

## Gesetz

### 1 Hinführung

Die Frage, wie das Urchristentum mit dem jüdischen Gesetz umging, kann als zentraler Indikator gelten, inwieweit das „parting of the ways“ zwischen Judentum und Christentum bereits vorangeschritten war. Immer mehr setzt sich die Erkenntnis durch, dass sich Juden und Christen erst langsam, keineswegs aber schon im 1. Jahrhundert, vollständig voneinander trennten<sup>1</sup>. Von Seiten der Judaistik wird hier immer stärker auf die Pluriformität des Frühjudentums<sup>2</sup> verwiesen, in dem es gar kein einheitliches Toraverständnis gab. Somit legt sich nahe, dass zumindest die älteren neutestamentlichen Zugänge zum jüdischen Gesetz weniger als Bruch mit einem früher oft postulierten „jüdischen Konsens“<sup>3</sup> zu werten sind, auch nicht als „unjüdisch“<sup>4</sup> oder gar als Aufhebung der Tora zu gelten haben, sondern – etwa bei Jesus, Paulus und in der Logienquelle – noch als innerjüdischer Beitrag zum frühjüdischen Gesetzesdiskurs anzusehen sind.

Exkurs: Das vielgestaltige Gesetzesverständnis im Frühjudentum<sup>5</sup>

Das hebräische Wort für das jüdische Gesetz, תורה, wird im Griechischen zumeist mit νόμος wiedergegeben. Die LXX etwa übersetzt 193 aus insgesamt 223 Erwähnungen von תורה mit νόμος. Dabei weist der Begriff תורה/νόμος schon im AT (im hebräischen Text wie in der LXX) eine breite semantische Valeur auf: „Die verschiedenen Konnotationen und Formulierungen des Terminus *tôrâb* lassen Versuche, sein Bedeutungsspektrum einzuschränken, nicht zu. *tôrâb* umfaßt eine sehr komplexe Größe. Hinsichtlich des Ursprungs und der Bedeutungsentwicklung von *tôrâb* ist die Wurzel in vorbibl. Zeit grundgelegt, blüht in bibl. Zeit und erreicht die volle Entwicklung im nachexil. Judentum.“<sup>6</sup> Gerade im Frühjudentum konnte der Begriff verschiedene Bedeutungsnuancen haben und war keineswegs nur auf den Pentateuch eingeschränkt. Neben der Bedeutung des mosaischen Gesetzes konnte die jüdische Tora

1 Vgl. *Dunn*, Partings, 230–259; *Boyarin*, Christen, 112–129; *Broadhead*, Ways, 354–391, mit dem launigen Stichwort: „Parting with ‚The Parting of the Ways‘“ (389); *Harlow*, Judaism, 257–278: „There can be no denying that the borderlines between Judaism and Christianity were not clear-cut everywhere in the early centuries of the Common Era, or that the separation between them was uneven and complex“ (275); *Frankemölle*, Frühjudentum, 437.

2 Vgl. *Stemberger*, Einleitung, 15; *Ders.*, Mainstream, 202–207; *Neusner*, Literature, 119; *Maier*, Interpretation, 109; *Tiwald*, Hebräer, 35–39.

3 *Siebert*, Argumentation, 164.

4 *Zeller*, Gesetz, 497.

5 Vgl. dazu *Tiwald*, Hebräer, 185–189 und 243–246.

6 *García Lopez*, Art. תורה, 631.

auch als personifizierte Weisheit, als Weltenordnung oder als weiterführende Interpretation und Auslegung biblischer Vorschriften verstanden werden. Im Allgemeinen war das frühjüdische Verständnis von Tora nicht auf ein bestimmtes Textkorpus limitiert, sondern umfasste ein breites Spektrum an biblischen wie außerbiblischen Interpretationsmöglichkeiten<sup>7</sup>. Was man als verbindliche Tora ansah, war stets rückgebunden an die theologischen Traditionen unterschiedlicher Gruppierungen, deren es im Frühjudentum zahlreiche gab.

1. *Sprichwörter, Jesus Sirach und Weisheit*: Im Frühjudentum wird die Tora oft als die personifizierte Weisheit Gottes betrachtet. Nach Prov 8,22–31 und Sir 24 ist diese bereits präexistent bei der Welterschaffung zugegen, um später zum spezifisch jüdischen Religionsgesetz zu werden (Sir 24,8–11.23). Über diese Schiene war es dann möglich (etwa in Qumran und bei Philo, s.u.), die Tora im Sinne der Schöpfungsordnung, der von Gott der Welt bereits im Schöpfungsakt zugrundegelegten Weltenordnung, zu interpretieren.

2. *Textfunde von Qumran*: In der Tempelrolle (11Q19 LVI,1–4) wird von Vorschriften „aus dem Buch der Torah“ (מִסְפָּר הַתּוֹרָה) gesprochen. Die Tempelrolle gibt vor, als „Toraoffenbarung“ am Sinai direkt von Gott diktiert zu sein<sup>8</sup>. Dennoch ist der hier erwähnte *מִסְפָּר הַתּוֹרָה* nicht der Pentateuch, sondern eine eigene Rechtssammlung der Qumraniten<sup>9</sup>. Ähnliches lässt sich auch für 4QMMT sagen, einem Schriftstück, in dem Kontroversen um strittige rituelle Praktiken abgehandelt werden. Dort wird mit der auf die Bibel verweisenden Zitationsformel „es steht geschrieben“ aus nicht-biblischen Rechtssammlungen zitiert, die für die rechtlich-rituelle Praxis offensichtlich noch eine größere Rolle spielten als der Pentateuch. Daher sollte man die „Tora“ der Qumrantexte nicht mit dem Pentateuch und dessen „Auslegung“ gleichsetzen. „Tora“ hatte in den Qumrantexten einen Bedeutungsspielraum, der sich keineswegs in der Bedeutung eines „Gesetzbuchs“ erschöpfte, sondern der auf die von Gott der Welt eingestiftete kosmische Ordnung abzielte. Gemäß CD II,2–10, 1QH IX (früher 1QH I),7–14 und 4Q180 wurde diese Ordnung des Kosmos bereits präexistent vor der Erschaffung der Welt festgesetzt<sup>10</sup>. Im Eschaton schließlich (das für die Qumraniten bereits angebrochen war) wird diese Schöpfungsordnung, die bislang nur als „Mysterium“ (רִי, vgl. 1QH IX,13) wenigen Eingeweihten offenbar war, für alle sichtbar enthüllt werden. Damit ist die eschatologische Ordnung nichts anderes als die endzeitliche Wiederherstellung der protologischen Ordnung. Wenn es in 1QH XII (früher 1QH IV),27–29 vom Anweiser der Gerechtigkeit heißt, dass er „belehrt [ist] in den Mysterien“, dann meint dies, dass seine Interpretation der Tora die einzig gültige ist, da sie in Übereinstimmung mit der kosmischen Ordnung steht. So sieht sich der Anweiser der Gerechtigkeit nach 4Q171 III,15–16 und IV,8–9 auch berechtigt, im Namen Gottes die bindende Interpretation des Gotteswillens (seine „Tora“) an den Frevelpriester zu senden. Wichtig für diese „Tora“ ist dann freilich nicht so sehr ein bindendes Kompendium von Schriften, sondern ihre korrekte eschatologische Aktualisierung durch den „Ausleger der Tora“ bzw. den „Lehrer der Gerechtigkeit“ (beide sind wohl gleichzusetzen). „Der *dōres hattōrāh* [sc. Ausleger der Tora] ist wie der *mōreh hassaēdaeq* [sc. Lehrer der Gerechtigkeit] der befugte Torar-Erteiler, der aus seinem Tora-Wissen heraus bindende Anweisungen erlässt, ja Tora autoritativ erst setzt ... Dieser messianisch qualifizierte Zadoqide (CD 7,18) suchte aus ‚der Gesamttora als verborgenem Hintergrund ... jeweils das aktuell Erforderliche‘, um es als ‚offenbare‘ Tora zu proklamieren ...“<sup>11</sup> An den Qumrantexten wird

7 Vgl. Najman, Art. Torah, 1316.

8 Vgl. Maier, Texte I, 373; ders., Tempelrolle, 10f.

9 Maier, Interpretation, 118. Vgl. auch García Lopez, Art. תּוֹרָה, 635.

10 Vgl. Lange, Weisheit, 219–220 und 297. Ebenso Tröwald, Protologie, 370–372.

11 Fabry, Tora, 321, mit einem Zitat von Maier.

deutlich, dass es ursprünglich in Israel einen eigenen Torapropheten, einen „Propheten wie Mose“ (vgl. Dtn 18,15.18; Apg 3,22) gab, der Tora im Einzelfall neu erteilen bzw. vorhandene („offenbarte“) Tora fortzuschreiben konnte. Gemäß Dtn 29,28 gab es eine offenbare und eine verborgene Tora. Das impliziert, dass eine kompetente Instanz eine noch nicht offenbarte Tora aus der Verborgenheit holen und der offenbarten Tora hinzufügen kann. Diese Funktion des „Torapropheten“ wurde in Qumran dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ zugesprochen<sup>12</sup>. Damit ist belegt, dass Tora im Frühjudentum keine starre, unwandelbare Größe darstellte, sondern als Inbegriff der Schöpfungsordnung verstanden werden konnte, die im konkreten Fall auf gewisse Sachverhalte hin neu adaptiert wurde. Somit war es die Aufgabe des qumranischen „Auslegers der Tora“, „aus ihr [sc. der Tora] für die jeweilige Gegenwart, verstanden als das Ende der Tage, konkrete Torot zu entwickeln. Dies hat die qumranische Theologie in eine solche eschatologische Dynamik versetzt, die nur noch mit der des Urchristentums zu vergleichen ist.“<sup>13</sup> Maier schließt also zu Recht: „Der Pentateuch enthält Torah, gilt aber nicht einfach als ‚die Torah‘ überhaupt.“<sup>14</sup>

