Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 52 (1996)

Artikel: Die Antithesen der Bergpredigt als paränetische Rhetorik : durch scheinbaren Widerspruch zu einem neuen Verständnis

Autor: Wick, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960718

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Antithesen der Bergpredigt als paränetische Rhetorik

Durch scheinbaren Widerspruch zu einem neuen Verständnis

*von Peter Wick**

1. Die antithetische Formel

In dieser Arbeit soll nach der Bedeutung der Antithesenformel der Bergpredigt in ihrem historischen Umfeld gefragt werden.[1] Wer diese Formel in ihrem jüdischen Kontext des ersten Jahrhunderts besser verstehen will, stösst immer wieder an die Grenze der limitierten Quellenlage. Dennoch muss die Exegese um des Textverständnisses willen ein solches Unterfangen wagen. Doch dieses Ziel ist zugleich auch Grenze der vorliegenden Arbeit. Hier soll untersucht werden, wie diese Formel im Matthäusevangelium gebraucht wird und sich in die Gesamtkonzeption des ersten Evangeliums einordnen lässt. So ist etwa immer, wenn von Jesus die Rede ist, Jesus gemäss der matthäischen Darstellung gemeint.

Die sechs sogenannten Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21-48) erhielten ihren Namen, weil sie scheinbar der Tora widersprechen. Sie werden alle durch ein mit einer Aussage aus der Tora verbundenes "es ist gesagt" (*errethê*) eingeleitet. Ausser bei der dritten Antithese wird diese Formel noch durch "ihr habt gehört" (*êkûsate*) ergänzt. Die erste und die vierte wird durch den Zusatz "den Alten" (*tois archaiois*) erweitert. Nachdem auf diese Weise je ein Rechtssatz aus der Tora eingeführt ist, wird diesem sogleich mit der Wendung "ich aber sage Euch" (*egô de legô hymin*) scheinbar widersprochen.

Die passive Wendung "es ist gesagt worden" ist die in rabbinischen Schriften übliche Form, um Zitierungen von Schriftstellen einzuleiten (*nêêmar*). Besonders oft erscheint sie in der Verbindung *schênnêêmar*, in der sie auch in der ersten, zweiten, vierten, fünften und sechsten Antithese vorliegt[2]. Auch in den Antithesen werden damit Schriftzitate eingeführt. Deshalb müssten schon sehr

---

* Dr. Peter Wick, Oberassistent für Neues Testament an der Universität Basel, Dornacherstr. 276, CH - 4053 Basel, Schweiz.

1 Diese Arbeit wurde freundlicherweise durch den "Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung" unterstützt. Ein besonderer Dank sei auch an Prof. Dr. Daniel R. Schwartz und Rab. David Bollag in Jerusalem gerichtet, die durch ihren kompetenten Rat viel zu dieser Arbeit beigetragen haben.

2 Vgl. Bacher, W., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig 1899, I, 6.

gewichtige Gründe angeführt werden, um dieser Wendung eine andere Bedeutung zu geben. Die Wendung "ihr habt gehört" ist schwieriger einzuordnen. Das hebräische *schema'* ist zwar in seiner Grundbedeutung mit "hören" zu übersetzen, doch muss es in der rabbinischen Auslegungsterminologie im Sinne von "verstehen des Schriftwortes" oder "entnehmen einer aus ihm sich ergebenden These" verstanden werden[3]. Die ältere jüdische Forschung war sich nicht einig, welche Übersetzung die adäquatere ist[4]. Allein auf sprachlicher Ebene wird diese Frage nicht zu klären sein und erst eine genaue Untersuchung des Kontexts wird eine Entscheidung ermöglichen. Das "ich aber sage euch"-Wort hat keine direkte Parallele in den jüdischen Schriften. Doch dort ist mit einem menschlichen Subjekt von *amar* oft der Schriftausleger gemeint[5].

Der Vergleich der ganzen antithetischen Formeln mit der rabbinischen Terminologie zeigt, dass in den Antithesen am ehesten Schriftauslegung zu erwarten ist. Das zugespitzte *egô de* weist wahrscheinlich auf die Dringlichkeit und auch auf den polemischen Kontext dieser Worte.

