt 5,17, dem Beginn der Präambel des ersten Hauptteils der Bergpredigt (5,17-48), nicht eine polemische Äuße-

<sup>70</sup> So Luz, ebd.

<sup>71</sup> So z.B. Barth, Gesetzesverständnis (s. Anm. 9), 149ff.

<sup>72</sup> Von einer grundsätzlichen Skepsis des Matthäus gegenüber der Gabe der Prophetie oder der Heilung kann in Anbetracht von Mt 5,12; 10,41 (ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται); 23,34 (ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς) und 10,8 (ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε) keinesfalls gesprochen werden.

<sup>73</sup> S. in diesem Zusammenhang auch die Funktion der paränetischen Teile des Galaterbriefs (5,13 – 6,10; speziell 5,14) und des Römerbriefs (12,1 – 15,13; speziell 13,8-10) für die Auseinandersetzung des Paulus mit den judaistischen Gegnern und die Aufnahme von judaistischen Vorwürfen in Gal 2,17; Röm 3,8; 6,1.15; vgl. Eckstein, Verheißung und Gesetz (s. Anm. 49), 37ff.248ff u.ö.

zung des Evangelisten gegenüber einer hellenistischen Gruppe libertinistischer Antinomisten zu sehen<sup>74</sup>, sondern vielmehr die apologetische Aufnahme einer jüdischen bzw. judenchristlichen Unterstellung. Mit μή νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλύσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας wird dem jüdischen Missverständnis gewehrt, dass durch den Gehorsam gegenüber der Weisung Jesu Christi, wie sie Matthäus selbst lehrt und in den folgenden Abschnitten entfalten wird, zwangsläufig »Gesetz und Propheten« – also Gottes gesamte Willenskundgabe in der Schrift – aufgehoben und außer Geltung gesetzt werden. Nicht nur im Hinblick auf den unmittelbaren Kontext – also V. 20, in dem ausdrücklich auf die »Schriftgelehrten und Pharisäer« angespielt wird –, sondern auch entsprechend der gesamten matthäischen Darlegung des Evangeliums sind es die jüdischen Gegner und die konservativ-judenchristlichen Gemeindevertreter, denen der Evangelist das Wort des Bergpredigers entschieden entgegenhält: οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι – »Ich bin nicht gekommen, [das Gesetz und die Propheten] aufzulösen, d.h. außer Kraft zu setzen, sondern [sie] zu erfüllen, d.h. zur Geltung zu bringen« (5,17b)<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Anders u.a. Barth, Gesetzesverständnis (s. Anm. 9), 149ff; Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische (s. Anm. 6), 298f; kritisch auch C. Burchard, Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift für H. Conzelmann, Tübingen 1975, 409-432, hier 422.

<sup>75</sup> Wir beziehen somit das πληρῶσαι wie auch das καταλύσαι in Mt 5,17 auf das *Lehren* Jesu, nicht auf sein *Wirken* – weder im Sinne des ›Tuns der Tora‹ noch im Sinne der ›Erfüllung von Heilsverheißungen‹ (entsprechend dem Gebrauch in den Reflexionszitenen). Der folgende Zusammenhang 5,21 – 7,27 bietet eine Entfaltung der Lehre Jesu, nicht seines Wirkens – von dem dann vielmehr in Kap. 8 und 9 berichtet wird. Die anschließende Verwunderung der zuhörenden Menge gilt in 7,28f seiner διδαχή: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν. Das Begriffspaar καταλύειν/πληροῦν entspricht also den Dualen ἀθετεῖν/ιστάναι in Mk 7,9 und καταργεῖν/ιστάνειν in Röm 3,31; wobei gerade Röm 3,31 mit dem anschließenden Schriftbeweis in Röm 4,1ff hinsichtlich der *apologetischen Funktion* eine Parallele zu Mt 5,17ff darstellt. – Zu den Bedeutungsvarianten von πληρῶσαι und zur Diskussion s. G. Delling, Art. πληρῶω, ThWNT 6, Stuttgart 1959, 285-296, hier 286f.291ff; J. Jeremias, Theologie (s. Anm. 53), 87ff.; H. Hübner, Art. πληρῶω, EWNT 3, Stuttgart u.a. 1983, 256-262, hier 258ff; Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 1), 232ff; G. Strecker, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984, 56f; O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: Ders., Paulusstudien, WUNT 51, 2. Aufl., Tübingen 1994, 50-74, hier 67f mit Anm. 57.



## III

Damit aber stellt sich umso dringlicher und unausweichlicher die Frage: Wie verhalten sich die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose zueinander? Ist Jesus nach Matthäus lediglich einer von vielen Schriftgelehrten, der die Tora des Mose – im kritischen Gespräch mit der pharisäischen Halacha und als Schüler des Mose – auslegt? Oder ist er als ein zweiter Mose zu verstehen, der dem Volk Gottes auf dem Berg als neuer Gesetzgeber eine *nova lex* übermittelt? Oder aber hat die Weisung Jesu Christi ›Gesetz und Propheten‹ hinter sich gelassen, so dass sie unabhängig von der alttestamentlich-jüdischen Tradition – ja vielleicht sogar in Abgrenzung zu dem Gott des Alten Testaments – zu deuten ist?

Angewandt auf den zentralen Abschnitt zur Gesetzesproblematik, der hinsichtlich der exegetischen Probleme den konträren Aussagen zu Partikularismus und Heilsuniversalismus in nichts nachsteht, angewandt auf Mt 5,17-48, lauten die entsprechenden Fragen: Widerspricht Jesus in den ›Antithesen‹ 5,21-48<sup>76</sup> mit seinem entschiedenen ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν in 5,22.28.32.34.39.44 lediglich der *pharisäischen »Überlieferung«*, der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων – entsprechend seiner Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern in Mt 15,1ff? Dann bezöge sich das ἐρρέθη – »es ist gesagt worden« – in den Einleitungen (5,21.27.31.33.38.43) auf die *Begründer der mündlichen Überlieferungen*, welche als illegitime »Menschengebote« (ἐντάλματα ἀνθρώπων 15,9) weder auf Gott noch auch auf Mose zurückgeführt würden. – Oder widerspricht Jesus mit seinen Weisungen den *Worten des Mose*, so dass ein Gegensatz zwischen der Tora des Mose und den Geboten Christi vorausgesetzt wird? Dann wäre *Mose selbst* das logische Subjekt des ἐρρέθη: »Ihr habt gehört, dass zu den Alten [d.h. der Sinaigeneration] gesagt ist [von Mose] ...« – Oder ist ἐρρέθη gar als *passivum divinum* zu bestimmen, so dass mit der Wendung *Gottes eigenes Wollen und Gebieten* umschrieben werden sollen? Dann allerdings würden die ›Antithesen‹ Jesu entweder dem Reden Gottes entgegengesetzt, oder sie könnten nicht mehr als ›Gegenbehauptungen‹, sondern nur als ›Auslegungen‹ der Thesen verstanden werden.

---

<sup>76</sup> Zu den Antithesen s. neben der in den neueren Kommentaren verzeichneten Literatur G. Barth, Art. Bergpredigt I. Im Neuen Testament, TRE 5, Berlin/New York 1980, 603-618, speziell 616ff (Lit.); G. Röhser, Jesus – der wahre »Schriftgelehrte«. Ein Beitrag zum Problem der »Toraverschärfung« in den Antithesen der Bergpredigt, ZNW 86 (1995), 20-33; D. Sängler, Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft. Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21-48) und die Verkündigung Jesu, in: H. Deuser/G. Schmalenberg (Hg.), Christlicher Glaube und religiöse Bildung, GSTR 11, Gießen 1995, 75-109.

Die letztgenannte Deutung kann in jeder Hinsicht ausgeschlossen werden. Es liegt Matthäus alles daran, zu zeigen, dass durch die Weisung Jesu Christi gerade »der Wille des himmlischen Vaters« vollkommen und endgültig offenbart worden ist<sup>77</sup>. Der Sohn Gottes spricht ausschließlich im Sinne und im Namen des Vaters<sup>78</sup>. Davon abweichende Gebote und damit unvereinbare Verordnungen erweisen sich demgegenüber als ›Auflösungen‹ des Gotteswillens<sup>79</sup>. Gegen solche illegitimen Einschränkungen der Rechtsforderung Gottes richten sich die – diesbezüglich jedenfalls zu Recht so genannten – Antithesen in Mt 5,21-48 mit Entschiedenheit. Unabhängig davon, ob es sich bei den Gegenthesen um ›Verschärfungen‹ oder um ›Aufhebungen‹ der zuvor zitierten Thesen handelt<sup>80</sup>, soll durchgängig der *eine* – d.h. der ursprüngliche, wahre und unveränderliche – Wille Gottes zur Geltung gebracht werden, und zwar in klarer Abgrenzung zu den in den Thesen aufgenommenen Aussagen. So wird weder vorausgesetzt, dass sich Gottes Wille geändert habe, noch wird gesagt, dass die Weisung Christi dem Gott des Mose und der Propheten widerstreite. Schließlich wird mit den Antithesen der offenbare Gotteswille auch nicht ›radikalisiert‹ und damit verändert, sondern es wird vielmehr den *menschlichen Auflösungstendenzen* radikal – nämlich ›an die Wurzel gehend‹ – widersprochen. Die Antithesen Jesu mit ihrem entschiedenen »Ich aber sage euch ...« in Mt 5,21ff stehen nicht etwa im Gegensatz zu der programmatischen Aussage von 5,17, sondern sie werden vom Evangelisten als deren Entfaltung verstanden: »Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, d.h. außer Kraft zu setzen, sondern zu erfüllen, d.h. zur Geltung zu bringen« (5,17b).

<sup>77</sup> S. Mt 7,21; 12,50: τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Als der Vater Jesu Christi (Mt 7,21; 10,32f; 11,25ff; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34; 26,29.39.42.53 [24,36; 28,19]) ist Gott auch der Vater der Jünger Jesu (ὁ πατήρ ὑμῶν/σου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς/ὁ οὐράνιος 5,16.45.48; 6,1.4.6.8f.14f.18.26.32; 10,20.29; 13,43; 23,9).

<sup>78</sup> Durch die – im Matthäusevangelium auffällig häufig verwendete – Bezeichnung ὁ πατήρ wird also nicht nur der Aspekt der Güte und Fürsorglichkeit Gottes hervorgehoben, sondern zugleich die Legitimität und Autorität der Lehre Jesu als des einzigartigen Gottessohnes; so ausdrücklich in Mt 11,25ff, speziell in der – geradezu ›johanneisch‹ formulierten – Aussage V. 27: Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. (Zur Bezeichnung Jesu als υἱὸς τοῦ θεοῦ s.o. Anm. 52).

<sup>79</sup> Vgl. Burchard, Bergpredigt (s. Anm. 74), 422.

<sup>80</sup> Vgl. zur traditionellen Unterscheidung zwischen Verschärfungen (erste, zweite und vierte Antithese, 5,21ff.27ff.33ff) und Aufhebungen (dritte, fünfte und sechste Antithese, 5,31f.38ff.43ff) mit den redaktionsgeschichtlichen Implikationen Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 1), 244ff.

Dabei geht es Matthäus vorrangig um den Nachweis, dass sich die Gemeinde Jesu Christi – und nicht die Synagoge – als die legitime Erbin der Offenbarung Gottes verstehen darf. Nicht die *Originalität und Unableitbarkeit* der Gebote Jesu im Verhältnis zur alttestamentlich-jüdischen Tradition gilt es gemäß der apologetischen Situation der Gemeinde darzustellen<sup>81</sup>, sondern vielmehr die *Legitimität*, die *Plausibilität* und die ›*Schriftgemäßheit*‹ der Lehre, die die Jünger durch die Weisung Jesu Christi als den Willen des himmlischen Vaters erkannt haben.