3. *Das jüdische Gesetz im griechischsprachigen Frühjudentum:* Bei Philo wird das jüdische Gesetz als Inbegriff der Schöpfungsordnung gesehen. So konstatiert er in VitMos II,37: κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή – die Welterschaffung ist der Ursprung der Gesetze. Demzufolge stellt auch die am Sinai gegebene Tora des Mose lediglich eine spätere Auswortung der „ungeschriebenen Gesetzgebung“ (ἄγραφος νομοθεσία), also der Weltenordnung dar, wie Abr 5–6 ausführt. Im Unterschied zu Qumran ist diese „Weltenordnung“ (φύσις) für Philo allerdings kein „Geheimnis“, sondern kann mithilfe der menschlichen Vernunft erkannt werden, schließlich sind es λογικοὶ νόμοι, „vernünftige Gesetze“ (vgl. auch Röm 1,20). So konnten auch schon die Patriarchen die Gesetze der Tora halten, da sie dem Naturgesetz Gottes folgten, obwohl es die ausformulierte Tora ja noch gar nicht gab. Die am Sinai erlassenen Gesetze sind für Philo nur eine „Erinnerung“ an die gemäß der Schöpfungsordnung lebenden Patriarchen (τοὺς θεέντας νόμους μηδὲν ἄλλ’ ἢ ὑπομνήματα εἶναι). Ähnlich argumentieren übrigens auch 2Bar 57,2 und der Aristasbrief. Arist 143 etwa rekurriert auf den λόγος φυσικός, also die Weltenordnung, um die Speisevorschriften zu rechtfertigen. Deren Bedeutung wird dann auch nicht in kultischen Reinheitsvorschriften, sondern in einer Einübung moralisch korrekter Handlungsmuster erkannt, da diese mit dem Naturgesetz Gottes konform gehen.

4. *Protologie und Eschatologie im Tora-Verständnis des Frühjudentums:* „Tora“ war im Frühjudentum keineswegs ausschließlich an Texte des Pentateuchs gebunden, sondern oft das Gesamt des von Gott intendierten Heilsplans (der natürlich im Pentateuch seinen Niederschlag fand). Diese Heilsordnung galt als der Welt von Gott im Schöpfungsakt eingestiftete Grundordnung des Seins (*protologische Komponente*). Für die Endzeit wurde – zumindest in eschatologisch motivierten Gruppierungen des Frühjudentums – ein Offenbarwerden dieser Ordnung in Form einer endgültigen und unüberbietbaren Tora-Interpretation (in Qumran etwa durch den „Lehrer der Gerechtigkeit“) erwartet (*eschatologische Komponente*). Solche Konzeptionen lassen sich neben Qumran auch in 1Hen und 4Esr feststellen. In der Zehnwochenapokalypse des 1Hen wird für das Eschaton „siebenfache Unterweisung über seine [sc. Gottes] Schöpfung“ (93,10b) erwartet. Offensichtlich geht es darum, „daß in der Zehnwochenapokalypse mit dem eschatologischen Erwählungshandeln eine unmittelbare, das heißt nicht im Rückgriff auf die schriftlich fixierte Tora gewonnene, eschatologische Belehrung verbunden ist, welche die wahre Ordnung der Schöp-

12 Vgl. Maier, Torah, 48.

13 Fabry, Tora, 322.

14 Maier, Gesetz, 159.

fung aufdeckt ...<sup>15</sup>. Damit ist eine „revelatory instruction received by the specially elect community“<sup>16</sup> gemeint, also ein typisch apokalyptisches Sonderwissen, das nur den Auserwählten zuteilwird. Die eschatologische Toraauslegung stellt den ursprünglichen, protologischen Master-Plan Gottes wieder her und führt die Welt in ihre von Gott seit Anfang an intendierte Ordnung zurück. Diesem Konzept folgt auch der qumranische Text Musar leMevin (4QInstruction), wo in 4Q418 Frgm. 69 II,10 von den „Erwählten der Weisheit“ gesprochen wird. Die Ankündigung, dass den Erwählten im Eschaton „siebenfache Weisheit und Erkenntnis“ zuteilwird, findet sich in Qumran auch in 4Q212 (= 4QEn<sup>a</sup> ar) Frgm. 1c II,12f, dem aramäischen Fragment von 1Hen 93,9–10; 91,11–17. Analog dazu wird in Musar leMevin wiederholt angesprochen, dass den Erwählten das „Mysterium des Gewordenen“ offenbar wurde, die endzeitliche Einsicht in Gottes Heilsplan. Das findet eine Parallele in 4Esr 14,44–46, wo dem Seher zusätzlich zu den Büchern der hebräischen Bibel 70 weitere Bücher diktiert werden, die die richtige Deutung des Gesetzes für die Endzeit proponieren. Hier nimmt eine esoterische Sondergruppe des Frühjudentums für sich in Anspruch, den eschatologisch-bindenden Sinn der Tora nicht aus dem Pentateuch, sondern aus gruppenspezifischen Sonderüberlieferungen zu erschließen<sup>17</sup>.

## 2 Jesus und die Tora

Aufgrund eines wachsenden Bewusstseins unter Neutestamentlern, dass es zur Zeit Jesu noch gar keine einheitliche Tora-Auslegung in Israel gab, und dass „Tora“ somit auch keine fix ausdefinierte Größe darstellte (s.o.), mehren sich die Stimmen, dass Jesus Teilhaber eines innerjüdischen Diskurses war, wie man den Willen Gottes, also „die Tora“, richtig deuten und leben solle.

### 2.1 Eschatologische Aufdeckung des protologisch fixierten Gotteswillens

Analog zu Positionen des Frühjudentums, die in den innerjüdischen Streitigkeiten um die rechte Gesetzesinterpretation (vgl. Mk 10,2; 12,13f; Joh 8,3–5) auf eine Aufdeckung des protologischen Gotteswillens im Eschaton warteten (s.o.), könnte man die These wagen, dass auch Jesus mit seiner eschatologischen Botschaft vom Gottesreich nichts anderes intendierte als die Wiederherstellung des protologischen Gotteswillens<sup>18</sup>. Auch wenn sich dabei für den historischen Jesus eine Rede von der korrekten Interpretation der „Tora“ nicht *expressis verbis* rekonstruieren lässt, käme seine Grundintention doch dem qumranischen Enthüllen des eschatologischen „Geheimnisses“ Gottes nahe. „Tora“ wird in diesem Zusammenhang natürlich nicht als Compendium ausformulierter Rechtsvorschriften verstanden, sondern als die

15 *Merklein*, Gottesherrschaft, 104. Zu vergleichen wäre damit auch die Erwartung der Geistesunmittelbarkeit für „alles Fleisch“ in der Endzeit nach Joel 3,1. Ganz in diesem Sinne auch *Heil*, Nachfolge, 131–133.

16 *Stuckenbruck*, 1 Enoch, 57.

17 Vgl. *Hogan*, Meanings, 551: „... the wise can find *tôrâ* (in the sense of divine instruction) in esoteric books – presumably texts that were eventually excluded from the Jewish canon of Scripture.“

18 Dieser Zusammenhang wird besonders deutlich herausgestellt bei: *Doering*, Laws, 217; *ders.*, Much, 240; *Becker*, Jesus, 155–168; *Schnelle*, Jesus, 109f; *Kollmann*, Wundertäter, 251–254; *von Lips*, Traditionen, 247–254; *Niebuhr*, Jesus, 330–334.

lebendige Interpretation des (schon seit Anbeginn der Schöpfung grundgelegten und nun im Eschaton aufgedeckten) Gotteswillens. Solch eine Deutung legt sich zumindest in der Frage der Ehescheidung nahe: In Mk 10,2–12 setzt Jesus scheinbar Dtn 24,1–3 außer Kraft. In Wirklichkeit aber interpretiert er diese Stelle mit Verweis auf Gottes protologischen Schöpferwillen nach Gen 1,27; 2,24; 5,2. Der gleiche Argumentationsgang liegt bereits in CD IV,21 (vgl. auch 11Q19 LVII,17–19) vor, auch hier unter Zitation von Gen 1,27 (bzw. in 11Q19 LVII,1 ausdrücklich als „Tora“ ausgewiesen). Die Integrität der protologischen Schöpfungsordnung Gottes in eschatologischer Zeit wiederherzustellen, könnte auch für das Dekaloggebot der Eltern-ehrung (Ex 20,12; Dtn 5,16) gelten, das Jesus scheinbar in Q 9,59f (Verbot, den toten Vater zu begraben) und 14,26 (Vater und Mutter hassen) außer Kraft setzt: Im Eschaton wurde das Zerbrechen der irdischen Familienbande erwartet (vgl. Q 12,53; Mk 10,29–30 und EvThom 15; 16; 55)<sup>19</sup>. Nun konstituiert Gott als Schöpfer und Vater seine eigene endzeitliche *familia Dei*: Der liebende Vatergott stellt in seiner Güte und Vergebungsbereitschaft den protologisch-heilen Urzustand der Welt wieder her, wo *alle* Kinder Gottes und damit untereinander Brüder und Schwestern unter Aufhebung der irdischen Familienbande sind (vgl. Mk 3,33–35; 10,29f). Als liebender Vater lässt er daher seine Sonne über *all* seinen Kindern aufgehen, über „Böse und Gute“, und „regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Q 6,27.28.35; die Formulierung war ursprünglich noch nicht antithetisch, wie später bei Mt 5,38f gegen Ex 21,24f, Lev 24,20 und Dtn 19,21 formuliert). Dem Beispiel des liebenden Vaters folgend, sollen daher auch Gottes Kinder einander geschwisterlich lieben und barmherzig vergeben, „damit ihr Söhne (und Töchter) eures Vaters werdet“ (Q 6,35): Vaterschaft Gottes und väterliche bzw. geschwisterliche Barmherzigkeit kombinieren so zentrale Texte wie Mk 11,25; Lk 15,11–32 und das Vater-Unser-Gebet (Q 11,2f).