2. Probleme verschiedener Auslegungstraditionen

Mit der ersten Antithese dehnt Jesus das Mordverbot auf den Hass aus (Mt 5,21-26). Mit der zweiten unterstellt er auch den lustvollen Blick dem Ehebruchverbot (V. 27-30). Mit der dritten schränkt er die Möglichkeit zum Scheiden drastisch ein (V. 31-32). Mit der vierten fordert er, auf Eide zu verzichten (V. 33-37). Die fünfte stellt das Prinzip der ausgleichenden Vergeltung in Frage (V. 38-42) und die sechste setzt sich für die kompromisslose Feindesliebe ein (V. 43-48).

Schon immer haben die Antithesen der Bergpredigt den Exegeten Mühe bereitet[6]. Die beiden Grundfragen lauten: 1. Wogegen sind sie gerichtet? 2. Wofür setzen sie sich eigentlich ein? Diese Fragen wurden bis heute nicht befriedigend geklärt.

---

3 Bacher, W., aaO I, 189f.

4 Bacher hat vorgeschlagen, diese Wendung in den matthäischen Antithesen als blosse Verstärkung des "es ist gesagt" zu verstehen, und sie deshalb gemäss der Grundbedeutung zu übersetzen, aaO I, 190, Anm. 3. S. Schechter jedoch vermutete, dass ihr die zweite, exegetische Bedeutung zugrunde liegt, vgl. Schechter, S., The Rabbinical Conception of Holiness, in: *Jewish Quarterly Review* X (1898), 1-12; 11, Anm. 3.

5 Vgl. Bacher, W., aaO I, 6.

6 Überblick über die neuere Literatur etwa bei Zeller, Dieter, Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5-7) und der hellenistische Gesetzgeber, in: Schenke, Ludger, *Studien zum Matthäusevangelium*, Stuttgart 1988, 301-317, Anm. 1ff. Viele Hinweise zur jüdischen Literatur bei Kuhn, Heinz-Wolfgang, Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium, Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt, in: Frankemölle, Hubert/Kartelge, Karl (Hg), *Vom Urchristentum zu Jesus,* FS für Joachim Gnilka, Freiburg etc. 1989, 194-230.
Weitere Schwierigkeiten der christlichen Auslegungstradition werden unten in Anm. 58 erwähnt.

In dieser Arbeit soll nicht nur eine Lösung der Probleme gesucht werden, sondern zunächst einmal versucht werden, die eigentlichen Schwierigkeiten aufzudecken. Die erste Schwierigkeit beginnt mit der Frage, wogegen die Antithesen gerichtet sind. Die klassischen Alternativen sind entweder die Tora oder die Halacha[7]. Bis heute sind dies die dominierenden und sich gegenseitig konkurrenzierenden Hypothesen[8].

Vertreter der Antitorahypothese kommen in krassen Widerspruch zur Einleitung der eigentlichen Antithesen in Mt 5,17-20. In diesem Vorspann betont Jesus, dass kein Buchstaben des Gesetzes ausser Kraft gesetzt oder aufgelöst werden soll, sondern dass er im Gegenteil alle Schriften erfüllen will. Der Widerspruch zwischen Einleitung und Inhalt ist ein weiteres grundsätzliches Problem der Antithesen[9]. Diejenigen, die versuchen, die Tora vor den Antithesen zu schützen, beziehen deren Kritik auf die Halacha. Wenn Jesus mit den Antithesen nur die Halacha zurückweist, gibt es natürlich keinen Widerspruch zu deren Vorspann (5,17-20).

Doch auch dieser Ansatz stösst auf massive Widersprüche im Matthäusevangelium, die allerdings leichter zu überhören sind, weil sie zum Teil nicht so nahe bei den Antithesen vorkommen oder nicht so deutlich formuliert sind. Im Matthäusevangelium ist keine allgemeine Ablehnung halachischer Entscheidungen feststellbar. Im Gegenteil, das Evangelium stimmt diesen prinzipiell zu. Je-

---

7 Die katholische und die freikirchliche Auslegung folgt weitgehend der Antitorahypothese, die reformierte hingegen der der Antihalacha, vgl. Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1-7), EKK, Zürich etc. 1985, 247f.