Wenn also das ἑρρέθη in den Einleitungen der Antithesen keinesfalls als *passivum divinum* gedeutet werden kann<sup>82</sup> und wenn Matthäus so viel an der Übereinstimmung der Weisung Christi mit dem Willen des himmlischen Vaters liegt, könnte man vermuten, dass sich Jesus nach dem Verständnis des Evangelisten lediglich gegen die *pharisäische Interpretation* der Tora abgrenzen will<sup>83</sup> – gemäß dem Vorwurf in Mt 15,3: διὰ τί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν; Sosehr sich bei Matthäus eine ausgeprägte Polemik gegen das Verhalten, die Motivation und die Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer findet<sup>84</sup>, sowenig sind mit einer Kritik an der pharisäischen Halacha die Vorwürfe der Synagoge und die der toraobservant lebenden Judenchristen gegenüber der aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzten Gemeinde schon entkräftet.

Faktisch werden nämlich in der Gemeinde des Evangelisten nicht nur »Jota und Häkchen des Gesetzes« für ungültig erklärt, sondern entscheidende und umfangreiche Teile der schriftlichen Tora des Mose; nicht nur »eines dieser kleinsten Gebote« wird in der für die universale Heidenmission offenen ἐκκλησία Christi in Frage gestellt, sondern zahlreiche zentrale Weisungen – vor allem des Ritualgesetzes. Kein Wort verliert der Evangelist über die Beschneidung. Im Anschluss an Markus bestreitet er mit einem Herrenwort,

---

<sup>81</sup> Die kritische Frage, ob die in den Antithesen entfaltete Ethik Jesu nicht doch noch im Rahmen alttestamentlich-jüdischer Traditionsgeschichte erklärbar sei, wie auch die verschiedenen Versuche, die Unableitbarkeit der Gebote Jesu zu erweisen, verfehlen jeweils die Intention des Evangelisten. Man könnte Matthäus keinen größeren Gefallen tun als den, zuzugestehen, dass in den Geboten Jesu der Wille Gottes, wie er von Anfang an war (ἀπ' ἀρχῆς 19,8) und in der Schrift bereits erkennbar ist, uneingeschränkt zur Geltung kommt. Den Eindruck der Abweichung und des Widerspruchs gegenüber der bisherigen Rechtsforderung Gottes will er gerade vermeiden und wendet den jüdischen Vorwurf der ›Auflösung der Gebote Gottes‹ seinerseits gegen die »Schriftgelehrten und Pharisäer«.

<sup>82</sup> Anders Grundmann, Matthäus (s. Anm. 42), 154; Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 1), 249.

<sup>83</sup> So z.B. C. Dietzfelbinger, Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus, ZNW 70 (1979), 1-15, speziell 3.

<sup>84</sup> Mt 5,20; 6,1ff; 12,1ff.22ff; 15,1ff; 19,1ff; 23,1ff.

dass Speisen den Menschen überhaupt verunreinigen können<sup>85</sup>. In der Gewissheit, dass Gott – gemäß dem Wort des Propheten – Erbarmen will und nicht Opfer (Hos 6,6), haben Judenchristen Tischgemeinschaft mit Heidenchristen (vgl. Mt 9,9-13)<sup>86</sup> und ordnen in Berufung auf die Autorität Christi sogar das Sabbatgebot der Forderung nach Barmherzigkeit unter (Mt 12,1-8)<sup>87</sup>. In dem Bewusstsein, dass Jesus sich als »der Freund der Sünder und Zöllner« auch der erklärten Sünder angenommen hat (Mt 11,19 [Q]), wendet sich die Gemeinde in ihrer Mission nicht nur Juden, sondern auch Heiden zu. Denn ihrer Überzeugung nach ist für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes weder die Abstammung aus Israel noch die Beschneidung entscheidend, sondern allein die Zugehörigkeit zu Christus und das Befolgen seiner Weisung.

Gleichwohl – oder besser: gerade deshalb – kann Matthäus darauf bestehen, dass Jesus gekommen ist, »das Gesetz und die Propheten aufzurichten, d.h. zur Geltung zu bringen«; freilich nicht im Sinne der toraobservant lebenden Judenchristen, die eine beschneidungsfreie Heidenmission ablehnen und die wörtliche Befolgung der Tora des Mose einfordern – gemäß der Formulierung der in Mt 5,18f aufgenommenen Tradition. Gegen ein *wortwörtliches* Verständnis des Logions von der uneingeschränkten Gültigkeit der ganzen Tora vom Sinai bringt Matthäus eine auf das *Wesentliche* in Gesetz und Propheten konzentrierte Interpretation zur Geltung. Das *Wichtige* am Gesetz (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου) sind nach Mt 23,23 Recht (ἡ κρίσις), Barmherzigkeit (τὸ ἔλεος) und Glauben (ἡ πίστις); und wie eine Tür in den Angeln, so hängen das Gesetz und die Propheten in der großen und ersten ἐντολή – dem Gebot der Gottesliebe – und in der Weisung zur Nächstenliebe (Mt 22,34-40; vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18).

Dabei bildet das Doppelgebot der Liebe im Matthäusevangelium nicht nur eine von verschiedenen möglichen Zusammenfassungen der Rechtsforderung Gottes, sondern das entscheidende Kriterium und den verbindlichen Maßstab für die Beurteilung der *ganzen* schriftlichen Tora: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται (Mt 22,40). In welchem Sinne die judenchristliche Forderung nach einer akribischen Beachtung der Gebote der Tora (5,18f) aufzunehmen ist, kennzeichnet der Evangelist deutlich

<sup>85</sup> Mt 15,11: οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον (par. Mk 7,15).

<sup>86</sup> Par. Mk 2,13-17, bei redaktioneller Einfügung des Prophetenzitats in Mt 9,13. Vgl. zur Problematik der Tischgemeinschaft vor allem Gal 2,11-21; Apg 10,1 – 11,18.

<sup>87</sup> Par. Mk 2,23-28, bei redaktioneller Einfügung der Schlussfolgerung vom Tempeldienst – mit seinem legitimen »Entweihen« des Sabbats – auf das barmherzige Wirken des Menschensohns (... λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὧδε) und Wiederholung des Prophetenzitats von Hos 6,6 in Mt 12,5-7.

durch die Rahmung der Weisung Jesu mit den beiden Logien zu »Gesetz und Propheten« in 5,17 und 7,12. Ob mit dem alttestamentlichen Liebesgebot (22,37ff) oder mit der universal verbreiteten Goldenen Regel formuliert<sup>88</sup>, bringt Jesus den Willen des himmlischen Vaters zur Geltung, indem er seine Jünger auf die Barmherzigkeit und die Liebe verpflichtet: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (7,12)<sup>89</sup>.

In der Abgrenzung von der Synagoge und in der Auseinandersetzung mit konservativen Judenchristen darf sich Matthäus also nicht auf die Kritik an dem Verhalten und an der Lehre der Pharisäer beschränken, sondern er muss zugleich den offensichtlichen Verstoß seiner Gemeinde gegenüber zentralen Bestimmungen der Tora des Mose erklären und rechtfertigen können; gilt es doch den brisanten gegnerischen Vorwurf der ἀνομία und der mangelnden δικαιοσύνη – über die reine Umkehr der Polemik hinaus – auf der Grundlage der Lehre Jesu und unter Berücksichtigung von »Gesetz und Propheten« wirksam zu entkräften.

So ist nach alledem nicht mehr fraglich, mit wessen Worten sich Jesus in den Antithesen Mt 5,21-48 kritisch auseinandersetzt und wer als das logische Subjekt des ἐρρέθη in den Einleitungen (5,21.27.31.33.38.43) zu gelten hat – nämlich *Mose*, auf den die rabbinische Tradition sowohl die schriftliche Tora als auch die mündliche Überlieferung zurückführt: »Ihr habt gehört, dass zu den Alten [d.h. der Sinaigeneration] gesagt ist [von Mose] ...« (5,21). Mit den Formulierungen der Thesen spielt Matthäus nicht auf die pharisäische Halacha an, sondern auf die alttestamentlichen Gebote<sup>90</sup>.

Durch die Korrespondenz der dritten Antithese Mt 5,31f (par. Lk 16,18) und der Auseinandersetzung über die Ehescheidung in Mt 19,3-9 (par. Mk 10,2-12) werden auch die letzten Zweifel über den Bezugspunkt der Kritik Jesu beseitigt: Es ist *Mose*, der in Dtn 24,1 geboten hat, im Falle der Entlassung der Ehefrau einen Scheidebrief auszustellen (τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο ...

<sup>88</sup> Vgl. zur Diskussion Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 1), 387ff.

<sup>89</sup> Dass der Übergang von den an der wörtlichen Toraobservanz orientierten Aussagen in 5,18f zu der auf das Liebesgebot konzentrierten und darin durchaus torakritischen Auslegung von »Gesetz und Propheten« im Kontext der Bergpredigt »glatt und unauffällig« geschieht, ist dem theologischen und literarischen Geschick des Evangelisten zuzuschreiben und nicht etwa seinem Unvermögen, die Spannung überhaupt zu empfinden (gegen Luz, a.a.O., 241).

<sup>90</sup> Zur Zuordnung vgl. Luz, a.a.O., 248ff; zu der schwierigen Formulierung der sechsten These s. O. Hofius, Nächstenliebe und Feindeshass. Erwägungen zu Mt 5,43, in: J.J. Degenhardt (Hg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. Festschrift für O.B. Knoch zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1991, 102-109, der die These von V. 43b »in ihrem gesamten Wortlaut als eine targumartige Wiedergabe des Tora-Gebotes Lev 19,18b« beurteilt (ebd. 108f).

19,7), und damit gegen Gottes ursprüngliche Absicht (ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως 19,8) und gegen den an Gen 1,27; 2,24 ablesbaren Willen des Schöpfers (οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ... Mt 19,4) die Möglichkeit der Scheidung eingeräumt hat.

Sowenig damit Mose unlautere Motive unterstellt werden müssen – Mose hat das Gebot mit Rücksicht auf die Herzenshärte Israels gegeben (Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ... 19,8) –, sowenig wird der Übermittler der Tora vom Sinai von der Kritik Jesu an den Auflösungen und Einschränkungen des Gotteswillens ausgenommen. Alle Überlieferungen, die das Gebot Gottes aufheben, sind von der Weisung Jesu Christi her zu kritisieren – selbst wenn es durch Mose gegebene Gebote sein sollten! Was immer in »Gesetz und Propheten« gefordert wird, ist grundsätzlich an der διδαχὴ Jesu Christi (Mt 7,28; 22,33) zu prüfen. Denn er ist derjenige, den die himmlische Stimme vor den Jüngern als den einzigartigen und verbindlichen Offenbarer des Willens Gottes erwiesen hat (Mt 17,1-9 par. Mk 9,2-10) – und nicht die Repräsentanten von »Gesetz und Propheten«, Mose und Elia<sup>91</sup>: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ (Mt 17,5).

Das Geheimnis der Person Jesu enthüllt Matthäus seiner Gemeinde nicht erst mit dem bedeutsamen Abschluss 28,16-20, sondern gleich zu Beginn seiner Darstellung des Evangeliums mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem verheißenen Christus, dem König und Davidssohn, den Gott selbst als seinen Sohn proklamiert. Was dieses Bekenntnis beinhaltet, erschließt sich der angefochtenen und verunsicherten Gemeinde wohl erst im Verlauf der Entfaltung des Evangeliums – in letzter Eindeutigkeit von der endgültigen Weisung des Auferstandenen her: Jesus Christus, dem vom Vater die uneingeschränkte Vollmacht über Himmel und Erde übertragen wurde und dem die Jünger als Getaufte zugehören, ist nicht nur Ausleger der Tora vom Sinai und auch nicht ein neuer Gesetzgeber wie Mose, sondern der Sohn Gottes, durch den der Vater seinen Willen unmittelbar offenbart<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> S. vor allem 17,8: ἐπάραντες δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν οὐδένα εἶδον εἰ μὴ αὐτὸν Ἰησοῦν μόνον. – Dabei ist mit Nachdruck festzuhalten, dass Matthäus keinesfalls an einer prinzipiellen Polemik gegenüber Mose selber liegt. Die Aussage von 5,19 gewinnt von V. 20 her ihren eindeutigen Bezug auf die »Schriftgelehrten und Pharisäer«. Wie die positive Bedeutung der Wendung »das Gesetz und die Propheten« (5,17; 7,12; 22,40) und die Darstellung in Mt 17,3f zeigen, setzt die Kritik des Evangelisten an den *Widersprüchen* zwischen der Sinai-Tora und dem in der Weisung Jesu Christi erkannten Willen des himmlischen Vaters an. Im Falle der offensichtlichen Unvereinbarkeit hat sich die Gemeinde an den Geboten und dem Auftrag Jesu Christi zu orientieren, sosehr sie grundsätzlich weiterhin von Gottes Reden in der einen – Israel, den Juden- und Heidenchristen gemeinsamen – Schrift ausgeht.