## 2.2 Reinheitstora

In der Frage nach rein und unrein lässt sich die Betonung der Reinheit des Herzens aus Mk 7,1–23 (im Kern ursprüngliches Jesusgut, wenn auch hier in mk Diktion) gut in frühjüdische Theologumena einpassen: Gemäß Arist 143 kann nach dem *λόγος φυσικός* („Weltordnung“) nichts von Natur aus unrein sein – lediglich unethisches Verhalten bestimmt über rein oder unrein (nach der Logik von Arist 146 führen unreine Vögel ein unethisches Leben, da sie „wild und fleischfressend“ sind). Im Unterschied zu Arist 143 und Mk 7,15 dürfte für Jesus aber nicht nur die ethische Weltordnung, sondern mehr noch die Rückkehr zur prälapsarischen Reinheit der Welt – die nun im Eschaton wiederhergestellt wird – im Mittelpunkt stehen. Wahrscheinlich vertrat Jesus ein Konzept der „offensiven Reinheit“<sup>20</sup>: Nicht die Unreinheit steckt an, sondern die Reinheit der anbrechenden *basileia* macht nun alles

19 Vgl. dazu *Bieberstein*, Jüngerinnen, 120; *Berger*, Gesetzesauslegung, 508. Zur gesamten Problematik von Q 9,59f vgl. *Heil*, Nachfolge, 117–133.

20 *Theißer*, Reinheitslogion, 242. Vgl. auch *Theißer/Merz*, Jesus, 380. So bereits *Berger*, Pharisäer, 238–248, und *Loader*, Law, 523. Zuletzt hat auch *Avemarie*, Purity, 276 und 279, vom Konzept der „dynamic purity“ genau in diesem Sinne gesprochen.

rein, so wie nach Q 13,21 ein kleines Stück Sauerteig das ganze Mehl durchsäuert. Damit *entwertet* Jesus die alten Reinheitsgebote nicht, aber er *wertet sie um*: Als Bote der *basileia* braucht er keine Angst vor moralisch oder kultisch unreinen Menschen zu haben, da er in der Kraft des nahekommenden Gottesreiches die protologische Reinheit und paradiesische Gutheit der Welt (vgl. Gen 1,10.12.18.etc.) eschatologisch wiederherstellt und Dämonen, Krankheiten und Unreinheiten aller Art vertreibt. Daher sucht er bewusst die Nähe zu Kranken und Sündern, um diese alle mit der endzeitlichen Reinheit „anzustecken“. In der Begegnung mit der *basileia* wird der *ganze* Mensch – moralisch wie rituell – in den prälapsarischen Zustand der heilen Gotteskindschaft zurückgeführt.

### 2.3 Jesus und die Sabbatgesetze

Im damaligen Frühjudentum gab es keine einheitliche Sabbatgesetzgebung: „Man kann nicht von der jüdischen Sabbathalacha und -praxis sprechen ... Die Ausgestaltung der Sabbatbeobachtung durch die einzelnen Gruppen und Kreise des antiken Judentums entspricht im Wesentlichen dem jeweiligen Referenzrahmen des betreffenden Segments der jüdischen Gesellschaft, der von theologischen, wirtschaftlichen und sozialen Faktoren bestimmt wird.“<sup>21</sup> Ähnliches gilt auch für das Urchristentum, da „der Umgang mit dem Sabbatgebot im frühen Christentum keinesfalls einheitlich geregelt“<sup>22</sup> war. Daraus legt sich nahe, dass der historische Jesus den Sabbat nicht prinzipiell in Frage stellte; auch Paulus wusste bzgl. des Sabbatgebotes nichts von einem Konflikt Jesu mit der Tora. Wenn Jesus in Mk 2,27 konstatiert: „Der Sabbat wurde wegen des Menschen und nicht der Mensch wegen des Sabbats“, dann rekurriert er auch hier auf die protologische Ordnung Gottes, um derentwillen der Sabbat „(geschaffen) wurde“ (ἐγένετο). Eine protologische Begründung des Sabbats kann bereits in Jub 2,1 gefunden werden, wo die Wiedergabe des Schöpfungsberichts zentral auf den Sabbat zuläuft. Ähnlich bezieht sich auch Jesus auf die Schöpfungsordnung. Gerade der Aspekt der Lebensrettung am Sabbat kommt hier zur Sprache (Mk 3,4: ψυχὴν σῶσαι) und belegt, dass Jesus „die Heilung chronisch Kranker unter dem Blickwinkel der Lebensrettung betrachtet.“<sup>23</sup> Leid und Krankheit sind nach Jesu Auffassung „nicht mit dem Charakter des Sabbats vereinbar ...“, der von dem Rückverweis auf die Schöpfermacht Gottes und wohl auch von der Vorausschau auf die Endzeit bestimmt war.“<sup>24</sup> Wenn die Wiederherstellung der prälapsarischen Heilheit des Menschen die tiefste Intention des Sabbats war, musste sich Jesus nicht nur *berechtigt*, sondern auch *verpflichtet* fühlen, am Sabbat zu heilen (wenn man auch nicht so weit gehen sollte, zu behaupten, Jesus habe *ausgerechnet* den Sabbat für seine Heilungen ausgesucht, um diesen Zusammenhang herauszustellen). Damit aber wird klar: „Jesu konkrete Sabbatobservanz ... bewegte sich im weiten Spektrum jüdischen Sabbatver-

21 Doering, Schabbat, 575.

22 Mayer-Haas, Geschenk, 668.

23 Doering, Schabbat, 454.

24 Doering, Schabbat, 456 (Original teilweise kursiv).

haltens in Palästina zur Zeit des zweiten jüdischen Tempels ... Es kann keine Rede davon sein, daß Jesus von Nazareth in Bezug auf den Sabbat die Grenzen des im damaligen Judentum Möglichen überschritten hätte.“<sup>25</sup>

#### 2.4 Jesus und der Tempel

Als letzter Prüfstein, ob Jesus mit Toravorschriften gebrochen hat, bleibt die Frage nach seiner Einstellung zum Tempel. Die große Zahl der positiven Bezugnahmen Jesu auf den Tempel, sein Lehren und seine Teilnahme an Festen im Tempel (vgl. Mk 1,40–44; 11,11; 12,35.41–44; 14,49; Joh 5,14; 7,14.28; 8,2.20; 10,23; 18,20), aber auch die von Apg hervorgehobene Eingebundenheit der Jerusalemer Urgemeinde in den Tempelkult wäre mit einer grundsätzlichen Opposition Jesu gegen den Tempel kaum vereinbar. Daher war die Tempelaktion Jesu – gedeutet durch sein Tempelwort – wohl eher eine prophetische Kritik an der falschen Heilsgewissheit, die der Opferkult vermittelte (analog zu Jer 7,4–7), um die heilstiftende Gnade der *basileia* nicht mit dem Verweis auf den ohnehin schon heilstiftenden Tempelkult auszuschlagen. Wahrscheinlich rechnete Jesus – ähnlich wie zahlreiche andere Traditionen des Frühjudentums – mit einem neuen, eschatologischen Tempel. Im Frühjudentum war die Annahme der kultischen Insuffizienz des irdischen Tempels weit verbreitet – freilich ohne den Tempelkult dabei grundsätzlich in Frage zu stellen<sup>26</sup>: Für die Qumraniten ist der aktuelle Tempel in Jerusalem entweiht. Bis zum Anbruch des Eschatons ersetzt die Gemeinde die Sühnefunktion des Tempels durch einen Tempel aus lebenden Menschen (מקדש אדם), die statt Tieropfern מעשי התורה, Werke des Lobpreises, darbringen (4Q174 III,7). Auch TestMos 5,5 und 6,1 kritisiert die Unreinheit der Tempelpriester, ebenso Jub 23,21b, PsSal 2,3–5, Bell IV, 323, 2Bar 10,18 und TgJes 28,1. Daher erwartet auch Jub 1,29 die Errichtung eines neuen Tempels im Eschaton, gleichfalls rechnen 4Esr 10,46–55 und 1Hen 90,28–29 mit einem neuen, eschatologischen Tempel. Selbst der nicht eschatologisch denkende Philo führt in SpecLeg I,66–67 aus, dass Gott die ganze Welt (σύνπαντα κόσμον) zu seinem Tempel gemacht habe; der handgemachte (χειρόκμητος) Tempel in Jerusalem ist nur ein Zugeständnis an menschliche Vorstellungen.