8 Die Antitorahypothese vertritt gemässigt im Sinne einer Überbietung etwa Luz, U., aaO 250 (Jesus stellt "sein Wort Mose gegenüber"), Zeller, D., aaO 304; 316f (Jesus als Gesetzgeber) und Allison, Dale C. Jr., *The New Moses*, A Matthean Typology, Edinburg 1993, 184 ("another lawgiver"). So auch Holtz, T., Ich aber sage euch, Bemerkungen zum Verhältnis Jesu zur Tora, in: Broer, I. (Hg), *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart etc. 1992, 135-145, 141.
Die Antihalachahypothese im Sinne, dass falsche halachische Deutungen durch richtige ersetzt werden, wird etwa von Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 1973, 69 (1. Antithese als "Polemik gegen schriftgelehrte Haarspaltereien") oder Sand, Alexander, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1986, 110 (Antithesen gegen Deutungen, die der Tora nicht gerecht werden) vertreten. Auch Betz, Hans Dieter, *Sermon on the Mount/Plain*, The Anchor Bible Dictionary 5, New York etc. 1992, 1106-1112, 1108.
Es gibt auch differenzierte Meinungen, die explizit keiner dieser Hypothesen folgen wollen; etwa bei Burchard, Christoph, Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: Strecker, Georg, *Jesus Christus in Historie und Theologie*, FS für H. Conzelmann, Tübingen 1975, 409-432, 423. Auch Röhser, G., Jesus - der wahre "Schriftgelehrte", Ein Beitrag zum Problem der "Toraverschärfung" in den Antithesen der Bergpredigt, in: *ZNW* 86 (1995), 20-33.

9 S. Näheres bei Zeller, D., aaO 302ff; er betont, dass 5,17-20 "in krassem Widerspruch zu 5,21-48" steht und schlägt als elegante Lösung eine Parallele zu den hellenistischen Gesetzgebern vor, die zugleich die väterlichen Gesetze befolgt und neue geschaffen haben, 316f.

sus fordert das Volk und seine Jünger dazu auf, alles zu tun und zu halten, was die Pharisäer und Schriftgelehrten sagen (Mt 23,2f). Jesus will, dass seine Zuhörer nicht nur den Weisungen der Tora folgen, sondern auch deren halachischen Interpretationen. Ebenfalls bestätigt und bejaht Jesus explizit die halachischen Entscheidungen der Schriftgelehrten und Pharisäer zu den Zehntenbestimmungen der Tora (Mt 23,23)[10].

Jesus lässt sich in halachische Diskussionen verwickeln und argumentiert selber halachisch. Er erklärt den Pharisäern, weshalb er seine Jünger am Schabbat Ähren ablesen lässt, indem er das Schabbatgebot durch andere Schriftstellen aus der Tora und den Propheten interpretiert. Jesus lehnt nicht die Halacha ab, sondern trifft manchmal eine andere halachische Entscheidung als die der Pharisäer (12,1ff, bes. 3-5). Jesus interpretiert ebenfalls das Gesetz in der Frage, ob es am Schabbat erlaubt sei, einen Kranken zu heilen, indem er in seiner Argumentation auf die offensichtlich von den Fragenden geteilte halachische Meinung zurückgreift, dass es am Schabbat erlaubt sei, ein Schaf aus einer Grube herauszuziehen. Indem er die rabbinische Exegese-Regel *qal wachomêr*[11] benützt und *a minori ad maius* von der erlaubten Rettung eines Schafes auf das Heilen eines kranken Menschen schliesst (Mt 12,9ff), begründet Jesus seine halachische Entscheidung. Die Essener wären dieser Argumentation allerdings nicht gefolgt, denn sie haben die Frage, ob die Rettung eines Tieres am Schabbat erlaubt sei, klar verneint[12].

Zweimal lehnt Jesus die pharisäischen Auslegungen von Rechtssätzen der Tora ab, ohne eine Alternative zu bieten. Er weist jegliche halachische Interpretationen des fünften Gebotes ab, weil diese für ihn die Erfüllung dieser Gesetzesforderung nicht unterstützen und schützen, sondern abschwächen und ihr im Wege stehen. Dagegen ruft er zur einfachen, wörtlichen Gebotserfüllung (Mt 15,3-6). Aus dem gleichen Grund lehnt er jede Kasuistik zum Geltungsbereich von Eiden ab (23,16-22).