<sup>92</sup> Mit Hofius, Nächstenliebe und Feindeshass (s. Anm. 90), 103.

## Die ›bessere Gerechtigkeit‹ Zur Ethik Jesu nach dem Matthäusevangelium\*

Was die Erforschung des Matthäusevangeliums anbelangt, so haben wir am Ende des 20. Jahrhunderts immer noch – oder wieder einmal – eine in entscheidenden Punkten offene und spannende Gesprächssituation. Dies betrifft vor allem drei zentrale Themenkomplexe<sup>1</sup>: Erstens beschäftigt uns nach wie vor die Alternative von judenchristlicher und heidenchristlicher Zuordnung des Evangeliums. Ist der im Evangelium selbst nicht bezeichnete Verfasser als Heiden- oder als Judenchrist zu bestimmen<sup>2</sup>? Und wenn er – wovon die Mehrheit der Exegeten ausgeht – persönlich Judenchrist ist, schreibt er für eine judenchristliche Gemeinde, die erst am Wendepunkt zur Heidenmission steht<sup>3</sup>, oder setzt er eine für die Heidenmission offene, gemischte Ekklesia Christi voraus, die Israel schon als eigene Größe gegenübersteht<sup>4</sup>?

Im Zusammenhang mit dieser Alternative stellt sich zweitens die Frage: Wie verhalten sich die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose zueinander? Ist Jesus nach Matthäus einer von vielen Schriftgelehrten, der als Schüler des Mose, aber in kritischer Auseinandersetzung mit der pharisäischen Halacha die Sinai-Tora auslegt? Oder ist er als ein zweiter Mose zu verstehen, der

---

\* Martin Hengel zum 75. Geburtstag. – Als öffentliche Antrittsvorlesung gehalten an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg am 21.5.1997.

<sup>1</sup> S. zum Folgenden H.-J. Eckstein, Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium, in diesem Band 101ff; M. Hengel, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem Hintergrund, ThR 52 (1987), 327-400 (= ders., Judaica, Hellenistica et Christiana, Kleine Schriften II, WUNT 109, Tübingen 1999, 219-292); ders., The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ. An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels, Harrisburg 2000, 68ff.169ff u.ö.

<sup>2</sup> S. zur Diskussion W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 20. Aufl., Heidelberg, 1980, 84ff.91f; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband, Mt 1-7, EKK 1/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 62-77; U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1994, 258ff.262ff.276ff; K.-C. Wong, Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium, Göttingen 1992, 2ff.184ff u.ö.

<sup>3</sup> So Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 2), 66ff.

<sup>4</sup> So Eckstein, Die Weisung Jesu (s. Anm. 1), 107ff. Anders J. Gnilka, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen, HThK 1/2, 2. Aufl., Freiburg u.a. 1992, 534.

dem Volk Gottes auf dem Berg als neuer Gesetzgeber eine *nova lex* übermittelt? Oder aber hat die Weisung Jesu Christi etwa ›Gesetz und Propheten‹ hinter sich gelassen, so dass das vollmächtige »Ich-aber-sage-euch« des Bergpredigers in Abgrenzung zu Gottes eigener Willenskundgabe im Alten Testament zu deuten ist?

Drittens bedarf die theologische Einordnung und differenzierte Bestimmung der Lehre Jesu nach dem Matthäusevangelium weiterer Vertiefung. So ist nach wie vor umstritten, ob die ethischen Weisungen Jesu nach Matthäus im Heilszuspruch gründen oder ob sie lediglich als Anspruch zu verstehen sind. Geht der imperativischen Forderung nach dem Tun des Willens Gottes die indikativische Beschreibung des Handelns Gottes zugunsten des Menschen voraus<sup>5</sup>, oder fallen bei Matthäus Indikativ und Imperativ zusammen, so dass die göttliche Gabe gerade in der ethischen Forderung besteht<sup>6</sup>?

All diese Fragen – zumal die des letztgenannten Themenkomplexes – werden berührt, wenn wir uns dem Thema der ›besseren Gerechtigkeit‹ nach dem Matthäusevangelium zuwenden.

## I

Zunächst könnte man meinen, dass die theologischen Anliegen und die redaktionellen Eingriffe des Evangelisten Matthäus eigentlich relativ leicht zu bestimmen sein sollten, da wir mit dem Markusevangelium über die entscheidende literarische Vorlage verfügen und mit Hilfe des Lukasevangeliums eine weitere von Matthäus und Lukas verwendete Quelle – die sog. Logienquelle (Q) – erschließen können. In der Praxis erweist sich allerdings die Methode der Redaktionsgeschichte auch im Fall des Matthäusevangeliums als komplizierter<sup>7</sup>. Denn einerseits lassen sich die Logienquelle und das von

---

<sup>5</sup> So z.B. J. Jeremias, Die Bergpredigt, in: Ders., Jesus und seine Botschaft, 2. Aufl., Stuttgart 1981, 41-60, hier 57ff; L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, hg.v. J. Roloff, Göttingen 1976, 559-561; W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, 2. Aufl., Göttingen 1989, 154-156.

<sup>6</sup> So nachdrücklich G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82, 3. Aufl., Göttingen 1971, 171.174f; ders., Theologie des Neuen Testaments, hg.v. F.W. Horn, Berlin/NewYork 1996, 405-407; vgl. Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 2), 209-211.217f.

<sup>7</sup> Vgl. zur klassischen Redaktionsgeschichte die grundlegenden Arbeiten von G. Bornkamm/G. Barth/H.J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 6. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1970; Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit (s.



Matthäus zusätzlich eingebrachte Sondergut nicht so leicht nach Umfang und Gestalt rekonstruieren, wie zunächst angenommen; und andererseits erschwert die ungewöhnliche Vorgehensweise des Redaktors Matthäus eine eindeutige Bestimmung seines eigenen Standpunktes.

Während etwa der Verfasser des Johannesevangeliums die ihm vorliegenden Überlieferungen nach seiner theologischen Überzeugung auswählt und durchgehend bearbeitet, lässt Matthäus sehr verschiedene, sich teilweise widersprechende Traditionen zu Wort kommen, um sie dann im Rahmen seiner Gesamtdarstellung des Evangeliums zu vermitteln. So wird z.B. von dem abschließenden Missionsbefehl des Auferstandenen her ›end-gültig‹ deutlich (Mt 28,16-20), dass Matthäus selbst ›definitiv‹ für die Rechtmäßigkeit der universalen Völkermission (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη) und für die Legitimität einer gleichberechtigten Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen eintritt.

Dennoch bringt er in Kap. 10,5f und 15,24 auch Überlieferungen zur Geltung, die für das Wirken und die Sendung Jesu und seiner Jünger eine – nicht nur faktische und vorläufige, sondern – prinzipielle Beschränkung auf das Volk Israel bezeugen: »Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel« (15,24). Warum unterdrückt Matthäus die partikularistisch geprägten Traditionen nicht zugunsten seiner theologischen Einsicht<sup>8</sup>?

In Mt 5,18f hebt der Evangelist im Anschluss an konservativ-judenchristliche Überlieferungen hervor, dass kein einziges »Jota oder Häkchen« vom Gesetz vergehe und dass keines der kleinsten Gebote aufgelöst werden dürfe. Gleichwohl ist die Gemeinde des Matthäus von einer wortwörtlichen, ja ›buchstäblichen‹ Erfüllung der Sinai-Tora weit entfernt. Durch das Übergehen der Beschneidungsforderung zugunsten des Taufbefehls (Mt 28,19), in der Frage der Tischgemeinschaft mit Sündern und Heiden (Mt 9,9-13), in der Relativierung der Reinheitsvorschriften (Mt 15,11 par. Mk 7,15) und des Sabbatgebotes (Mt 12,1-14), aber auch in der Regelung der Ehescheidung (5,31f; 19,1-9), der Vergeltung (5,38-42) und des Umgangs mit den Feinden und Verfolgern (5,43-47) sehen sich Matthäus und seine Gemeinde faktisch im Widerspruch – nicht nur zu Jota und Häkchen, sondern – zu entscheidenden Bestimmungen der Tora<sup>9</sup>.

Wie lässt sich diese eigenartige Widersprüchlichkeit in der Entfaltung der Lehre Jesu durch Matthäus erklären? Sicherlich nicht so, dass er die Unver-

---

Anm. 6); W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, StANT 10, 3. Aufl., München 1967; R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, FRLANT 91, Göttingen 1967.

<sup>8</sup> S. Eckstein, *Die Weisung Jesu* (s. Anm. 1), 107ff.

<sup>9</sup> Vor allem – aber keineswegs nur – des Ritualgesetzes.

einbarkeit der unterschiedlichen Traditionen selbst gar nicht wahrgenommen hätte – wie gelegentlich vermutet wird<sup>10</sup>. Der Verfasser des ersten Evangeliums erweist sich vielmehr als ein sehr reflektierter Theologe und geschickter Dialogpartner. Wenn es Matthäus nicht bei dem ihm vorliegenden Evangelium nach Markus belässt, sondern auf dessen Grundlage – und in Ergänzung von Sondergut und Überlieferungen der Logienquelle – das »Evangelium von der Königsherrschaft Gottes« nochmals neu und anders »verkündet«<sup>11</sup>, ist er dabei wesentlich von der andersartigen theologischen Situation bestimmt. Seine Gemeinde ist – im Gegensatz zu der überwiegend heidenchristlichen des Markus – sowohl von schwerwiegenden Vorwürfen der Synagoge angefochten als auch durch Überlieferungen und Argumente aus dem Kreis tora-observant lebender Judenchristen verunsichert. Deshalb bedarf die gemischte Gemeinde des Matthäus im Ringen um ihre Identität und Legitimität als ›Volk Gottes‹ dringend der neuerlichen Vergewisserung. Sosehr die Ablehnung und Ausgrenzung der *Ekklesia Christi* durch die Synagoge auch hier nicht nur als drohende Möglichkeit<sup>12</sup>, sondern bereits als traurige – und betrauerte – Wirklichkeit erkennbar wird, sosehr bleibt doch der judenchristliche Verfasser des ersten Evangeliums mit seinen kritischen jüdischen Gesprächspartnern – in äußerer Auseinandersetzung und innerer Betroffenheit – verbunden. Dieser kritische Dialog mit den Repräsentanten Israels spiegelt sich auf der Ebene der matthäischen Darstellung des Evangeliums in der Auseinandersetzung Jesu mit den ›Schriftgelehrten und Pharisäern‹<sup>13</sup> wider. Besonders empfindlich muss Matthäus und seine Gemeinde in diesem Streit der gegnerische Vorwurf treffen, dass die aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzte Gemeinde durch ihre Lehre und ihr Verhalten Weisungen der Tora auflöse, ›das Gesetz und die Propheten‹ insgesamt ›außer Kraft setze‹ und somit in eklatanten Widerspruch zu der gesamten Willenskundgabe Gottes in der Schrift gerate<sup>14</sup>. So möchte der Verfasser des ersten Evangeliums auf der Grundlage eben dieser Israel und der Gemeinde Christi gemeinsamen ›Schrift‹ und unter Berufung auf die Lehre und den Auftrag Jesu die gegnerischen Unterstellungen abwehren, die judenchristlichen Bedenken überwinden und seine Gemeinde an die Grundlagen ihres Glaubens erinnern.

<sup>10</sup> Vgl. Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 2), 241.

<sup>11</sup> S. zum κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας Mt 4,23; 9,35; 24,14 (καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένην ...); vgl. 26,13.

<sup>12</sup> Vgl. dagegen Gnllka, Matthäus 2 (s. Anm. 4), 534.