Auf diesem Hintergrund legt sich nahe, dass Jesus im Tempelgion (Mk 14,58) keine Abrogation des Tempels verkündet, sondern die Ersetzung des handgemachten Heiligtums (τὸν ναὸν τοῦτου τὸν χειροποίητον) durch ein endzeitliches Heiligtum.

Wie sich Jesus den endzeitlichen Tempel vorstellte, bleibt Gegenstand der Spekulation. Allerdings belegen die qumranischen Sabbatlieder einen starken Konnex zwischen Gottesherrschaft und Tempelkult<sup>27</sup>. Für die Qumraniten bedeutete die Teilnahme an der Sabbatliturgie eine Teilhabe am himmlischen Tempelkult. Dieser himmlische Tempel würde in der Endzeit den verunreinigten irdischen Tempel ablö-

25 Mayer-Haas, Geschenk, 680.

26 Vgl. *Ädna*, Tempel, 122–127. Vgl. dazu im Folgenden auch *Tirwald*, Protologie, 378f.

27 Vgl. dazu *Schwemer*, Königsherrschaft, 116–118.

sen<sup>28</sup>, ähnlich wie in Apk 3,12; 21,2.10 das himmlische Jerusalem das irdische ersetzt. Die Annahme eines himmlischen Tempelkults ist ansonsten auch durch 1Hen 14, 11QMelchisedek II,7–8, TestLev 3, und Apk bestens belegt. Die schon in der Gegenwart erfolgende Teilhabe der Qumraniten am himmlischen Tempelkult wird dabei zur Prolepse der Gottesherrschaft, die ja im Himmel schon realisiert ist<sup>29</sup>. Gottes Herrschaft und himmlischer Kult sind dabei untrennbar miteinander verbunden. „Gottes Königsein manifestiert sich jedoch nicht darin, daß er als König auf ‚hohem und erhabenem Thron‘ sitzend geschaut wird, sondern indirekt in der Feier des himmlischen Gottesdienstes ...“<sup>30</sup> Für Jesus könnte der umgekehrte Schluss in Anspruch genommen werden: In der mit ihm anbrechenden *basileia* macht die lebendige Gegenwart Gottes die ganze Heilsgemeinde zu einem Tempel. Die Konzeption eines Menschenheiligtums ist ja schon in Qumran, bei Philo (Somn 1,215 bezeichnet die λογική ψυχή, die „vernunftbegabte Seele“, als Tempel Gottes), aber später auch in 1Kor 3,16–17; 6,19–20; 2Kor 6,16 und 1Petr 2,5 präsent. Wenn in Apk 21,22 die unmittelbare Gottesgegenwart im eschatologischen Jerusalem den Tempel ersetzt<sup>31</sup>, und nach Joh 4,20–23 jeder Ort, wo Gottes Geist ist, ein Tempel sein kann, dann haben sich hier Reminiszenzen der jesuanischen Tempeltheologie erhalten: Jesus erwartet für die *basileia* die Wiederherstellung der protologischen Gottunmittelbarkeit, die für die Endzeit ja prophezeit war (vgl. Joel 3,1–5; aufgegriffen in Apk 2,17–21).

## 2.5 Abschließende Wertung

An keinem der klassisch-jüdischen Identifikationspunkte – Tora, Sabbat, Tempel – lässt sich ein Bruch Jesu mit dem Judentum und seinem Gesetz konstatieren. Vielmehr sah der schöpfungstheologische Zugang Jesu eine eschatologische Wiederherstellung des protologischen Idealzustandes vor. Diese protologische Weltordnung allerdings war im Frühjudentum mit der „Tora“ identisch. Auch wenn Jesus die „Tora“ nicht *expressis verbis* zum Thema seiner Verkündigung macht, ist diese doch in seiner *basileia*-Verkündigung präsent als Erfüllung des ursprünglichen Heilswillens Gottes.

Die Autorität, die sich Jesus hier als endgültiger Interpret des Heilswillens Gottes beimisst, muss dabei nicht verwundern. In ähnlicher Weise sahen sich auch – wir haben es weiter oben gesehen – die Autoren von 1Hen, 4Esr und der Qumranschriften ermächtigt, das eschatologische „Geheimnis“ Gottes aufzudecken und damit die endzeitlich bindende Interpretation des Gotteswillens – also der „Tora“ – zu propagieren.

## 3 Das jüdische Gesetz in Logienquelle und Matthäusevangelium

Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann man davon ausgehen, dass die Logienquelle noch „von einer intakten jüdischen Matrix aus zu lesen und zu ver-

28 So Brooke, Eden, 298; García Martínez, Functions, 316f; Flusser, Gesetzeswerke, 398; Adna, Tempel, 104f; Kubn, Bedeutung, 204. Zum himmlischen Tempel vgl. auch Maier, Planungsziele, 421–425. Auch nach Jub 1,10.26.29; 4,26 wird der verunreinigte irdische Tempel durch einen neuen Tempel im Eschaton ersetzt. Vgl. dazu van Ruiten, Visions, 215–227.

29 Vgl. Schwemer, Königsherrschaft, 76, 81–84 und 94–103. Siehe dazu das besonders gut erhaltene 2. und 7. Sabbatlied von Qumran.

30 Schwemer, Königsherrschaft, 101.

31 Vgl. dazu Huber, Tempel, 204.210f.229–231.

stehen ist<sup>32</sup>. Anhand der Aussage in Q 16,17 („Eher aber vergehen Himmel und Erde, als dass ein Jota oder ein Häkchen des Gesetzes fallen“) darf angenommen werden, dass die Q-Gemeinde nicht nur das Liebesgebot, sondern auch Ritualtora und Reinheitsvorschriften weiterhin einhielt. Dies geht auch aus Q 11,39b.42 hervor, wo der Vorwurf in den Raum gestellt wird, die Pharisäer ließen innere Tugenden wie Recht, Barmherzigkeit und Treue außer Acht zugunsten einer rein äußerlichen Gesetzesobservanz (Verzehrung, Reinheitsvorschriften). Die Antwort der Logienquelle darauf ist nun nicht, innere Tugenden statt äußerer Vorschriften zu praktizieren, sondern *beides* miteinander zu verbinden: „Dieses wäre zu tun und jenes nicht außer Acht zu lassen“ (ταῦτα δὲ εἶδει ποιῆσαι κακείνα μὴ ἀφιέναι)<sup>33</sup>.

Logienquelle und Matthäusevangelium stehen einander besonders nahe, wahrscheinlich wurde die Matthäusgemeinde von itineranten Propheten der Logienquelle gegründet<sup>34</sup>; das Matthäusevangelium kann dann – gerade auch in der Einstellung zur Tora – als „theologischer Nachlaßverwalter der Quelle Q“<sup>35</sup> verstanden werden. Im Unterschied zur Logienquelle dürfte die Gemeinde des MtEv bereits mit der Synagogengemeinde gebrochen haben<sup>36</sup>. Dennoch bleibt die Aussage von der unverbrüchlichen Gültigkeit des Gesetzes auch in Mt 5,17f erhalten. Wenn in V. 19 davor gewarnt wird, auch nur „eines von den kleinsten Geboten“ aufzuheben, dann könnte sich dies gut auf die Reinheitsgebote beziehen<sup>37</sup>. Auch wenn für Matthäus das Liebesgebot im Zentrum steht und die Zeremonialgesetze nur zweitrangig sind<sup>38</sup>, bleiben diese dennoch weiterhin in Kraft; das Auflösen „eines dieser geringsten Gebote“ (Mt 5,19) führt zu einer geringeren Platzierung im Himmelreich. Die „klassisch gewordene These, daß Matthäus das Sittengesetz bejahe und das Zeremonialgesetz außer Betracht lasse, geht mit dieser Sicht nicht zusammen“<sup>39</sup> – wie Ü. Luz treffend darstellt. „Da Mt die Vorstellung verschiedener Rangstufen im Himmel vertraut ist (11,11; 18,1.4; 20,21), mag man ... ihn zu den ‚halbliberalen‘ gesetzestreuere Judenchristen rechnen.“<sup>40</sup> Er toleriert zwar die beschneidungsfreie Heidenmission und die von Paulus und anderen liberalen Juden vertretene rein ethische Deutung von Zeremonialgesetzen, praktiziert diese Gesetzesinterpretation allerdings nicht selber und weist ihr auch nur einen geringeren Platz im Himmelreich zu.

#### 4 Paulus und die Tora

Der Ausdruck νόμος erweist sich bei Paulus – in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des damaligen Judentums – als polysemer Begriff, der unter-

32 Ebner, Spruchquelle Q, 98; vgl. 100. Ebenso Gnlika, Theologie, 142; Weiser, Theologie, 42; Heil, Nachfolge, 111–140.

33 Vgl. Foster, Traditions, 183–186; Trüwald, Gültigkeit; ders., Haus, 81f; Harb, Weherufe, 159f.

34 Vgl. Luz, Matthäus I, 65f.

35 Trüwald, Wanderradikalismus, 59.

36 Vgl. dazu Foster, Traditions, 188–200. Luz, Matthäus I, 70f.

37 Vgl. Trüwald, Gültigkeit. Vgl. Konrad, Erfüllung, 133.

38 Vgl. Luz, Matthäus I, 240.

39 Luz, Matthäus I, 240. Anders Deines, Gerechtigkeit, 346–353.

40 Luz, Matthäus I, 239.

schiedliche Sachverhalte bezeichnet und in unterschiedlichsten Zusammenhängen erwähnt wird. In Röm 3,19; 1Kor 14,21 meint νόμος das ganze AT, in Röm 3,21; Gal 3,10 nur den Pentateuch, in Röm 7,7; 13,8f gar nur den Dekalog als Inbegriff des Pentateuchs und in Röm 2,13b.14.25.27; 4,15 bestimmte Forderungen aus dem Gesetz. Bisweilen kann νόμος auch nur eine allgemeine Regel oder Ordnung (Röm 3,27 und 8,2: Gesetz des Glaubens / des Geistes / der Sünde / des Todes) benennen. Schon alleine deswegen muss man vorsichtig sein, wenn man Paulus eine Außer-Kraft-Setzung der Tora unterstellen möchte. Zunächst muss man nämlich klären, was Paulus an der jeweiligen Stelle mit νόμος überhaupt meint.