Doch diese Ablehnung ist nur scheinbar prinzipiell gemeint. Die Schärfe dieser Worte ist in der Situation begründet. In diesen Gesetzesinterpretationen sieht Jesus einen Missbrauch und eine Einschränkung der Tora. Er verwirft sie in polemischer Absolutheit. Doch Jesus gibt nicht nur halachische Interpretationen zu anderen Weisungen des Gesetzes, sondern interpretiert sogar diese beiden Gebote, indem er an anderer Stelle dennoch das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, einschränkt (Mt 10,37) und diese Einschränkung auch praktiziert (Mt 12,46-50), und indem er die Heiligkeit der Eide mit einem zusätzlichen, verschärfenden

10 So auch Sanders, E. P., *Jewish Law, from Jesus to the Mishnah*, London/Philadelphia 1990, 48.

11 Vgl. Bacher, W., aaO I, 172-174; II, 189-190. S. auch Flusser, David, "Den Alten ist gesagt", Zur Interpretation der sogenannten Antithesen der Bergpredigt, in: *Judaica* 48 (1992), 35-39, 36.

12 CD 11,13f u. 16. Im rabbinischen Judentum wurde später ebenfalls eine andere Entscheidung festgehalten, nach der nur das Helfen, aber nicht das Retten mit eigenen Händen erlaubt ist, bShab 128b (Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922, I, 629).

Verbot schützt (Mt 5,33ff[13]). Jesus ist nach der matthäischen Darstellung realistisch und weiss, dass jegliches Gesetz auch mit praktischen Anwendungsbestimmungen ausgelegt werden muss.

Nur eine einzige prinzipielle Ablehnung eines ganzen halachischen Gebietes ohne direkte Alternative findet sich im Matthäusevangelium. Jesus befolgt die Bestimmungen über das Händewaschen beim Essen nicht und verwirft diese öffentlich (Mt 15,2.10f.17ff/23,25f). Jesus ist gemäss Matthäus überzeugt, dass diese Bestimmungen den Blick auf das Wesentliche versperren und zugleich verhindern, die Tora zu erfüllen (15,10f; 15,17ff; 23,25f). Wahrscheinlich ist die Praxis des Händewaschens von diversen Gruppen überhaupt sehr verschieden gehandhabt worden und hat eine nebensächliche Stellung gehabt[14]. Diese Ablehnung bildet die Ausnahme und ist in Jesu Eifer um die Tora und in seinen hermeneutischen Prinzipien begründet.

Diese kurze Übersicht hat gezeigt, dass Jesus gemäss Matthäus ein sehr differenziertes und grundsätzlich positives Verhältnis zur Tora und deren halachischen Interpretationen hat[15]. Jesus weist halachische Entscheidungen nur dort zurück, wo sie seiner Meinung nach der Tora nicht dienen, sondern im Wege stehen, und ersetzt sie durch andere halachische Weisungen. Überhaupt ist zu dieser Zeit die Halacha noch sehr uneinheitlich und viel fliessender als nach ihrer schriftlichen Fixierung in der Mischna um 200[16]. Wenn also die Antithesen der Halacha widersprächen, stünden sie im Widerspruch zum Tenor des Evangeliums.

3. Aufnahme bekannter ethischer Traditionen in den Antithesen

Tatsächlich gibt es viele Bezüge zur Tora und einiges halachisches Material in den Antithesen. Jede Antithese wird durch einen Rechtssatz aus der Tora eingeleitet. Jesus unterstellt mit dem ersten antithetischen Wort auch den Bruderhass dem Mordverbot (Mt 5,22). Diese Ausweitung des sechsten Gebotes auf Hass, der sich in Schimpfworten äussert, bietet jüdischen Zuhörern kaum etwas Neues. Viele Quellen zeigen, dass nicht nur Jesus den Hass mit Mord verknüpft hat[17]. Nicht nur der Mord, sondern auch der Zorn im Herzen der Menschen, der schliesslich als innere Ursache zum Mord führen kann, ist Sünde.

Mit der zweiten Antithese unterstellt Jesus den lustvollen Blick dem Ehebruchverbot. Wie Jesus das Mordverbot auf die zornigen Schwimpfworte inter-

---

13 S. u. bei Anm. 21.

14 Vgl. Sanders, E. P., aaO 39-41.

15 Vgl. Sanders, E. P., aaO bes. 90-96.

16 Vgl. Vermes, Geza, *The Gospel of Jesus the Jew,* Newcastle 1981, 39; Müller, K. H., Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen, in: Broer, I. (Hg), aaO 105-134, bes. 105-115.