<sup>13</sup> Hauptgegner Jesu sind bei Matthäus die Pharisäer (redaktionell: 12,24.38; 21,45; 22,34f.41) bzw. – entsprechend den Verhältnissen nach 70 n.Chr. in schematischer Zuordnung der Schriftgelehrten zu den Pharisäern – οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι (5,20; 12,38; 23,2.13ff.23.25.27.29; vgl. 15,1).

<sup>14</sup> Mt 5,17ff: μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας ...

Ob in bestärkender und aufrüttelnder Paränese, ob in vermittelnder und gewinnender Apologetik oder ob in schärfster und ausgrenzender Polemik – nichts bekämpft Matthäus so leidenschaftlich wie die gegnerische Unterstellung, die Evangeliumsverkündigung von der Gottesherrschaft fördere die ἀνομία, die »Gesetzlosigkeit«, – Gesetzlosigkeit bezüglich der Tora des Mose und im Sinne des sündigen, des gottlosen Verhaltens<sup>15</sup>.

## II

Auf dieser Grundlage wird deutlich, warum Matthäus gerade *den* Begriff zum theologischen Schlüsselwort seines Evangeliums macht, der für jüdisches Verständnis den Gegensatz zu ἀνομία und ἁμαρτία, zu Gesetzlosigkeit und Sünde, bildet – nämlich den Begriff der »Gerechtigkeit«, der δικαιοσύνη, hebr. צְדָקָה (*sedākā*). Während das Substantiv δικαιοσύνη bei Lukas nur einmal erscheint (Lk 1,75) und bei Markus gar nicht, findet sich der Begriff »Gerechtigkeit« im Matthäusevangelium als Schlüsselbegriff der Verkündigung Jesu siebenmal<sup>16</sup>; davon fünfmal im Zusammenhang der Bergpredigt: Mt 5,6.10.20; 6,1.33<sup>17</sup>.

Dass Matthäus den Begriff der »Gerechtigkeit« auf dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Tradition versteht<sup>18</sup>, ergibt sich deutlich aus dem Beleg, der auch der Formulierung unseres Themas zugrunde liegt: Mt 5,20. In diesem für die Bergpredigt insgesamt programmatischen Satz schärft Jesus seinen Jüngern zu Beginn seiner konkreten Unterweisung ein: »Wenn eure Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht bei weitem über-

<sup>15</sup> S. zum Begriff Mt 7,23; 13,41; 23,28; 24,12.

<sup>16</sup> Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32.

<sup>17</sup> Hinzu kommen noch 17 Belege für das Adjektiv δίκαιος, ›gerecht‹ bzw. substantivisch ›Gerechter‹: Mt 1,19; 5,45; 9,13; 10,41(3×); 13,17.43.49; 20,4; 23,28.29.35(2×); 25,37.46; 27,19.

<sup>18</sup> S. zur Traditionsgeschichte G. Schrenk, Art. δίκη κτλ., ThWNT 2, Stuttgart 1935, 176-229, hier 176ff.197ff (zur Literatur s. ThWNT 10/2, Stuttgart u.a. 1979, 1048-1053); K. Koch, Art. צְדָקָה (*sdk*), THAT 2, 3. Aufl., München/Zürich 1984, 507-530, hier 511ff; J. Scharbert, Art. Gerechtigkeit 1, TRE 12, Berlin/New York 1984, 404-411 (Literatur!); B. Johnson, Art. צְדָקָה (*sdk*), ThWAT 6, Stuttgart u.a. 1989, 903-924; M.J. Fiedler, Δικαιοσύνη in der diasporajüdischen und intertestamentarischen Literatur, JSJ 1 (1970), 120-143; B. Przybylski, Righteousness in Matthew and His World of Thought, MSSNTS 41, Cambridge 1980; A. Finkel, Art. Gerechtigkeit 2, TRE 12, Berlin/New York 1984, 411-414.

trifft<sup>19</sup>, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.« Mit ›Gerechtigkeit‹ wird bei Matthäus – hier wie auch in 6,1<sup>20</sup> ganz unbestreitbar – ein *menschliches Verhalten*<sup>21</sup> bezeichnet, das sich darin als ›gerecht‹ erweist, dass es *dem Willen Gottes entspricht*; denn in das Reich der Himmel wird – wie es korrespondierend zum Abschluss der Bergpredigt heißt – nur derjenige eingehen, der den Willen des himmlischen Vaters tut (7,21; vgl. 7,24ff)<sup>22</sup>. δικαιοσύνη ist das rechte ethische Verhalten des Menschen, das vor dem Urteil Gottes bestehen kann, und nur in diesem speziellen Sinne dann: die ›rechte Beschaffenheit‹ des Menschen vor Gott<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> περισσεύειν πλείον im Sinn von »bei weitem übertreffen«, »weit überschießen«, vgl. F. Hauck, Art. περισσεύω κτλ., ThWNT 6, Stuttgart 1959, 58-63, hier 59; Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 2), 240 Anm. 97. Die Übersetzung »in größerem Überfluss vorhanden sein« gibt den exkludierenden Sinn des Vergleichs nur unzureichend wieder; gegen G. Schneider, Art. περισσεύω, EWNT 3, Stuttgart u.a. 1983, 180-183, hier 181. Zur Verstärkung des Komparativs durch Häufung und zur abgekürzten Vergleichung (πλείον τῶν γραμματέων = τῆς τῶν γραμματέων) s. F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. Rehkopf, 17. Aufl., Göttingen 1990 [BDR], § 185,1 und § 246,1.

<sup>20</sup> S. die Wendung ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην in 6,1 und die folgende Entfaltung in 6,2ff.

<sup>21</sup> Vgl. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit (s. Anm. 6), 149-158; ders., Theologie (s. Anm. 6), 402f; Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 2), 210f; J. Gnllka, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58, HThK 1/1, 3. Aufl., Freiburg u.a. 1993, 124; D. Lührmann, Art. Gerechtigkeit III, TRE 12, Berlin/New York 1984, 414-420, hier 415.

<sup>22</sup> S. Mt 5,19; 12,50; 19,17; vgl. 6,10; 21,28-31.

<sup>23</sup> Somit ist das matthäische Verständnis von ›Gerechtigkeit‹ deutlich und durchgängig – also auch in Mt 5,6 (οἱ πεινῶντες ... τὴν δικαιοσύνην) und 6,33 (ζητεῖτε ... τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ) – von dem spezifisch paulinischen zu unterscheiden. Paulus versteht die δικαιοσύνη θεοῦ (Röm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 10,3; 2 Kor 5,21; vgl. Phil 3,9) nicht als die von Gott geforderte, an ihm und seiner Willenskundgabe orientierte menschliche Gerechtigkeit, sondern als Gottes rettende Heilsmacht und als Gottes heilschaffendes Handeln, das vom Menschen als Heilsgabe im Glauben, d.h. geschenkweise, empfangen wird. Mit diesem Verständnis steht Paulus in der besonderen Tradition einiger Psalmen (70,15f; 97,2f LXX) wie auch Deutero- und Tritojesajas (Jes 46,12f; 51,5.8; 56,1; 59,17; 61,10f; 62,1.2), in der sich auch – wie in Röm 1,16f und 10,9f – der bezeichnende synonyme Gebrauch der Begriffe δικαιοσύνη und σωτηρία (resp. σωτήριοι) findet. Auf diesem traditionsgeschichtlichen Hintergrund wird deutlich, warum für das paulinische Rechtfertigungsverständnis neben dem ›forensisch-juridischen‹ auch der ›soteriologisch-eschatologische‹ Aspekt konstitutiv ist. Da Paulus das Verb δικαιοῦν (Subj. Gott; s. Gal 3,8; Röm 3,26.30; 4,5; 8,30.33) bzw. δικαιοῦσθαι (vom Menschen; s. Gal 2,16 [3×].17; 3,11.24; 5,4; Röm 3,20.24.28; 5,1.9) als Terminus technicus für das *synthetische* Urteil Gottes verwendet – die Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade im Glauben an Christus –, ergibt sich für δικαιοῦσθαι dementsprechend die Bedeutung: »den rettenden Freispruch empfangen« bzw. »das Heil erlangen«. — S. zum Ganzen H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15 – 4,7, WUNT 86, Tübingen 1996, 15ff.95ff u.ö., hier 16f; ders., »Nahe ist dir das Wort«. Exegetische Erwä-

Von dem alttestamentlichen Hintergrund des matthäischen Verständnisses von Gerechtigkeit zeugen auch zwei weitere Charakteristika: So ist auch bei Matthäus die δικαιοσύνη nicht an einer abstrakten Norm, einer absoluten Idee von ›Gerechtigkeit‹ orientiert, sondern wie die hebr. *הַקְּדָשׁ* (*sedākā*) an *konkreten Lebensverhältnissen und personalen Beziehungen*. Gerecht ist der Mensch nicht an und für sich, sondern *in der Beziehung* – zu anderen Personen und zur Gemeinschaft; weshalb das Phänomen der ›Selbst-Gerechtigkeit‹ einen Widerspruch in sich darstellt. Als *הַקְּדָשׁ* (*sedākā*) gilt also das der Beziehung entsprechende, das gemeinschaftsgemäße Verhalten<sup>24</sup>. Und selbst im forensischen Bereich besteht die Gerechtigkeit eines Richters in alttestamentlich-jüdischer Tradition nicht darin, dass er sich auf das unparteiische Recht zurückzieht und ›neutral‹ urteilt, sondern darin, dass er den verschiedenen Seiten ›gerecht wird‹ und die friedlichen Beziehungen wiederherzustellen vermag, dass er ›Frieden stiftet‹ (vgl. Mt 5,9)<sup>25</sup>.

Neben diesen beiden Charakteristika – Gerechtigkeit als das dem Willen Gottes entsprechende Verhalten und Gerechtigkeit als personaler Relationsbegriff – ist schließlich zu beachten, dass bei dem matthäischen Verständnis von Gerechtigkeit, wie auch bei der alttestamentlichen *הַקְּדָשׁ* (*sedākā*), *keine Trennung von Gottesbeziehung und zwischenmenschlichem Verhalten* möglich ist. Die Gerechtigkeit vor Gott äußert sich im angemessenen Verhalten anderen Menschen gegenüber, und wer seinen Mitmenschen nicht ›gerecht wird‹ und nicht der Beziehung entsprechend lebt, verhält sich – in seinem Widerspruch gegenüber dem erklärten Willen Gottes – auch in seiner Beziehung zu Gott nicht loyal und gemeinschaftstreu. So kann es nicht überraschen, dass Matthäus den Begriff δικαιοσύνη sowohl auf das adäquate zwischenmenschliche Verhalten als auch auf das angemessene Verhalten Gott gegenüber anwendet, während sich für griechisches Sprachempfinden zur Bezeichnung der Haltung gegenüber Gott – also der ›Frömmigkeit‹, der ›Gottesfurcht‹ – eigentlich Begriffe wie εὐσέβεια oder ὁσιότης anbieten würden<sup>26</sup>.

---

gungen zu Röm 10,8, in diesem Band 58ff. Vgl. zur Traditionsgeschichte Koch, Art. *קְדָשׁ* (*sdk*) (s. Anm. 18), 527f; Schrenk, Art. *δίκη κτλ.* (s. Anm. 18), 197; F. V. Reiterer, Gerechtigkeit als Heil. *שׁדק* bei Deuteronesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition, Graz 1976, 24-116.208-216.

<sup>24</sup> Vgl. zum atl. Verständnis W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1: Gott und Volk, 2. Aufl., Leipzig 1939, 121ff; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, 4. Aufl., München 1966, 382-395; Koch, Art. *קְדָשׁ* (*sdk*) (s. Anm.18), 515f.

<sup>25</sup> Vgl. Koch, a.a.O., 514; Finkel, Art. Gerechtigkeit 2 (s. Anm. 18), 411f.

<sup>26</sup> S. Weish 9,3: Der Mensch soll die Welt in »Heiligkeit und Gerechtigkeit« (ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη) leiten. Vgl. A. Dihle, Art. Gerechtigkeit, RAC 10, Stuttgart 1978, 233-360, hier 304; Lührmann, Art. Gerechtigkeit 3 (s. Anm. 21), 414f.