#### 4.1 Röm 3,20–31 und die „Werke des Gesetzes“

Röm 3,21, die „theologische und architektonische Mitte des Römerbriefs“<sup>41</sup>, ist ein *locus classicus* der Paulusforschung, an dem manche Forscher die Abrogation des jüdischen Gesetzes durch Paulus bestätigt sehen: „Unabhängig vom Gesetz“ (χωρὶς νόμου) ist Gottes Gerechtigkeit aus dem Glauben an Jesus Christus offenbart worden. Paradoxerweise fährt der Satz weiter fort: „bezeugt vom Gesetz (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου) und von den Propheten“ und verdeutlicht damit, dass diese Gerechtigkeit aus Glauben nicht am Gesetz vorbeigeht, sondern dieses erfüllt<sup>42</sup>.

Der scheinbare Widerspruch löst sich jedoch auf, wenn man in der Formulierung χωρὶς νόμου („unabhängig vom Gesetz“) eine Zurückweisung der für Paulus obsoleten Ritual- und Reinheitsgebote erkennt. Nur hier ist der Gläubige „frei vom Gesetz“ (vgl. auch Röm 7,6; Gal 5,1). Ob solch eine Interpretation vom Kontext gedeckt ist, hängt davon ab, wie man die „Werke des Gesetzes“ interpretiert, die Paulus unmittelbar zuvor erwähnt<sup>43</sup>. Auch wenn der Ausdruck ἔργα νόμου („Werke des Gesetzes“) nicht als durchgängiger *terminus technicus* für eine auf rituelle Fragen bezogene Gesetzesinterpretation belegt ist, legt sich doch eine gewisse *Prägung dieses Syntagmas* in solch einer Richtung nahe. In den Qumranschriften etwa begegnet in 4QMMT<sup>c</sup> (= 4Q398 Frgm. 14 II,3) das hebräische Äquivalent מעשי התורה<sup>44</sup> genau wie bei Paulus in Zusammenhang mit der Frage, was man tun muss, damit es von Gott „als Gerechtigkeit“ (לצדקה) angerechnet wird<sup>45</sup>. Auch wenn התורה מעשי singularär in den Qumrantexten dasteht, ist doch die Formulierung בתורה מעשי (Werke in der Tora) weiter verbreitet (etwa 1QS V,20–24; VI,18; 4Q258 II,1–5). „Werke in der Tora“ gibt hier ge-

41 So *Theobald*, Gottesbild, 131 (unter Zitation von O. Kuss).

42 Vgl. *Theobald*, Römerbrief 1, 99.

43 Einen Forschungsüberblick zur Deutung der ἔργα νόμου bietet *Bachmann*, Rechtfertigung, 5–12. Die ἔργα νόμου im Sinne der Ritualtora zu deuten ist nicht neu, doch erfolgte diese Gleichsetzung stets mit unterschiedlicher Zielsetzung, vgl. den Forschungsüberblick bei *Bachmann*, Keil, 70–80.

44 Ein Vergleich der paulinischen ἔργα νόμου mit den in 4QMMT erwähnten מעשי התורה ist legitim, denn in der LXX werden 158 aus insgesamt 235 Nennungen von מעשה mit ἔργον wiedergegeben, während 193 aus insgesamt 223 Erwähnungen von תורה mit νόμος übersetzt werden. Vgl. *Abegg*, 4QMMT, 205.

45 Zu Berührungspunkten zwischen den paulinischen ἔργα νόμου mit den מעשי התורה in 4QMMT vgl. *Bachmann*, 4QMMT, 33–56.

nau zähl- und messbare Verhaltensweisen wieder, die in 1QS V im Kontext von Reinheitsvorschriften erwähnt werden. Das passt zu 2Bar 57,2, wo der syrische Text von „Werken der Gesetzesvorschriften“ spricht, deren Erfüllung für die Rettung im Endgericht nötig ist. Da der Text auf den Unterschied zwischen Israel und den Heiden abhebt, sind wohl auch hier kultische Vorschriften gemeint. Auch innerhalb der paulinischen Homologumena lässt sich eine Interpretation der „Werke des Gesetzes“ im Sinne der Kult- und Reinheitsvorschriften der Tora gut nachvollziehen. In Gal 1–4 zielt der gesamte theologische Beweisgang auf 5,3 ab: Es geht um die Frage, ob sich Heidenchristen *beschneiden* lassen sollen und die *Speisevorschriften* halten müssen – genau auf diese Kult- und Reinheitsvorschriften beziehen sich die dort erwähnten *ἔργα νόμου* (Gal 2,16; 3,2.5.10). Schon in Gal 2,3–6 erwähnt Paulus, dass ihm am „Apostelkonvent“ (vgl. Apg 15,1–30) weder die Beschneidung des Titus noch sonst etwas auferlegt worden sei<sup>46</sup>. Dem zum Trotz habe sich dann Petrus in Antiochia an die Speisevorschriften gehalten, wie Gal 2,11–15 ausführt, um dann in V. 16 zu schließen, dass der Mensch nicht durch *ἔργα νόμου* gerecht wird – also nicht durch Beschneidung und Speisevorschriften<sup>47</sup>. Die in Gal 3,6–18 erwähnte Beschneidung des Abraham passt hier gut ins Bild; die Thematik wird von Paulus in Röm 4,10 weiterentwickelt: Wenn Abraham schon vor seiner Beschneidung gerecht war, dann ist die Beschneidung sekundär und nicht mehr unabdingbar für das Heil. Entsprechend wird die *ἔργα νόμου*-Thematik von Paulus auch in Röm 3,20.28 (vgl. auch 4,2.6; 9,32; 11,6) weitergeführt. Da Paulus am Tun des Liebesgebotes festhält (Röm 13,8; Gal 5,14), legt sich bezüglich der *ἔργα νόμου* eine Zuspitzung auf Ritual- und Reinheitsfragen (wie Beschneidung und Speisevorschriften) nahe<sup>48</sup>. Das stützt die These, dass Paulus in Röm 3,21 mit der Formulierung *χωρὶς νόμου* („unabhängig vom Gesetz“) lediglich die rituell-kultische Observanz der Tora kritisiert, wie er sie früher als „Pharisäer nach dem Gesetz“ (Phil 3,5) praktizierte und die ihm nun als „Unrat“ (Phil 3,8) erscheint. Gültig bleibt für Paulus hingegen eine nicht-kultische Interpretation der Tora – etwa als Erfüllung der „von Gesetz und Propheten bezeugten“ Heilsverheißungen Gottes an den Menschen (vgl. Röm 3,21) oder als ethisches Grundgesetz in der Interpretation über das Liebesgebot (vgl. Röm 13,8 und Gal 5,14)<sup>49</sup>.

#### 4.2 Zeremonialgesetz versus Sittengesetz

Das zuvor Gesagte wird durch die Erkenntnis gestützt, dass es im Frühjudentum eine starke Tendenz gab, die Tora im Sinne der Schöpfungsordnung, des Naturgesetzes, zu interpretieren (s.o.). Demzufolge konnte man auch zwischen naturgemäßen Sittengesetzen und von Menschen verfassten Kultvorschriften unterscheiden.

46 Vgl. in diesem Band *M. Meiser*, Jerusalemer Konvent, 175–195.

47 Ähnlich auch *Heil*, Speisegebote, 168.

48 Vgl. *Bachmann*, 4QMMT, 41–56.

49 Vgl. in diesem Band *L. Bormann*, Ethik, 315–336.

Eine Unterscheidung zwischen „Zeremonialgesetz“ und „Sittengesetz“ ist zwar im Frühjudentum nicht *expressis verbis* gegeben<sup>50</sup>, aber *inhaltlich* nachweisbar. In Migr 88–94 verwendet Philo den aus der Stoa übernommenen Unterschied zwischen den durch die Natur vorgegebenen Sittengesetzen und den auf Menschensatzung beruhenden Staatsgesetzen (§ 94: ἐκείνα μὲν οὖν ἔοικε τοῖς φύσει, ταῦτα δὲ τοῖς θεοῖ νομίμοις)<sup>51</sup>. Dabei entspricht nach § 93 die Tora in ihrem symbolischen Sinn (σύμβολα) dem natürlichen Sittengesetz; dieses ist die „Seele“ (ψυχὴ) des Gesetzes. Der Wortsinn der Tora hingegen (τῶν ῥητῶν νόμων) wird zu den Menschensatzungen gerechnet und entspricht dem „Körper“ (σῶμα) des Gesetzes. Kultisch-rituelle Vorschriften – wie Sabbatheiligung (§ 91), Beschneidung (§ 92) oder Tempeldienst (§ 92) – werden dabei zu den menschlichen Vorschriften gerechnet. Ähnlich wie Paulus in Röm 2,28f, sieht Philo das Körperliche (die körperliche Beschneidung) dem Inneren (der Beschneidung des Herzens) nachgeordnet. Während für Paulus allerdings der buchstäbliche Sinn in Relation zum geistigen Sinn vernachlässigenswert ist (ἐν πνεύματι οὐ γράμματι), hält Philo ausdrücklich daran fest, dass „Seele“ und „Körper“ des Gesetzes zusammengehören.