17 Vor allem in jüdischer Weisheitsliteratur: Sir 22,24; TestD 1,7f; TestS 2,11; TestSeb 4,11, Did 3,2. In rabbinischer Literatur wurde dann nicht nur der Zorn diesem Verbot unterstellt (bYom 9b; mAv 2,11), sondern auch als Mord angerechnet, wenn jemand einen anderen öffentlich beschämte (bBM 58b).

pretierend ausweitet, dehnt er die Geltung des siebten Gebotes schon auf den ersten vorbereitenden Schritt auf den Ehebruch hin aus. Diese Ausweitung ist in den rabbinischen Quellen zwar nicht in halachischen, jedoch in haggadischen Traditionen gut belegt[18].

Die dritte Antithese enthält wieder eindeutig halachische Elemente. Jesus fordert mit antithetischer Formulierung eine sehr strenge, einschränkende Auslegung der Scheidungsbestimmungen der Tora. Nur im Falle von Unzucht darf nach ihm aufgrund dieser Erlaubnis geschieden werden (Mt 5,31f). Die Frage, unter welchen Bedingungen die Scheidung erlaubt sei, ist ein gutes Beispiel für eine halachische Frage, die von verschiedenen Gruppen unterschiedlich beantwortet wurde. Während Hillel die Scheidung schon aus dem geringsten Anlass erlaubte, schränkte Schammai sie energisch ein und erlaubte sie nur aufgrund von Unzucht. Die Essener vertraten eine ähnliche Auslegung. Die Mischna und die Qumranfunde legen nahe, dass die Lösung von Jesus keineswegs etwas prinzipiell Neues war[19].

Nachdem Jesus also zweimal die Geltung der Gebote ausgeweitet hat, schmälert er hier deren Anwendungsbereich. Sowohl das eine als auch das andere ist durchaus übliche Gesetzesauslegung.

Mit den nächsten drei Worten scheint Jesus aber Torabestimmungen selber zu widersprechen. Im Gegensatz zur Tora verbietet er zu schwören (Mt 5,33ff). Er begründet das damit, dass weder der Himmel (V. 34), noch die Erde (V. 35) und nicht einmal der eigene Körper (V. 36) in der Verfügungsgewalt des Menschen liegen. Deshalb kann der Mensch auch letzlich nicht für eine Erfüllung der bei diesen Instanzen geleisteten Eide garantieren. Jesus verbietet, Eide abzulegen. Dadurch schützt er das Meineidverbot und das Gebot, die Gelübde zu erfüllen, vor jeder möglichen Übertretung. Er zieht einen sehr engen Zaun um diese Rechtssätze, damit sie nicht verletzt werden und sich der Mensch - der eine Eideserfüllung letzlich nicht garantieren kann - durch sie nicht schuldig macht. In rabbinischer Tradition ist es durchaus üblich, einen schützenden Zaun um Gebote zu bilden[20]. Es gibt viele kritische zeitgenössische Stimmen, die die Inflation und den Missbrauch der Eide eindämmen wollen[21]. So gibt Jesus also auch mit der vierten antithetischen Formulierung eine in halachischer Tradition stehende Toraauslegung. Nachdem er zuerst die Geltung zweier Gebote ausgedehnt hat, schränkt er nun zweimal Gebote massiv ein. Beim zweiten Mal geschieht dies so drastisch, dass das Gebot zwar nicht ausser Kraft gesetzt ist, aber doch seine Übertretung verunmöglicht wird.

---

18 Vgl. Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, aaO I, 298ff mit vielen Beispielen. S. a. Büchler, A., *Types of Jewish-Palestinian Piety*, New York 1968, 42-48.

19 mGit 9,10; yGit 9,50d,27 (Strack, H. L./Billerbeck, P., aaO I, 313ff); 11Q Tempel 57,17-19 als Königsrecht und vielleicht auch allgemein in CDC 4,21-5,2.

20 Vgl. Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, aaO I, 693 Nr. 2; 694 Nr. 3.4.

21 Vgl. die Bemühungen der Essener (Sanders, E. P., aaO 51ff), Philos (Luz, U., aaO 282f) und die der rabbinischen Literatur (Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, aaO I, 328-330).