Wenn die Jünger in Mt 6,1 davor gewarnt werden, ihre δικαιοσύνη »vor den Menschen« zu üben – also »zur Schau zu stellen« –, dann bezieht der Evangelist den Begriff ›Gerechtigkeit‹ im folgenden zunächst auf die Armenfürsorge, das Almosen (ἡ ἐλεημοσύνη 6,2-4) als einer konkreten Ausdrucksform zwischenmenschlicher Wohltätigkeit, dann aber auch auf das Gebet (6,5-15) und das Fasten (6,16-18)<sup>27</sup>. Ob im sozialen Verhalten oder in Gebet und Fasten, jeweils soll der Jünger das Ausüben seiner Gerechtigkeit nicht zur öffentlichen Selbstdarstellung missbrauchen, sondern ausschließlich in Bezug auf den himmlischen Vater, der in das Verborgene sieht<sup>28</sup>, handeln. Nur dasjenige Verhalten wird Gott ›gerecht‹, das sich ganzheitlich und ungeteilt an Gott und seinem Willen ›ausrichtet‹.

### III

Wenn es zutrifft, dass sich die Forderung Jesu nach der ›besseren Gerechtigkeit‹ in Mt 5,20 wie in 6,1ff auf das gesamte menschliche Verhalten bezieht – sowohl im Hinblick auf Gott und seinen erklärten Willen als auch hinsichtlich der verschiedenen zwischenmenschlichen Lebenszusammenhänge –, dann stellt sich die Frage, worin Matthäus – in Aufnahme und in Bearbeitung der ihm vorgegebenen Überlieferungen – die Unzulänglichkeit der gegnerischen Gerechtigkeit erkennt. Wirft er den ›Pharisäern und Schriftgelehrten‹ einen lediglich *quantitativen* Mangel an Gerechtigkeit vor oder einen *qualitativen*? Üben die Repräsentanten der zeitgenössischen Synagoge nur *zu wenig* δικαιοσύνη, oder verfehlen sie die geforderte Gerechtigkeit *grundsätzlich*? Im Anschluss an seine Traditionen nimmt Matthäus den umfassend gemeinten gegnerischen Vorwurf der Verführung zu ἀνομία und ἁμαρτία – zu Gesetzlosigkeit und Sünde – auf, um ihn in schärfster Polemik und im grundsätzlichen Sinne gegen die Ankläger selbst zu wenden. So werden die Schriftgelehrten und Pharisäer in der Pharisäerrede in Kap. 23 beschuldigt, dass sie selbst nicht tun, was sie lehren (23,3: λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν), und dass sie ihre Werke lediglich vollbringen, um von den Leuten gesehen zu werden (23,5: πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις, vgl. 6,1-18). Gleich

<sup>27</sup> Wobei durch die vorangehende Aufforderung zum Gebet für die Verfolger (προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς 5,44), durch die fünfte Bitte des Vaterunsers (6,12) und die abschließende Verknüpfung der göttlichen Vergebung mit der zwischenmenschlichen Vergebungsbereitschaft (6,14f) gerade auch das Gebet zu Gott im Horizont zwischenmenschlicher Verantwortung in den Blick kommt.

<sup>28</sup> Mt 6,4.6.18.

den übertünchten Gräbern, deren äußerer schöner Schein im krassen Gegensatz zu ihrem Inhalt steht, erscheinen sie vor den Menschen äußerlich gerecht (23,28a: ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι), innerlich aber sind sie voll Heuchelei und Gesetzlosigkeit (23,28b: μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας).

Darüber hinaus gilt der vehemente Vorwurf der ἀνομία auch der *Lehre* der jüdischen Gegner – der pharisäischen Halacha. Nach Mt 15,1-20 wirft Jesus ihnen in der Auseinandersetzung über die ‚wahre Unreinheit‘ vor, dass sie um ihrer Überlieferung willen das Gebot Gottes übertreten (παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν 15,3) und durch das Lehren von »Menschengeboten« (ἐντάλματα ἀνθρώπων 15,9) Gottes Wort außer Kraft setzen (ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ 15,6)<sup>29</sup>.

Angesichts dieser umfassenden und radikalen Kritik an dem *Verhalten*, der *Motivation* und der *Lehre* der Schriftgelehrten und Pharisäer wird deutlich, dass sich nicht nur Mt 5,20, sondern die gesamte Präambel (V. 17-20), ja die Bergpredigt (Kap. 5 – 7) insgesamt mit den Repräsentanten des nicht an Christus glaubenden Israel auseinandersetzen sollen – also nicht mit einer hellenistischen Gruppe libertinistischer Antinomisten<sup>30</sup>. Nicht die Weisung Jesu, sondern – so die Kritik des Matthäus – vielmehr die Lehre der nicht an Christus glaubenden jüdischen Gegner setzt Gottes Willenskundgabe in ›Gesetz und Propheten‹ außer Kraft (5,17); sie – und nicht die Jünger Jesu – werden durch ihr Auflösen der Gebote Gottes die Kleinsten im Himmelreich heißen, d.h. das Himmelreich verfehlen (5,19). Gegen solche illegitimen *Auflösungen des Gotteswillens* in Lehre und Tun und gegen solche *Einschränkungen der Rechtsforderung Gottes* richtet sich die Weisung Jesu Christi, wie

<sup>29</sup> In Anbetracht dieser grundsätzlichen Kritik an der pharisäischen Halacha in Mt 15 kann das Logion von Mt 23,3, nach dem die Jünger sich sehr wohl an der *Lehre*, nicht aber am *Tun* der Pharisäer orientieren mögen (πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε ...), nicht isoliert als Beleg für die matthäische Grundposition ausgegeben werden. Liegt doch schon im Logion selbst die Pointe in dem kritischen Abschluss (λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν 23,3c), der allein dann im Folgenden entfaltet wird. Die matthäische Gemeinde hat vielmehr nur *einen* als ›Rabbi‹ und ›Lehrer‹ zu akzeptieren – nämlich Christus (23,8-10). Vgl. zu Diskussion und Einordnung U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband, Mt 18-25, EKK1/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 299ff; zum konzessiven bzw. konditionalen Gebrauch von Imperativen (»wenn ihr haltet ...«, »mögt ihr halten ...«) wie in Mk 11,22; Joh 2,19 s. BDR (s. Anm. 19), § 387,2; M. Black, Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte, BWANT 15, Stuttgart u.a. 1982, 90f.

<sup>30</sup> Anders u.a. G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Ders., Matthäusevangelium (s. Anm. 7), 54-154, hier 149ff; G. Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische, in: A.a.O., 289-310, hier 298f. Vgl. zur Begründung im Einzelnen Eckstein, Die Weisung Jesu (s. Anm. 1), 112ff.

sie – in redaktioneller Komposition vorgegebener Überlieferungen – sowohl in den Antithesen (5,17-48) als auch in den folgenden Ausführungen zum Ausüben der Gerechtigkeit (6,1-18), zum Schätzesammeln und Sorgen (6,19-34), zum Richten (7,1-6), zur Gebetserhörung (7,7-11) und zum Tun des göttlichen Willens (7,12-27) entfaltet wird.

So ist die traditionelle Rede von der ›besseren Gerechtigkeit‹ gleich gegen zwei Missverständnisse zu schützen: Erstens versteht Matthäus die von Jesus geforderte Gerechtigkeit nicht als eine andere, von Gottes bisherigem Willen etwa abweichende Gerechtigkeit, weshalb mit Jesu Weisung ja auch Gottes Willenskundgabe in Gesetz und Propheten gerade erfüllt und nicht aufgehoben wird; und zweitens impliziert die komparativische Formulierung in 5,20 (ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλείον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων ...) keineswegs, dass den ›Schriftgelehrten und Pharisäern‹ von Matthäus eine der bisherigen Rechtsforderung Gottes grundsätzlich entsprechende ›Gerechtigkeit‹ konzidiert würde, die es nur zu steigern gälte. Vielmehr wird den jüdischen Gegnern im Matthäusevangelium gerade vorgeworfen, dass sie – entgegen ihrem Selbstverständnis! – die *eine*, in Gesetz und Propheten bezeugte und von Jesus uneingeschränkt zur Geltung gebrachte ›Gerechtigkeit Gottes‹ (vgl. 6,33) verfehlen<sup>31</sup>.

Da diese Kundgabe des Willens Gottes durch Jesus absolute Verbindlichkeit hat, werden die Jünger darauf nicht nur zum Abschluss der Bergpredigt verpflichtet (7,24ff: πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς ...), sondern vor allem auch durch die göttliche Stimme auf dem Berg der Verklärung (17,5: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ) und durch die ›end-gültige‹ Weisung des Auferstandenen auf dem Berg in Galiläa (28,16-20). Den Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen, erfüllen die Apostel, indem sie diese taufen und sie alles zu halten lehren, was Jesus ihnen geboten hat (... τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν 28,20).

---

<sup>31</sup> Vgl. im Gegensatz dazu z.B. die Erklärung von Mt 5,20 bei E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, 16. Aufl., Göttingen 1986, 65: »Dennoch ist festzuhalten, daß hier den Pharisäern Gerechtigkeit nicht abgesprochen wird; sie werden nicht einfach verteufelt. Nur müssen Jesu Jünger noch einen Schritt, den entscheidenden, weitergehen.«



## IV

Worin besteht nun aber der qualitative Unterschied der von den Jüngern Jesu geforderten Gerechtigkeit – im Kontrast zu jeder Form von Ungerechtigkeit? Wir können als bisheriges Ergebnis festhalten: Die ›bessere Gerechtigkeit‹ ist dasjenige menschliche Verhalten gegenüber Gott und anderen Menschen, das *dem Willen Gottes entspricht*, – und: Die ›bessere Gerechtigkeit‹ ist dasjenige Verhalten, das *der Weisung Jesu Christi entspricht*. Aber gibt es darüber hinaus die Möglichkeit, die von Jesus geforderte δικαιοσύνη hinsichtlich ihres Inhalts und ihres Wesens näher zu bestimmen? Oder anders gefragt: Verfügen Matthäus und seine Gemeinde über *Kriterien*, mit deren Hilfe sie Streitfragen klären können, für die keine konkreten Überlieferungen Jesu vorgegeben sind?

Als Schlüsseltext zur Bestimmung der besseren Gerechtigkeit nach Matthäus bietet sich dabei – vielleicht noch vor den Antithesen selbst – eines der Gleichnisse Jesu bei Matthäus an: die Parabel vom unbarmherzigen Knecht bzw. ›vom Schalksknecht‹ (Mt 18,21-35)<sup>32</sup>: Einem König, der mit seinen Knechten Abrechnung halten wollte, wurde ein Schuldner von zehntausend Talenten vorgeführt – einer Summe, die, auch wenn der Knecht als Statthalter gedacht ist, alle realistische Vorstellung übersteigt<sup>33</sup>. Handelt es sich doch umgerechnet etwa um einen Betrag von 100 Millionen Denaren, wobei die Arbeiter im Weinberg im folgenden Gleichnis (20,1-16) sich mit einem Denar als Tagelohn begnügen müssen. Da der Knecht nichts hatte, um zurückzuzahlen, und er vor dem Verlust seiner ganzen Familie und seines Besitzes stand, bat er den König kniefällig um Geduld und Langmut. σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκέλευεν ... – »Es erbarmte sich aber der Herr jenes Knechtes und ließ ihn los, und die Schuld erließ er ihm« (18,27)<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 8. Aufl., Göttingen 1970, 207-211; W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, UTB 1343, 2. Aufl., Göttingen 1990, 253-271; Luz, *Matthäus 3* (s. Anm. 29), 64-86: 64 (Literatur!).

<sup>33</sup> Bei der Schuldsomme handelt es sich um die Kombination des höchsten Zahlenwertes mit der größten Geldeinheit; vgl. Jeremias, *Gleichnisse* (s. Anm. 32), 208; Harnisch, *Gleichniserzählungen* (s. Anm. 32), 257.