Ähnliches kann für Josephus gelten: In Ap II,171–174 erwähnt er zwei verschiedene „Erziehungsweisen“: die „theoretische Anweisung“ und die „praktische Einübung“. Die praktische Einübung „durch Werke“ (διὰ τῶν ἔργων) gibt in etwa das wieder, was Paulus mit seinen „Werken des Gesetzes“ meint: eine auf Kult- und Reinheitsfragen zentrierte Gesetzesinterpretation (bei Josephus wird dies klar aus der Formulierung τῆς διαίτης ἔργα – „Werke der Speisevorschriften“). Das Vollbringen solcher „Werke“ hilft dem Menschen, „weder absichtlich noch aus Unwissenheit“ zu sündigen. Das Gesetz wird uns zum „Vater und Gebieter“, was an Gal 3,24 erinnert, wo die Tora als strenger Pädagoge gezeichnet wird, einzig, dass das Bild bei Josephus positiv bei Paulus negativ konnotiert.

Auch schon der Aristasbrief 144–150 erklärte die Speisevorschriften des mosaischen Gesetzes mit ihrem ethischen Symbolgehalt. Die auch weiterhin erforderliche Einhaltung der Reinheitsvorschriften deutet Arist 139 ähnlich wie Josephus mit dem Übungskarakter: Die Reinheitsvorschriften sind ein „Zaun ohne Bresche“ und eine „eiserne Mauer“, die uns in dieser Restriktion einen Schutz gegen Versuchungen ermöglichen. Das erinnert an Gal 3,23. Dort ist auch die Rede davon, dass wir „eingesperrt waren“ als „Gefangene des Gesetzes“. Für Paulus ist weder das „Training“ durch einen „Pädagogen“ noch die „Gefangenschaft“ in den Zäunen und Mauern des Gesetzes mehr notwendig, da das Gesetz bereits durch Christus *erfüllt* (Röm 10,4) – jedoch nicht aufgehoben – ist.

Durch die fortschreitende „Metaphorisierung“ von Reinheit im Sinn einer moralischen Verfasstheit<sup>52</sup> wurden gerade im hellenistischen Judentum die rituellen Aspekte der Tora immer stärker von den moralischen Aspekten überlagert. Wenn die Tora aber nur mehr moralisch interpretiert wird, dann konnten liberale Juden (wie Paulus nach seiner „Bekehrung“) die rituellen Aspekte der Tora für obsolet erklären.

Die „extremen Allegoristen“<sup>53</sup>, die Philo in Migr 89 tadelt, vernachlässigen die rituellen Vorschriften der Tora (Sabbat, Beschneidung, Tempeldienst) zugunsten einer rein ethischen Interpretation.

50 Vgl. die Kritik, die *Wolter*, Zeremonialgesetz, 341, an dieser Unterscheidung äußert. Ebenso *Niebuhr*, Gesetzespraxis, 22.

51 Vgl. *Posner*, Wanderung, 177.

52 *Heil*, Absonderung, 156.

53 Vgl. *Doering*, Schabbat, 347f, und *Trwald*, Hebräer, 339–343.

In Ant 4,145–149 kritisiert Zambri (vgl. Num 25,14; 1Makk 2,26) die Reinheitsvorschriften (hier das Verbot von Mischehen, vgl. JosAs 7,3–6; 4Makk 2,2f<sup>54</sup>) als Satzungen von Menschen, die durch die „törichte Macht der Gewohnheit“ erst nachträglich dem göttlichen Gesetz hinzugefügt wurden. Dabei wird nicht die Tora *per se* in Frage gestellt, sondern die unter dem „Schein des Gesetzes und des göttlichen Willens“ von „menschlicher Torheit und Herrschsucht“ erst nachträglich eingeführten Reinheitsvorschriften. Auch für Paulus wurde das Sinaitische Gesetz, das hier für die Ritualtora (!) steht, erst *nachträglich* dem ursprünglichen Gotteswillen (der Verheißung an Abraham, Gal 3,15–18) hinzugefügt, wobei auch bei Paulus die nachträglich hinzugefügten Reinheitsgebote den Menschen unfrei machen („Kinder der Sklavin“, Gal 4,21–31).

In Ant 20,17–53 bricht die Frage auf, inwieweit rituelle Vorschriften (wie hier die Beschneidung) vonnöten sind, um ein „richtiger Jude“ (βεβαίως Ἰουδαῖος) zu sein. Der jüdische Kaufmann Ananias vertritt die Ansicht, dass man auch ohne Beschneidung (χωρίς τῆς περιτομῆς) Gott wohlgefällig leben kann (man erinnere sich an die Position des Paulus: χωρίς νόμου kann sich Gottes Gerechtigkeit offenbaren). Textpragmatisch widerlegt Josephus diese Sichtweise als irrig, dennoch zeigt sich, dass man im liberalen Judentum auch die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung in Frage stellen konnte. Ähnliche Beispiele solcher Juden werden in Jub 15,33f kritisiert<sup>55</sup>. Weiterhin könnte man fragen, ob Juden, die nach 1Makk 1,15 (vgl. Ant 12,241; TSchabbat 15[16],9 und die etwas anders gelagerte Problematik in AssMos 8,3) ihre Vorhaut wieder herstellen ließen, sich auch weiterhin als Juden verstanden (obwohl ihnen 1Makk 1,15 bescheinigt, vom Bund abgefallen zu sein)<sup>56</sup>?

Im Aristeasbrief 128 heißt es, dass „viele“ die Speisegesetze für *sinnlose und übertriebene Werke* halten (Νομίζω γὰρ τοὺς πολλοὺς περιεργίαν ἔχειν). Diesen „vielen“ gehörten wohl auch liberale Juden an (vgl. dazu auch Philo SpecLeg 4,100–102; 3Makk 7,10f; 4Makk 1,33f<sup>57</sup>); Arist musste das Kultgesetz „auch innerhalb seiner aufgeklärten jüdischen Gemeinde neu begründen ...“<sup>58</sup>

Auch bei Paulus ist die Vorstellung verbreitet, dass die Tora dem naturgemäßen Sittengesetz entspricht: In Röm 1,26; 2,14; 1Kor 11,14; Gal 4,8 wird das Wort φύσις – „Natur(gesetz)“ – im Sinne der von Gott grundgelegten Schöpfungsordnung verwendet. Nach Röm 2,14 können auch Heiden durch die φύσις ohne ausgewortete sinaitische Tora ein dem Gesetz entsprechendes Leben führen, da sie „sich selbst zum Gesetz sind“ (εαυτοῖς εἰσιν νόμος). Das findet eine Parallele in Philo Abr 4–6, wo über die Patriarchen gesagt wird, sie wären schon vor der Gabe des sinaitischen Gesetzes zu Männern, welche die lebendigen und vernünftigen Gesetze verkörpern (ἐμψυχοὶ καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες), geworden. Die sinaitischen Gesetze sind bei Philo nur nachträgliche „Kommentare“ (ὑπομνήματα) zum Leben der Patriarchen. Paulus argumentiert in Gal 3,17 ähnlich: Das sinaitische Gesetz (hier bezogen auf die Beschneidung) wurde erst nachträglich hinzugefügt. Die Argumentationsfigur dahinter wird im Kontext liberal-frühjüdischer Kultkritik klar: Die Ritualtora hat nicht die gleiche Anciennität wie die Liebestora und

54 Vgl. von Gemünden, Affekt, 64.67f.

55 Vgl. dazu Schäfer, Circumcision, 128–130.

56 Vgl. dazu Schäfer, Circumcision, 119–132. Zu den medizinischen Möglichkeiten einer Wiederherstellung der Vorhaut vgl. Schipper, Gymnasium, 121.

57 Vgl. von Gemünden, Affekt, 59f.67f.

58 Stemberger, Dekalog, 92.

kann daher außer Acht gelassen werden. Damit aber ist nicht die Tora *per se*, sondern nur die Kulttora (also die „Werke des Gesetzes“) obsolet.

#### 4.3 „Ziel des Gesetzes aber ist Christus“ (τέλος γὰρ νόμου Χριστός)

Am ominösen Satz τέλος γὰρ νόμου Χριστός (Röm 10,4) scheidet sich das Urteil der Neutestamentler, ob Christus nun das „Ende“ oder die „Erfüllung“ des Gesetzes darstellt<sup>59</sup>.