<sup>34</sup> Das Verb σπλαγχνίζεσθαι in der Bedeutung »sich erbarmen«, »Mitleid empfinden« verwendet Matthäus sonst zur Bezeichnung des Erbarmens Jesu mit dem durch Krankheit und Leiden gezeichneten Volk, das »wie Schafe ohne Hirten« ermattet und hilflos ist (Mt 9,36 par. Mk 6,34; in deutlicher Aufnahme von Hes 34); dessen nimmt er sich verkündigend und heilend an (Mt 9,35 redaktionell, so auch 14,14). Im Anschluss an Mk 6,34 und 8,2 werden die beiden Speisungen in Mt 14,14 und 15,32 (σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον) ausdrücklich mit dem Erbarmen Jesu begründet sowie in Mt 20,34 (diff. Mk 10,52) die Blindenheilungen bei Jericho. — Wie beim Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,26.27) geht dem Erweis des Erbarmens auch in Mt 20,30.31 das flehentliche Bitten

Wie wir wissen, ging jener Knecht nun hin und zwang einen Mitknecht, der ihm eine vergleichsweise geringe Summe schuldete, trotz allen flehentlichen Bittens um Geduld unbarmherzig und mit Erzwingungshaft zur Rückzahlung seiner Schuld (18,28-30). Man muss nicht erst um die Relation der Schuldbeträge von einer Million zu eins wissen, um über das unbarmherzige Verhalten des ›Schalksknechtes‹ entsetzt – oder wie die Mitknechte »sehr traurig« zu sein.

Dabei übersieht man gerne, dass das Eintreiben der Schuld – für sich genommen – noch nicht als Unrecht empfunden werden müsste. Der Knecht besteht ja lediglich auf ›seinem Recht‹! In Anbetracht dessen aber, was vorausging, erscheint das, was bisher als Recht gegolten hat, nunmehr als *Unrecht*. Unter der Voraussetzung einer solchen Barmherzigkeit und Großmut verändern sich die Maßstäbe für ein als gerecht empfundenenes Verhalten – nicht nur quantitativ, sondern *qualitativ*, nicht nur graduell, sondern *prinzipiell*.

Der Hörer der Parabel vom Schalksknecht kann gar nicht anders, als dem König in seinem Urteil (V. 32f) beizupflichten: »Du böser Knecht! Deine ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich gebeten hast; hättest du dich da nicht auch erbarmen sollen über deinen Mitknecht, wie ich mich über dich erbarmt habe?« – ... οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς καὶ γὰρ σὲ ἠλέησα;

Von dieser qualitativen und grundsätzlichen Veränderung der ethischen Wertmaßstäbe – auf der Grundlage dessen, ›was vorausging‹ – ist die gesamte Entfaltung der ›besseren Gerechtigkeit‹ im Matthäusevangelium bestimmt<sup>35</sup>! So kann der Rechtsgrundsatz der einfachen Vergeltung: »Auge um Auge, Zahn um Zahn ...« in Ex 21,23-25 (Lev 24,20) an sich durchaus als Recht gelten; denn er begrenzt das Unrecht und gestattet den angemessenen

---

der Hilfesuchenden voraus (ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, υἱὸς Δαυὶδ). Die Schlüsselfunktion, die das ›Erbarmens-Motiv‹ für Matthäus hat, erhellt auch aus der mehrfachen redaktionellen Übernahme der Anrufung des Davidsohns um Erbarmen (Mt 20,30f par. Mk 10,47f) in die szenischen Darstellungen von Bitte und Bescheid in Mt 9,27 (Blindenheilungen), 15,22 (kanaanäische Frau) und 17,15 (Vater des besessenen Knaben). Zu den traditionsgeschichtlichen Implikationen und den formgeschichtlichen Voraussetzungen vgl. H.-J. Eckstein, Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in diesem Band 81ff.

<sup>35</sup> Dementsprechend ordnet J. Jeremias die Weisungen der Bergpredigt insgesamt mit den eindringlichen Worten ein: »*Es ging etwas voran*. Jedem Wort der Bergpredigt ging etwas voran. Es ging voran die Predigt von der Königsherrschaft Gottes. Es ging voran der Zuspruch der Kindschaft an die Jünger ... Es ging voran die Selbstbezeugung Jesu in Wort und Tat« (J. Jeremias, Die Bergpredigt [s. Anm. 5], 57 [Hervorhebung im Original]. Vgl. a.a.O., 53.58.60).

Ausgleich – ob im Sinne der Wiedervergeltung oder im Sinne einer Entschädigungsleistung.

Das Unrecht, das durch dieses *ius talionis* abgewehrt werden soll – nämlich die unverhältnismäßige Vergeltung – spricht sich z.B. in dem Racheesang des Lamech in Gen 4,23f aus: »Einen Mann erschlug ich für meine Wunde und einen Jüngling für meine Beule. Kain soll siebenmal gerächt werden, aber Lamech siebenundsiebzigmal«<sup>36</sup> – das heißt *maßlos*. Im Vergleich zu solchem Unrecht kann die einfache Vergeltung und das Bestehen auf das eigene Recht durchaus als »gerecht« gelten. In Anbetracht einer vorausgegangenen überwältigenden Begnadigung aber muss die übliche Inanspruchnahme des eigenen Rechtes und die Verweigerung von Erbarmen und Vergeben unweigerlich als *unangemessen* und *ungerecht* erscheinen. Als gerecht kann fortan nur das der erfahrenen Barmherzigkeit entsprechende Verhalten gelten<sup>37</sup>.

So gesehen erscheint der entschiedene und vollmächtige Widerspruch Jesu in den Antithesen nicht nur als Radikalisierung der ethischen Forderung und als Verschärfung des Sittengesetzes, sondern vorrangig als Zeugnis einer durch die vorausgesetzte Barmherzigkeit Gottes radikal veränderten Situation: »Ihr habt gehört, dass da gesagt ist (Ex 21,24): ›Auge um Auge, Zahn um Zahn‹. Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern, wenn dir einer einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete die andere auch dar« (5,38f). – Oder: »Ihr habt gehört, dass gesagt ist (Lev 19,18): ›Du sollst deinen Nächsten lieben‹ und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet

---

<sup>36</sup> Vgl. C. Westermann, Genesis. 1. Teilband, Genesis 1-11, BK 1/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 453-458.

<sup>37</sup> Vom gesamten Kontext des Evangeliums und speziell von der ausführlichen Jüngerbelehrung über die Vergebungsbereitschaft in 18,21-35 her wird deutlich, wie Matthäus die in 6,14f paränetisch erweiterte Vergebungsbitte des Vaterunsers – mit ihrem umgekehrt begründeten Vergleich (ὡς καὶ) – verstanden wissen will: καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν (6,12, neben 18,33: ὡς καὶ γὰρ σὺ ἠλέησα). Unabhängig von der Frage, ob der Aorist ἀφήκαμεν vorzeitig zu übersetzen ist oder gleichzeitig (»wie auch wir *hiermit* unseren Schuldner vergeben« – unter Annahme eines *perfectum coincidentiae* der aramäischen Fassung), wendet sich die Belehrung über das Beten (6,5-13) und über die Vergebungsbereitschaft (6,14f) an Jünger Jesu, die – wie der Knecht im Gleichnis – die Barmherzigkeit ihres Herrn bereits erfahren haben und die um seine Güte bereits wissen, wie die Anrede mit »Unser Vater im Himmel« in 6,9 eindrücklich bewusst macht (s.u. Anm. 40). Sowohl in dem doppelgliedrigen Logion 6,14f wie auch in der Parabel vom Schalksknecht 18,23-35 betont Matthäus übereinstimmend beides: die ›Selbstverständlichkeit‹ und die ›Unumgänglichkeit‹ (6,15; 18,34f) der geforderten Bereitschaft zu zwischenmenschlicher Vergebung in Anbetracht der erfahrenen Barmherzigkeit (vgl. neben den Kommentaren vor allem J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 188-196, spez. 195).

eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte« (5,43-45).

Dass die Forderung der Feindesliebe den Abschluss und Höhepunkt des ersten Hauptteils der Bergpredigt bildet, erklärt sich daraus, dass sie – eindeutiger noch als das Gebot der ›Nächstenliebe‹ – eine nicht auf Reziprozität beruhende Zuwendung beschreibt: Die Hinwendung zu den ›Feinden und Verfolgern‹ kann ihre Motivation weder aus der positiven Erfahrung mit den betreffenden Menschen beziehen noch auch aus der Hoffnung, dass die Liebe durch Anerkennung, Dank oder Erwidern belohnt wird. Insofern kann die ›Feindesliebe‹ als das sinnfälligste Beispiel für eine nicht konditionierte menschliche Zuwendung gelten<sup>38</sup>.

In diesem Sinne ist auch die Verwendung der universal verbreiteten ›Goldenen Regel‹<sup>39</sup> zum Abschluss des Corpus der Bergpredigt in 7,12 zu verstehen: »Alles, was ihr wollt, dass die Menschen euch tun, ebenso sollt auch ihr ihnen tun. Denn dies ist das Gesetz und die Propheten.« Die an Gottes Willen und Jesu Weisung orientierte Zuwendung zum Nächsten ist dadurch charakterisiert, dass sie sich nicht von der Vorleistung oder der Reaktion des Gegenübers abhängig macht, sondern – anstelle der Erfahrung – vielmehr die eigene Erwartung zum Maßstab für das Verhalten anderen gegenüber erhebt. So erweist sich die – für sich genommen – durchaus vieldeutige ›Goldene Regel‹ in diesem Kontext als Variante und Kommentierung des Gebotes der Nächstenliebe nach Mt 22,39 = Lev 19,18: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (ὡς σεαυτόν)!«

Mit diesem Verständnis von Gerechtigkeit leitet Jesus im Matthäusevangelium – unter Hinweis auf die Barmherzigkeit des himmlischen Vaters<sup>40</sup> – zu

<sup>38</sup> Zur Prägung der in Mt 5,9 und 5,38-48 verarbeiteten Traditionen durch die realen sozialen Verhältnisse des Judentums nach der Katastrophe von 70. n.Chr. s. G. Theißen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, 2. Aufl., Tübingen 1983, 160-197: 176-180.

<sup>39</sup> Vgl. zu Belegen und Literatur Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 2), 387ff.

<sup>40</sup> Der Aspekt der Barmherzigkeit und Fürsorglichkeit kommt bei Matthäus vor allem in der häufigen Bezeichnung Gottes als des »himmlischen Vaters« zur Geltung, den – neben Jesus selbst – nun auch die Jünger Jesu als ›ihren Vater‹ anrufen dürfen (ὁ πατήρ ὑμῶν/σου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς/ὁ οὐράνιος 5,16.45.48; 6,1.4.6.8f.14f.18.26.32; 10,20.29; 13,43; 23,9). Er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte (5,45). Er weiß um die Bedürfnisse derer, die zu ihm beten, bevor sie ihn bitten (6,8), weil er auch in das Verborgene sieht (6,4.6.18). Die Jünger brauchen sich nicht an die Sorge um Nahrung und Kleidung zu verlieren, weil ihr himmlischer Vater, der die Vögel nährt und die Lilien des Feldes kleidet, um ihre Bedürfnisse weiß und für sie sorgen wird (6,25-34). Selbst in der Verfolgungssituation dürfen die

einem Leben jenseits von Unrecht und Recht an, indem er seine Jünger auf die Liebe verpflichtet. Die Kette des Unrechts, der Verfolgung und des Hasses soll durch das Verhalten der Jünger nicht nur rechtmäßig begrenzt, sondern ganz konkret durch Vergebung unterbrochen und durch Liebe überwunden werden. Durch den Verzicht auf Vergeltung und auf das Nachtragen von Schuld sollen sie Frieden – d.h. umfassende Gemeinschaft, Schalom – stiften (Mt 5,9) und für diese Welt Salz und Licht sein (5,13-16).

Die prinzipielle Bereitschaft, nicht nur die Ebene des Unrechts zu meiden, sondern um der neuen ›Gerechtigkeit‹ willen sogar über die Ebene des eigenen Rechtsanspruches hinauszugehen, spiegelt sich auch in der Frage des Petrus wider, die Matthäus als Einleitung zum Gleichnis vom Schalksknecht (18,21f) überliefert: »Herr, wenn mein Bruder an mir schuldig wird, wie oft soll ich ihm vergeben? Bis zu siebenmal?« Wenn Jesus darauf erwidert: »Ich sage dir, nicht bis siebenmal, sondern bis siebenundsiebzigmal«<sup>41</sup>, führt er den Jüngern damit vor Augen, dass in einer Welt, die nach wie vor von Lamechs Geist der maßlosen Vergeltung und unbegrenzten Rechthaberei bestimmt ist, nur eine ebenso entgrenzte Liebe und uneingeschränkte Barmherzigkeit die angemessene Antwort der Gerechtigkeit sein kann<sup>42</sup>.

Diejenigen, die nach einem solchen an Gottes Barmherzigkeit orientierten Verhalten verlangen – d.h., die nach dieser Gerechtigkeit hungern und dürsten (5,6)<sup>43</sup> – werden in den Makarismen zu Beginn der Bergpredigt selig ge-

---

Jünger darauf vertrauen, dass ihnen ihr Vater durch seinen Geist eingegeben wird, wie oder was sie in der Situation des Prozesses reden sollen: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν (10,19f). So können die Jünger ohne Furcht am Bekenntnis zu Christus vor den Menschen festhalten (10,32f), weil sie darauf vertrauen dürfen, dass sie für ihren Vater – der sich sogar noch um Sperlinge kümmert – äußerst wertvoll sind (10,28-31): »Bei euch aber sind sogar alle Haare eures Hauptes gezählt« (10,30). – Die ausführliche Form der Anrede Gottes im Herrengebet: Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 6,9 diff. Lk 11,2) vergegenwärtigt der matthäischen Gemeinde bei ihrem Gebet jeweils die Besonderheit ihrer Gottesbeziehung.

<sup>41</sup> Das in Gen 4,24 LXX und in Mt 18,22 gleichlautende Multiplikativum ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ bedeutet wohl »siebenundsiebzigmal« – und nicht wie bei Luther: »siebzimal siebenmal« (so in D [05] ἑβδομηκοντάκις ἑπτάκις); mit W. Bauer/K. u. B. Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. Aufl., Berlin 1988, Art. ἑβδομηκοντάκις, 429; BDR (s. Anm. 19), § 248,2; M. Zerwick, Graecitas Biblica. Novi Testamenti exemplis illustratur, 5. Aufl., Rom 1966, 159; E.G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, 2. Aufl., Riehen (CH) 1990, § 145e.

<sup>42</sup> S. H.-J. Eckstein, Siebenundsiebzigmal Unrecht oder Liebe, in: Ders., Glaube, der erwachsen wird, 6. Aufl., Holzgerlingen 2002, 113-115.

<sup>43</sup> Zur jüdisch wie hellenistisch belegten Metapher »Hungern und Dürsten« im Sinne von »sich sehnen nach« wie auch von »sich mühen um« s. Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 2), 210f. – Im Kontext des Matthäusevangeliums spricht nichts dafür, den redaktionell ein-

priesen. Denn als den um der Gerechtigkeit willen Verfolgten und Bedrängten (5,10)<sup>44</sup>, als den in ihrer Friedfertigkeit und Barmherzigkeit Ausgelieferten und Machtlosen, gilt ihnen die Verheißung der eschatologischen Gottesgemeinschaft und der Teilhabe am Himmelreich (Mt 5,3-12)<sup>45</sup>. In dem Wissen, dass der himmlische Vater sie in ihrem Angewiesensein sieht, sollen die Jünger sich nicht an ihre Sorgen verlieren, sondern sich auf die Herrschaft

---

gefügt Begriff *δικαιοσύνη* hier ausnahmsweise – entsprechend dem paulinischen Sinn – als Gottes Macht oder Heilsgabe zu interpretieren (s. dazu Anm. 23); gegen J. Schniwind, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, 4. Aufl., Göttingen 1950, 44; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 6. Aufl., Stuttgart 1963, 136f; E. Lohmeyer/(H.W. Schmauch), *Das Evangelium des Matthäus*, KEK Sonderband, 4. Aufl., Göttingen 1967, 87f; K. Kertelge, Art. *δικαιοσύνη*, EWNT 1, Stuttgart u.a. 1980, 784-796, hier 793; Schweizer, *Matthäus* (s. Anm. 31), 52f; Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (s. Anm. 5), 155f. Dass das ›gerechte‹ Verhalten der Jünger in der vorausgehenden Barmherzigkeit und Güte Gottes gründet, wurde oben nachdrücklich betont; jedoch wird der Aspekt des machtvollen und heilsamen Eingreifens Gottes und seiner eschatologischen Heilsgabe bei Matthäus gerade nicht mit dem Begriff ›Gerechtigkeit‹/*δικαιοσύνη* bezeichnet.

- <sup>44</sup> Durch den redaktionellen Abschluss der beiden Viererreihen mit Makarismen zur *δικαιοσύνη* (Mt 5,6 [diff. Lk 6,21]; 5,10 [redaktionell]) und durch das Achtergewicht der Aussagen über die Verfolgung der Jünger in Mt 5,10-12 legt Matthäus den Schwerpunkt nachdrücklich auf die Bewährung der Gerechtigkeit in Verfolgungssituationen (vgl. 1 Petr 3,13ff, spez. V. 14: *εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι ...*).
- <sup>45</sup> Unabhängig von der Frage, ob die Seligpreisungen in ihrer Überlieferungsgeschichtlich ältesten Gestalt zunächst allgemein die »Armen«, die »Hungernden« und die »Weinenden« (Mt: »Trauernden«), d.h. die Leidtragenden insgesamt, im Blick gehabt haben mögen (als Dreiergruppe erschlossen aus Lk 6,20b par. Mt 5,3; Lk 6,21a par. Mt 5,6; Lk 6,21b par. Mt 5,4), wurden sie bereits in der Logienquelle (Q) – und nicht erst in der matthäischen Bearbeitung – durch die Ergänzung einer vierten Seligpreisung der um des Menschensohnes willen Verfolgten und Geschmähten eindeutig auf die christliche Gemeinde bezogen. Da Matthäus selbst wohl nur die Bildung der achten Seligpreisung (Mt 5,10 in Aufnahme der traditionellen Verse 3 und 11f) zuzuschreiben ist und die Seligpreisungen der »Sanftmütigen« (5,5), der »Barmherzigen« (5,7) und der »Friedensstifter« (5,9) ihm somit bereits vorgegeben waren, ist der Bezug auf das der Lehre Jesu angemessene *Verhalten der Jünger* nicht erst als redaktionelle Umdeutung durch Matthäus zu werten. Ebenso wenig lässt sich die verbreitete sachliche Differenzierung zwischen den beiden Vierergruppen der Seligpreisungen Mt 5,3-6 (mit Bezug auf das Erleiden, das Angewiesensein und die Gnade) und 5,7-10 (mit Bezug auf das geforderte Verhalten, das Handeln und die Lebensordnung) im Kontext der matthäischen Theologie aufrechterhalten. Vgl. zur Diskussion H.-T. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, WUNT 9, Tübingen 1968, 5ff; G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, 2. Aufl., Göttingen 1985, 28ff; Luz, *Matthäus 1* (s. Anm. 2), 198ff.

Gottes – und auf das Ausleben der dem Willen Gottes entsprechenden Gerechtigkeit, der δικαιοσύνη αὐτοῦ<sup>46</sup>, konzentrieren (Mt 6,33 diff. Lk 12,31)<sup>47</sup>.

### V

Zwei der zu Beginn aufgeworfenen Fragen sollen abschließend noch einmal aufgenommen werden; zunächst: Wie verhalten sich nach Matthäus nun die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose zueinander? In seiner apologetischen Auseinandersetzung geht es Matthäus vorrangig um den Nachweis, dass sich die Gemeinde Jesu Christi – und nicht die Synagoge – als die legitime Erbin der Offenbarung Gottes verstehen darf. Dementsprechend möchte der Evangelist nicht etwa die Originalität und Unableitbarkeit der Gebote Jesu im Verhältnis zur alttestamentlich-jüdischen Tradition erweisen, sondern – gerade umgekehrt – deren Legitimität, Plausibilität und ›Schriftgemäßheit‹. Der judenchristlichen Forderung nach einer *wortwörtlichen* Befolgung der Sinai-Tora (5,18f) begegnet der Evangelist mit den Traditionen, in denen Jesus eine auf das *Wesentliche* in ›Gesetz und Propheten‹ konzentrierte Interpretation vertritt. In der Gewissheit, dass Gott – gemäß dem Wort des Propheten – ›Erbarmen (ἔλεος)<sup>48</sup> will und nicht Opfer‹<sup>49</sup> (Hos 6,6), haben Juden-

<sup>46</sup> Zum Verständnis der »Gerechtigkeit Gottes« als der dem Willen Gottes entsprechenden, von ihm geforderten menschlichen Gerechtigkeit vgl. Jak 1,20: ὁργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται.

<sup>47</sup> S.o. Anm. 23 und 43. Vgl. Luz, Matthäus 1 (s. Anm. 2), 370: »Durch den Einschub ›Gerechtigkeit‹ wollte Matthäus klarstellen, daß das Suchen des Reichs kein passives Warten ist, keine nur innerliche religiöse Haltung, sondern konkrete Praxis der Gerechtigkeit, wie sie die Bergpredigt entfaltet.«

<sup>48</sup> Im Wortlaut der LXX (A); im hebräischen Text von Hos 6,6 wird anstelle des ἔλεος mit dem Begriff רַחֲמִים (*hæsæd*, vgl. V. 4) und neben dem »Wissen um Gott« in V. 6b vorrangig das »Bundes- und Treueverhältnis zu Jahwe« eingefordert. Vgl. H.W. Wolff, Dodekapropheten 1, Hosea, BK 14/1, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1965, 153. – Es ist das Verdienst C. Landmessers, ἔλεος auch im Kontext des Matthäusevangeliums im umfassenderen Sinne als die »Zuwendung zu Gott und die damit verbundene Zuwendung zu den Sündern, denen die Zuwendung Gottes gilt«, erwiesen zu haben; s. ders., Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9-13, WUNT 133, Tübingen 2001, 111-131.

<sup>49</sup> Weder für den Kampf Jahwes gegen Israel in Gestalt der prophetischen Gerichtspredigt des Hosea (6,4-10 bzw. 7,16) noch auch für die Situation des für die beschneidungsfreie Heidenmission eintretenden Evangelisten nach 70 n.Chr. ist die Antithese von ›Barmherzigkeit und Opfer‹ im Sinne eines Komparativs »mehr als« (›dialektische Negation‹) abzuschwächen. Vgl. zum Ganzen Eckstein, Die Weisung Jesu (s. Anm. 1), 117ff;

christen Tischgemeinschaft mit Heidenchristen (vgl. Mt 9,9-13) und ordnen in Berufung auf die Autorität Christi sogar Weisungen von dem Gewicht des Sabbatgebotes der Forderung nach Barmherzigkeit unter (Mt 12,1-8).

Das Wichtige am Gesetz (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου) sind nämlich nach Mt 23,23: Recht (ἡ κρίσις)<sup>50</sup>, Barmherzigkeit (τὸ ἔλεος)<sup>51</sup> und Glaube (ἡ πίστις)<sup>52</sup>. Und wie eine Tür in den Angeln, so hängen das Gesetz und die Propheten in der großen und ersten ἐντολή – dem Gebot der Gottesliebe – und in der Weisung zur Nächstenliebe (Mt 22,34-40; vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18). Dabei bildet das Doppelgebot der Liebe im Matthäusevangelium nicht nur eine von verschiedenen möglichen Zusammenfassungen der Rechtsforderung Gottes, sondern das entscheidende Kriterium und den verbindlichen Maßstab für die Beurteilung der ganzen schriftlichen Tora (ὅλος ὁ νόμος 22,40).

Mit seinem autoritativen »Ich aber sage euch« tritt Jesus nicht etwa in Widerspruch zu Gottes eigener Willenskundgabe, sondern entlarvt er vielmehr alle menschlichen Versuche, den einen, ursprünglichen und wahren Gotteswillen außer Kraft zu setzen. Wie aus der Debatte über die mosaische Regelung der Ehescheidung (in Mt 19,1-12 und in 5,31f) eindeutig hervorgeht, muss Jesus dabei nach Matthäus nicht nur der pharisäischen Halacha widersprechen,

Wolff, Dodekapropheten (s. Anm. 48), 153f; anders U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8-17, EKK 1/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 44f.