Die zwölfmalige Verwendung von τέλος („Ziel“ oder „Ende“) in den paulinischen Homologumena lässt eine schillernde semantische Valeur erkennen: „Allein vom Wortgebrauch her lässt sich das paulinische Verständnis der Wendung τέλος τοῦ νόμου nicht ermitteln ...<sup>60</sup> Dennoch wird τέλος bei Paulus kein einziges Mal im Sinne eines „Zu-Ende-Gehens“ verwendet<sup>61</sup>. „Selbst wenn eine durchgehende Grundbedeutung des Wortes bei Paulus nicht grundsätzlich gegeben ist, lassen sich doch alle Verwendungen aus einer gemeinsamen Grundbedeutung her ableiten, nämlich dem ‚Zulaufen auf eine endgültige Bestimmung hin‘.<sup>62</sup>

Aus dem zuvor skizzierten Grundduktus paulinischer Theologie legt sich eine Parallele zwischen Röm 10,4 und Röm 13,8–10 nahe: Ähnlich wie die Liebe (Röm 13,8–10; vgl. Gal 5,14) bedeutet auch Christus (Röm 10,4) die tiefste Erfüllung der Tora. So kann Paulus in Gal 6,2 auch von der Liebe („einer trage des anderen Last“) als dem „Gesetz Christi“ sprechen. „Mit der τέλος νόμου-Aussage in Röm 10,4 ist ... eine hermeneutische Kategorie gemeint: Das Gesetz – wie auch jegliche Theologie – muss nach Paulus christologisch interpretiert werden, um seine wahre Bestimmung zu erhalten.“<sup>63</sup> Eine Aufhebung der Tora tritt jedoch weder hier noch sonst irgendwo bei Paulus in den Blick.

## 5 Nachpaulinische Entwicklungen

### 5.1 Das lukanische Doppelwerk

Lukas führt eine „besondere Form des Paulinismus in der zweiten bzw. dritten Generation“<sup>64</sup> weiter, die Apg ist geradezu als eine Art „Paulusapologie“<sup>65</sup> angelegt, freilich mit ganz eigenen Ansätzen und nicht in der unmittelbaren Nachfolge des Apostels stehend. Für die Gemeinde des dritten Evangeliums ist der Bruch mit der Synagogengemeinde bereits erfolgt<sup>66</sup>. Lk, der wahr-

59 Vgl. die Forschungsüberblicke bei *Haacker*, Ende, 127–129; *Tiwald*, Hebräer, 204–214; *Reinbold*, Ziel, 297–312, und in diesem Band *U. Schnelle*, Glaube, 275–293.

60 *Schnelle*, Paulus, 384, Anm. 168.

61 Vgl. die detaillierte Beweisführung bei *Tiwald*, Hebräer, 206–212.

62 *Tiwald*, Hebräer, 212.

63 *Tiwald*, Hebräer, 212f. Ganz in diesem Sinne auch *Haacker*, Ende, 137f.

64 *Bovon*, Lukas I, 25.

65 *Wasserberg*, Mitte, 365.

66 Der „Plot“ des Lk Doppelwerkes läuft auf eine „Scheidung in Israel“ hinaus, die Lk bereits in der Simeonswissagung (Lk 2,29–35: „Fall und Aufstehen vieler in Israel“) ankündigt und die in Apg 28,24f ihren Abschluss findet. Vgl. *Wasserberg*, Mitte, 134–147.352–366.

scheinlich „zum Kreis jener Sympathisanten [sc. mit dem Judentum], die man ‚Gottesfürchtige‘ nannte“<sup>67</sup>, gehört, misst den rituellen Vorschriften der Tora keine Gültigkeit mehr bei. Dennoch insistiert er darauf, dass in Jesus das jüdische Gesetz seine Erfüllung gefunden hat (Lk 2,22.23.24.27.39; 10,26; 16,17; 24,44). Diese Tendenz zeichnet die Apostelgeschichte für die Jünger Jesu weiter: Petrus und Johannes sind tempelfromm (Apg 2,46; 3,1; 5,20f.42) wie vorher schon Jesus und seine Eltern (Lk 2,41.42.49; 19,46.47; 21,37f; 22,53) und später Paulus (Apg 21,26; 22,17, 24,12.18, 25,8). Das Abgehen von den Speisevorschriften muss erst mühsam von Gott selbst gegen den Willen des Petrus initiiert werden (Apg 10,9–16), ebenso wie die beschneidungsfreie Heidenmission (Apg 10,22–48), deren Vorstufen in der Taufe der Samariter (8,5–16) und des Äthiopiens (8,27–39) geschehen werden können. Es ist dann auch ein „überaus jüdisches Bild, das Lukas von ‚seinem‘ Paulus zeichnet“<sup>68</sup>: Dieser weiht sich als Zeichen seiner Gesetzestreue im Tempel (Apg 21,21–26) und bezeugt, dass der christliche Glaube auch weiterhin toraobservant ist (Apg 24,14; 25,8; 28,23), wenn auch nicht mehr in kultisch-ritueller Weise. Gott selber hat die Jünger Jesu gelehrt, dass er nicht Speisevorschriften oder die Beschneidung fordert, sondern „dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (Apg 10,35). Diese im liberalen Frühjudentum durchaus anzutreffende Gesetzesinterpretation (s.o.) wurde in der Urkirche wohl zuerst von den „Hellenisten“ um Stephanus (Apg 6) vertreten<sup>69</sup>, die Lk – zu Recht – als die theologischen Vorläufer des Paulus zeichnet.

## 5.2 Das „Gesetz der Freiheit“ im Jakobusbrief

Der Verfasser des Jakobusbriefes ist ein christlicher Theologe, der „fest in der Tradition der frühjüdischen Weisheitstheologie“<sup>70</sup> beheimatet ist. Von daher muss auch seine Rede vom „Gesetz der Freiheit“ (1,25; 2,12) und dem „königlichen Gesetz“ (2,8) verstanden werden. Dieses Gesetz meint das Liebesgebot (2,8–13; 4,11) in seinen unterschiedlichsten Ausprägungen<sup>71</sup>. Wenn M. Luther an der „Epistel St. Jacobi“ moniert, „daß sie stracks wieder St. Paulum ... den Wercken die Gerechtigkeit gibt“<sup>72</sup>, so ist dies ein Missverständnis. Gemeint ist nicht die Rückkehr zu rituellen „Werken des Gesetzes“, sondern der Versuch, eine falsche Wirkungsgeschichte des Paulus aufzufangen, nämlich die Annahme, Werke der Nächstenliebe wären zweit-rangig oder unwichtig (etwa Jak 2,14–24; vgl. 2Thess 3,11–13)<sup>73</sup>.

67 *Bovon*, Lukas I, 22.

68 *Wasserberg*, Mitte, 356.

69 Vgl. *Tiwald*, Hebräer, 379–383.

70 *Hoppe*, Jakobusbrief, 147; affirmativ zitiert bei *Frankemölle*, Jakobus 1, 81.

71 Vgl. *Frankemölle*, Jakobus 1, 351f.

72 *Luther*, Vorrede auf die Epistel St. Jacobi und St. Judae, WA DB 7, S. 384f.

73 Vgl. *Klauck*, Rechtfertigung, 357, und in diesem Band *U. Schnelle*, Glaube, 275–293.

## Literatur

- Abegg, M. G.*, 4QMMT, Paul and „Works of the Law“, in: *P. Flint* (Hg.), *The Bible at Qumran*, Cambridge 2001, 203–216.
- Ádna, J.*, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II/119), Tübingen 2000.
- Avemarie, F.*, Jesus and Purity, in: *R. Bieringer u.a.* (Hg.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Leiden 2010, 255–279.
- Bachmann, M.*, 4QMMT und Galaterbrief, in: *ders.* (Hg.), *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg (Schweiz) 1999, 33–56.
- Bachmann, M.*, Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck „Werke“ des Gesetzes“, in: *ders.* (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, Tübingen 2005, 69–134.
- Bachmann, M.*, Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus, in: *ders.* (Hg.), *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg (Schweiz) 1999, 1–32.
- Becker, J.*, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996.
- Berger, K.*, Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer, in: *NT 30* (1988), 231–262.
- Berger, K.*, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I, Neukirchen-Vluyn 1972.*
- Bieberstein, S.*, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium*, Göttingen 1998.
- Bovon, F.*, *Das Evangelium nach Lukas, Bd. I: Lk 1,1–9,51* (EKK III/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.
- Boyarín, D.*, Als Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdisch-christlichen Ursprüngen, in: *KuI 16* (2001), 112–129.
- Broadhead, E.K.*, *Jewish Ways of Following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity* (WUNT 266), Tübingen 2010.
- Brooke, G.J.*, Miqdash Adam, Eden, and the Qumran Community, in: *B. Ego / A. Lange / P. Pilhofer* (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), Tübingen 1999, 284–301.
- Deines, R.*, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*, Tübingen 2004.
- Doering, L.*, *Sabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Tübingen 1999.
- Doering, L.*, Much Ado about Nothing? Jesus' Sabbath Healing and their Halakhic Implications Revisited, in: *ders. / H.-G. Waubke / F. Wilk* (Hg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen* (FRLANT 226), Göttingen 2008, 217–241.
- Doering, L.*, Sabbath Laws in the New Testament Gospels, in: *R. Bieringer u.a.* (Hg.), *The New Testament and Rabbinic Literature* (JSJS 136), Leiden/Boston 2010, 207–253.
- Dunn, J.D.G.*, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991.
- Ebner, M.*, Die Spruchquelle Q, in: *ders. / S. Schreiber* (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 85–111.
- Fabry, H.-J.*, Der Umgang mit der kanonisierten Tora in Qumran, in: *E. Zenger* (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10), Freiburg 1996, 293–327.