<sup>50</sup> κρίσις hier nicht in der Bedeutung »Gericht«, »Strafgericht«, sondern wie der atl. Begriff מִשְׁפָּט (mišpāt)/κρίσις resp. κρίμα als das »Recht«, das einem zukommt, das »Recht« der Unterdrückten und Schutzlosen, das zur Durchsetzung zu bringen ist. S. zum Nebeneinander von »Recht und Erbarmen« auch LXX Ps 32,5; 88,15; 100,1; 110,7; Hos 12,7; Mi 6,8; Sach 7,9; Jer 9,23. Vgl. G. Liedke, Art. מִשְׁפָּט (šp̄t), THAT 2, 3. Aufl., München/Zürich 1984, 999-1009: 1004f; V. Hertrich/F. Büchsel, Art. κρίνω κτλ., ThWNT 3, Stuttgart 1938, 920-955, hier 943.

<sup>51</sup> Vgl. neben der dreimaligen Verwendung des Substantivs τὸ ἔλεος in Mt 9,13; 12,7; 23,23 auch den Gebrauch des substantivierten Adjektivs οἱ ἐλεήμονες in der fünften Seligpreisung Mt 5,7 (trad.). Auffälligerweise wird das geforderte menschliche Verhalten – außer in der »Bildhälfte« des Gleichnisses vom Schalksknecht (18,33) – von Matthäus nicht mit dem Verb ἐλεεῖν bezeichnet; hingegen verwendet er ἐλεεῖν (4×) und σπλαγχνίζεσθαι (4×) gerne in Bezug auf das Mitleid und Erbarmen *Jesu* (zudem je einmal im Blick auf den »König« in 18,27.33 und ἐλεεῖν in Mt 5,7 [Fut. Pass.] im Blick auf das Erbarmen Gottes im eschatologischen Gericht; s.o. Anm. 34).

<sup>52</sup> Da πίστις bei Matthäus sonst jeweils die Bedeutung »Glauben« hat (s. Mt 8,10; 9,2.22.29; 15,28; 17,20; 21,21), wird das dritte Glied der wohl traditionellen Trias für ihn auf das Verhältnis zu Gott zu beziehen sein (entsprechend dem Nebeneinander von Gottesliebe und Nächstenliebe in Mt 22,34-40); im atl.-jüdischen Kontext käme auch die Bedeutung »Treue« in Frage. Die starke Abweichung der lukanischen Variante (καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ Lk 11,42) spricht für einen je eigenen Überlieferungsprozess.



sondern in einzelnen Fällen sogar den Weisungen des Mose. Auch wenn dessen Abschwächung des ursprünglichen Gotteswillens durchaus im Hinblick auf die menschliche »Herzeshärte« erfolgt sein mag und Mose persönlich – im Gegensatz zu den Schriftgelehrten und Pharisäern – keineswegs Vorwürfe gemacht werden, gilt gleichwohl: Da, wo durch seine Weisungen die Forderung nach der besseren Gerechtigkeit eingeschränkt wird, ist – im Namen des Bergpredigers und unter Bezug auf Gesetz und Propheten – sogar Mose selbst zu widersprechen. Im Fall des Konfliktes ist die Gemeinde an die Weisung Jesu gebunden – und darf sich nicht einmal um der Tora des Mose willen gegen das Gebot der Barmherzigkeit und der Liebe – d.h. der ›besseren Gerechtigkeit‹ – entscheiden<sup>53</sup>.

Schließlich: Wie steht es nun mit dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ bei Matthäus? Wir haben erkannt, dass Matthäus sowohl den Maßstab als auch die Verwirklichung der von Jesus geforderten Gerechtigkeit in der jedem menschlichen Handeln und Entscheiden vorausgehenden Barmherzigkeit und Güte Gottes begründet sieht. Von dieser voraussetzungslosen Annahme durch Gott berichtet der Evangelist auch im Zusammenhang der Zuwendung Jesu zu den erklärten Sündern in Israel: Die Berufung des Zöllners Matthäus wird mit dem Hinweis auf Gottes Wohlgefallen am Erbarmen gerechtfertigt (Mt 9,9-13 [vgl. Hos 6,6] diff. Mk 2,13-17). Und so, wie der Herr des Weinbergs das Recht hat, auch dem in letzter Stunde gewonnenen Arbeiter den zum Leben notwendigen Betrag ganz auszuzahlen (Mt 20,1-16), so gefällt es dem himmlischen Vater in seiner Güte, diejenigen zu beschenken, die nach der Einschätzung anderer Menschen darauf keinen Anspruch haben: »Oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?« – ἢ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ἐστίν ὅτι ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι; (20,15). Beleg für Gottes voraussetzungslose Berufung ist für Matthäus auch das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (22,1-14): Nachdem die ursprünglich geladenen Gäste nicht kommen wollten, ließ der König seine Knechte auf den Straßen zur Hochzeit einladen, wen immer sie fanden, Böse und Gute: συνήγαγον πάντας οὓς εἶδον, πονηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς (22,10).

Der Verdacht, dass sich die göttliche Gabe bei Matthäus auf die ethische Forderung beschränke, lässt sich nur aufrechterhalten, wenn man die ethischen Weisungen von ihrem Zusammenhang – dem Evangelium von der in Jesu Wirken angebrochenen Gottesherrschaft – trennt. Ob im Zusammenhang der Namensgebung (1,21), ob in der soteriologischen Deutung seines Kreuzestodes als »Auslösung für die vielen« (λύτρον ἀντὶ πολλῶν 20,28) oder ob in der spezifischen Wiedergabe der Einsetzungsworte (26,26-29, spez. V. 28:

<sup>53</sup> S. zum Ganzen Eckstein, Die Weisung Jesu (s. Anm. 1), 116-121.

εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), durchgehend wird Jesus von Matthäus als derjenige beschrieben, »der sein Volk von ihren Sünden rettet« (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν 1,21) und ihnen Vergebung bringt<sup>54</sup>. Er hat den »Weg der Gerechtigkeit« (21,32) nicht nur gelehrt, sondern hat selbst »alle Gerechtigkeit« erfüllt (3,15)<sup>55</sup>; denn er hat sich in Machtverzicht und Demut (Mt 11,29b) – angefangen bei der Taufe durch Johannes (3,15) bis hin zum Kreuzestod »für die vielen« – der Güte seines Vaters entsprechend verhalten.

Und dennoch: Obwohl Matthäus so eindrücklich das Handeln Gottes zugunsten der Menschen indikativisch zu beschreiben weiß, dennoch vermittelt er in einem bestimmten Zusammenhang in der Tat den Eindruck, dass der ethische Anspruch den Heilszuspruch nachträglich gefährden könnte und der Indikativ der Gnadenzusage durch die Gewichtung des Imperativs nachträglich konditioniert wird. Wie kein anderer argumentiert Matthäus mit dem Hinweis auf das eschatologische Gericht, indem er in seiner Paränese wiederholt und eindringlich auf die drohende Verwerfung bzw. auf den verheißenen eschatologischen Lohn hinweist<sup>56</sup>.

Indem er aber das Bleiben in der Güte und Barmherzigkeit Gottes von der menschlichen Bewährung und dem ethischen Tun abhängig sieht, beschreibt Matthäus die Berufung und Einladung zum Himmelreich wohl als *voraussetzungslos* – nicht aber als *bedingungslos*! Dies überrascht umso mehr, als das Tun der ›besseren Gerechtigkeit‹ ja ausschließlich aus Liebe und Einsicht und nicht durch sekundäre Erwägungen motiviert sein soll: Bei der Wohltätigkeit soll die »linke Hand nicht wissen, was die rechte tut« (6,3), und im Weltgericht werden die Gerechten den Menschensohn überrascht fragen: »Wann haben wir dich hungrig gesehen und gespeist? oder durstig und haben dich getränkt?« (25,35ff). Denn sie haben sich nicht etwa berechnend an

<sup>54</sup> Vgl. den ausdrücklichen Vergebungszuspruch Mt 9,2: θάρσει, τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι.

<sup>55</sup> πληροῦν im Sinne von »verwirklichen«. Weder ist πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (3,15) auf die Taufe durch Johannes zu reduzieren, noch muss die Taufe Jesu für sich als stellvertretender Sühneakt oder Vorwegnahme des Kreuzestodes verstanden werden. Vielmehr wird die Johannestaufe in allen Evangelien (vgl. auch Apg 1,22; 10,37ff) als der Ausgangspunkt des öffentlichen Wirkens Jesu verstanden, das insgesamt und von Anfang an im Zeichen des gegnerischen Widerspruchs, der Verleumdung und der Verfolgung steht – wie dann später auch die Existenz der Nachfolger Jesu, die um des Auslebens der Gerechtigkeit willen wie ihr Herr geschmäht werden (Mt 5,10-12; vgl. 10,16-25). Vgl. zur Diskussion Gnilka, Matthäus 1 (s. Anm. 21), 76f.

<sup>56</sup> S. im Einzelnen Eckstein, Die Weisung Jesu (s. Anm. 1), 112ff. Zum Problem der Konditionierung des Heils vgl. die differenzierte Darstellung bei Landmesser, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott (s. Anm. 48), 141ff.154ff.

Lohn oder Strafe orientiert, sondern an dem Erbarmen ihres himmlischen Vaters und an der Bedürftigkeit der Hilflosen.

Ist es die apologetische Situation, die Matthäus dazu bringt, den Aspekt des Gerichtes weit mehr als die anderen Evangelisten und über seine Quellen hinaus zur Geltung zu bringen? Hat er die Sorge, seine an der Weisung Jesu orientierte Gemeinde könnte in ihrer neuen Freiheit tatsächlich – entsprechend dem gegnerischen Vorwurf – der ›Gesetzlosigkeit‹ verfallen?

An einem Punkt wird jedenfalls deutlich, dass auch Matthäus sehr wohl davon weiß, dass das Wort des Gerichtes nicht das letzte Wort des Richters bleiben muss und dass der göttliche Heilszuspruch trotz der menschlichen Verfehlung des Anspruchs sehr wohl bestehen bleiben kann. Als Petrus Jesus vor den Menschen nicht bekennt, sondern dreimal verleugnet (26,69ff), hat er damit wie alle Jünger gemäß der Gerichtsansage in Mt 10,33 – »Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor meinem himmlischen Vater!« – den Anspruch auf das Bekenntnis Jesu zu ihm vor dem Vater verwirkt – und seine ›Gerechtigkeit‹ verfehlt<sup>57</sup>. Und dennoch kann der, der seine Jünger unter Hinweis auf die Güte des Vaters unbegrenzt zu vergeben lehrte, Petrus seinerseits nicht verleugnen, sondern er vergibt ihm und nennt ihn ›seinen Bruder‹ (28,10 [SG])<sup>58</sup>. Hatte Petrus ihn nicht zuvor – noch ahnungslos – gefragt: »Herr, wenn mein Bruder an mir schuldig wird, wie oft soll ich ihm vergeben? Bis zu siebenmal?« Spricht Jesus zu ihm: »Ich sage dir: nicht bis siebenmal, sondern bis siebenundsiebzigmal« (Mt 18,21f).

<sup>57</sup> Denn er zählt nunmehr weder zu den von Jesus seliggepriesenen »Verfolgten um der Gerechtigkeit willen« (οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης 5,10 [red.]) noch zu den um des Bekenntnisses zu Jesus willen Geschmähten und Verleumdeten (μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίωσιν ὑμᾶς ... ἕνεκεν ἐμοῦ 5,11 [Q]), die sich ihres himmlischen Lohnes bereits jetzt freuen können (Mt 5,12; vgl. diff. Lk 6,23).

<sup>58</sup> ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ... – wohl in Aufnahme des mit Mt 27,46 eingeführten 22. Psalms (Ψ 21,23: διηγῆσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου). Die Bezeichnung der am Bekenntnis gescheiterten und ›wie Schafe zerstreuten‹ Jünger (Mt 26,31.35.56.69-75) als »Brüder« gewinnt im matthäischen Kontext durch die Korrespondenz mit den Logien zu ›Jesu wahrer Familie‹ in Mt 12,49b.50 (par. Mk 3,34f) zusätzlich an Gewicht: ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.