- Flusser, D.*, Die Gesetzeswerke in Qumran und bei Paulus, in: *H. Lichtenberger* (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, Bd. 1 (FS M. Hengel), Tübingen 1996, 395–403.
- Foster, P.*, Matthew's Use of Jewish Traditions from Q, in: *M. Tiwald* (Hg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie* (BWANT 200), Stuttgart 2012, 179–201.
- Frankemölle, H.*, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1* (ÖTBK 17/1), Gütersloh/Würzburg 1994.
- Frankemölle, H.*, *Frühjudentum und Urchristentum* (KStTh 5), Stuttgart 2006.
- García Lopez, F.*, Art. חוריה, ThWAT VIII (1995), 597–637.
- García Martínez, F.*, Priestly Functions in a Community without Temple, in: *B. Ego / A. Lange / P. Pilhofer* (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), Tübingen 1999, 303–319.
- Gnilka, J.*, *Theologie des Neuen Testaments* (HThK.S 5), Freiburg i.Br. u.a. 1994.
- Haacker K.*, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999.
- Haacker K.*, „Ende des Gesetzes“ und kein Ende? Zur Diskussion über *τέλος νόμου* in Röm 10,4, in: *K. Wengst / G. Saß* (Hg.), *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels* (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 127–138.
- Harb, G.*, Die ersten beiden Weherufe gegen die Pharisäer in der Logienquelle (Q 11,42.39b.41), in: *M. Tiwald* (Hg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie*. (BWANT 200), Stuttgart 2012.
- Harlow, D.C.*, Early Judaism and Early Christianity, in: *J.J. Collins / D.C. Harlow* (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Grand Rapids / Cambridge 2010, 257–278.
- Heil, C.*, Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz (BBB 96), Bonn 1994.
- Heil, C.*, Die Absonderung Israels von Sündern und Heiden, in: *J. Kügler* (Hg.), *Prekäre Zeitgenossenschaft. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit*, Graz 2004, 150–168.
- Heil, C.*, Nachfolge und Tora in Q 9,57–60, in: *M. Tiwald* (Hg.), *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie* (BWANT 200), Stuttgart 2012, 111–140.
- Hogan, K. M.*, The Meanings of *tôrâ* in 4 Ezra, in: JSJ 38 (2007), 530–552.
- Hoppe, R.*, *Jakobusbrief* (SKK.NT 15), Stuttgart 1989.
- Huber, K.*, Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes, in: *A. Vonach / R. Meßner* (Hg.), *Volk Gottes als Tempel* (Synagoge und Kirchen 1), Wien 2008, 195–231.
- Klauck, H.-J.*, Streit um die Rechtfertigung: Paulus, Jakobus und Martin Luther, in: *ders.* (Hg.), *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (WUNT 152). Tübingen 2003, 341–359.
- Kollmann, B.*, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996.
- Konrad, M.*, Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium, in: *ders. / D. Sängler* (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament* (NTOA 57), Göttingen / Freiburg (Schweiz) 2006, 129–152.
- Kuhn, H.-W.*, Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Galaterbriefes, in: *G.J. Brooke / F. García Martínez* (Hg.), *New Qumran Texts and Studies*, Leiden 1994, 169–221.

- Lange, A., Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran (STDJ 18), Leiden 1995.
- Loader W., Jesus' Attitude towards the Law (WUNT II/97), Tübingen 1997.
- Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus, Bd. I: Mt 1–7 (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1992.
- Maier, J., Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature, in: M. Sæbo (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Göttingen 1996, 108–129.
- Maier, J., Ideale Planungsziele und Realarchitektur in der Tempelrolle und an der herodianischen Tempelanlage, in: J. Frey / C. Claußen / N. Kessler (Hg.), Qumran und die Archäologie. Texte und Kontexte (WUNT 278), Tübingen 2011, 421–438.
- Maier, J., Das jüdische Gesetz zwischen Qumran und Septuaginta, in: H.-J. Fabry / U. Offerhaus (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel, Stuttgart 2001, 155–165.
- Maier, J., Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer I–II, München 1995.
- Maier, J., Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“, München <sup>3</sup>1997.
- Maier, J., Torah und Normensysteme in den Qumranschriften, in: M. Tiwald (Hg.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200). Stuttgart 2012, 35–59.
- Mayer-Haas, A., „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften, Münster 2003.
- Merklein, H., Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart <sup>3</sup>1989.
- Najman, H., Art. Torah and Tradition, in: J.J. Collins / D.C. Harlow (Hg.), The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, Grand Rapids / Cambridge 2010, 1316–1317.
- Neusner, J., Rabbinic Literature and the New Testament. What we cannot show, we do not know, Pennsylvania 1994.
- Niebuhr, K.-W., Jesus, Paulus und die Phariseer. Beobachtungen zu ihren historischen Zusammenhängen, zum Toraverständnis und zur Anthropologie, RCatT 34 (2009), 317–346.
- Niebuhr, K.-W., Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), in: BThZ 25 (2008), 16–51.
- Posner, A., Über Abrahams Wanderung, in: L. Cohn (Hg.), Philo von Alexandria 5, Berlin <sup>3</sup>1962, 152–213.
- Reinbold, W., Das Ziel des Gesetzes nach Röm 10,4–13, in: L. Doering / H.-G. Waubke / F. Wilk (Hg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen (FRLANT 226), Göttingen 2008, 297–312.
- Schäfer, P., The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical Evidence and Modern Apologetics, in: A. Oppenheimer / E. Müller-Luckner (Hg.), Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer (Schriften des Historischen Kollegs 44), München 1999, 119–132.
- Schipper F., Jasons Gymnasium in Jerusalem, in: M. Frass u.a. (Hg.), Akten des 10. Österreichischen Althistorikertages, Wien 2006, 113–126.
- Schnelle, U., Jesus, ein Jude aus Galiläa, in: BZ 32 (1988), 107–113.
- Schnelle, U., Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003.
- Schwemer, A.M., Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatlidern aus Qumran, in: dies. / M. Hengel (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991, 45–118.

- Siebert, F., Argumentation bei Paulus. Gezeigt an Röm 9–11 (WUNT 34), Tübingen 1985.
- Stemberger, G., Der Dekalog im frühen Judentum, *JBTh* 4 (1989), 91–103.
- Stemberger, G., Einleitung in Talmud und Midrasch, München \*1992.
- Stemberger, G., Was there a „Mainstream Judaism“ in the Late Second Temple Period?, *Review of Rabbinic Judaism* 4,2 (2001), 189–208.
- Stuckenbruck, L.T., 1 Enoch 91 – 108 (CEJL), Berlin / New York 2007.
- Theißen G., Das Reinheitslogion Mk 7,15 und die Trennung von Juden und Christen, in: K. Wengst / G. Saß (Hg.), Ja und nein: Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 235–51.
- Theißen, G. / Merz, A., Der historische Jesus, Göttingen <sup>2</sup>1997.
- Theobald, M., Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21–31, *SNTU* 6 (1981), 131–168.
- Theobald, M., Römerbrief 1. Kapitel 1 – 11 (SKK 6/1), Stuttgart 1992.
- Tiwald, M., ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΤΕΩΣ... (Mk 10,6). Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu, in: U. Busse / M. Reichardt / M. Theobald (Hg.), Die Memoria Jesu. Kontinuität und Diskontinuität der Überlieferung (BBB ; 166), Bonn 2011, 367–380.
- Tiwald, M., Die bleibende Gültigkeit der Tora nach Q 16, in: C. Heil / G. Harb / M. Hölscher (Hg.), Built on Rock or Sand? Q Studies – Retrospects, Introspects and Prospects (BETHL), Leuven (erscheint 2015).
- Tiwald, M., Hat Gott sein Haus verlassen (vgl. Q 13,35)? – Das Verhältnis der Logienquelle zum Frühjudentum, in: *ders.* (Hg.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie (BWANT 200), Stuttgart 2012, 63–88.
- Tiwald, M., Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation (HBS 52), Freiburg i.Br. 2008.
- Tiwald, M., Jewish-Christian Trajectories in Torah and Temple Theology, in: T. Holmén (Hg.), Jesus in Continuum (WUNT 289), Tübingen 2012, 385–409.
- Tiwald, M., Setzt der Glaube an Christus die Tora außer Kraft? Ein neuer Blick auf die „Werke des Gesetzes“ in Röm 3,20–31, in: T. Söding / M.-L. Hermann / M. Bär (Hg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie (ETHS 44), Würzburg 2012, 165–175.
- Tiwald, M., Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20), Frankfurt a.M. 2002.
- von Gemünden, P., Der Affekt der ἐπιθυμία und der νόμος. Affektkontrolle und soziale Identitätsbildung im 4. Makkabäerbuch mit einem Ausblick auf den Römerbrief, in: D. Sänger / M. Konradt (Hg.), Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament (NTOA 57), Göttingen / Freiburg (Schweiz) 2006, 55–74.
- von Lips, H., Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.
- van Ruiten, J.T.A.G.M., Visions of the Temple in the Book of Jubilees, in: B. Ego / A. Lange / P. Pilhofer (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 215–227
- Wasserberg, G., Aus Israels Mitte – Heil für die Welt (BZNW 92), Berlin / New York 1998.
- Weiser, A., Theologie des Neuen Testaments. II: Die Theologie der Evangelien (KSfTh 8), Stuttgart u.a. 1993.
- Wolter, M., „Zeremonialgesetz“ vs. „Sittengesetz“. Eine Spurensuche, in: S. Beyerle / G. Mayer / H. Strauß (Hg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung (FS H. Seebass), Neukirchen-Vluyn 1999, 339–356.

*Zeller, D.*, Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus, ThPh 62 (1987), 481–499.