In den beiden letzten Antithesen lässt sich der halachisch ordnende Hintergrund nicht nachweisen. Hier wird Bestimmungen der Tora scheinbar widersprochen. Dem Grundsatz der einfachen, ausgleichenden Vergeltung wird ein anderes, neues Prinzip entgegengestellt[22]. Jesus fordert, überhaupt keine Vergeltung zu üben (Mt 5,38ff). Er geht mit der Aufhebung des Vergeltungsprinzips weit über die verbreitete Mahnung, auf Rache zu verzichten[23], hinaus.

Im darauf folgenden Gebot der Nächstenliebe ist die Aufforderung, den Feind zu hassen, nicht vorhanden. Doch die Möglichkeit für diese Interpretation ist gegeben[24], und die Qumranfunde zeigen, dass die Essener tatsächlich ausdrücklich dieser Meinung waren[25]. Jesus fordert demgegenüber zur radikalen Feindesliebe auf, welche im Nächstenliebegebot keineswegs selbstverständlich enthalten ist[26]. In dieser Hinsicht scheint Jesus tatsächlich der Tora zu widersprechen. Weshalb widerspricht Jesus zweimal scheinbar der Tora mit den Antithesen, gebraucht diese Formeln aber vorher viermal nur zur Einführung bereits bekannter halachischer Entscheidungen?

4. Juridische Widersprüche in den Antithesen

Alle bereits erwähnten Probleme können noch nicht gelöst werden, wenn nicht zuerst ein weiterer problematischer Aspekt offengelegt wird. Alle Gesetze und deren praktische Ausführungsbestimmungen müssen mehrere Kriterien erfüllen. Ein Gesetz gilt generell für alle und muss praktikabel sein[27]. Deshalb kann eine Person aufgrund eines Vergehens angeklagt werden, aber zugleich kann dieselbe Person gegenüber einer anderen Person wegen desselben Vergehens Anklage erheben. Die Erfüllung oder Übertretung der Gesetzesbestimmung muss wenigstens theoretisch nachweisbar und gegebenenfalls bestrafbar sein. Wenn ein Gesetz diese Kriterien nicht erfüllt, ist es sinnlos und für den Richter nicht zu gebrauchen. Die Halacha erfüllt diese Kriterien, da sie immer zugleich religiöse Norm, Gesetz und Gerichtssystem ist[28].

In der ersten Antithese kommt nach der Ausweitung des Mordverbotes auf

---

22 Das *jus talionis* wird zur Zeit Jesu nicht mehr wörtlich praktiziert, sondern Kompensationen werden durch Geldbeträge geleistet; Daube, David, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 254ff; Vermes, Geza, aaO 36.

23 Vgl. Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, aaO I, 369.

24 Vgl. Flusser, David, "Den Alten ist gesagt", aaO 36.

25 1 QS 1,9-10; vgl. Flusser, David, *Das essenische Abenteuer*, Winterthur 1994, 67f.

26 Jüd. Auslegungstraditionen, die in dieser Richtung weisen, bei Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, aaO I, 353-371; Nissen, A., *Gott und der Nächste im Antiken Judentum*, o.O. 1974, 278-329; Luz, U., aaO 307, Anm. 18-20.

27 Später hat etwa Maimonides diesen Gesetzesgrundsatz betont, indem er erklärte, dass ein Gesetz nur gültig ist, wenn es von einer Mehrheit gehalten werden kann. Andernfalls verliert es seine Geltung wieder. Vgl. *The Code of Maimonides* 14, The Book of Judges, Hershman, A. M. (Übers.), New Haven and London ²1963, III, 2, 5-7, 141f.

28 Vgl. Urbach, Ephraim, *The Halacha*, Tel Aviv 1986, 2.

den Zorn eine überraschende Wende. Obwohl Jesus seine Zuhörer vor dem Zorn warnt, und denen schwere Strafe androht, die ihre Brüder beschimpfen, verbietet er allen, sich untereinander wegen dieses Vergehens anzuklagen. Wer einen Bruder hat, der etwas gegen ihn hat, soll weder untersuchen, ob der Bruder schon dem soeben verurteilten Zorn verfallen ist, noch auf seiner eigenen, durchaus möglichen Unschuld beharren, sondern selber alles daran setzen, um sich mit ihm zu versöhnen (Mt 5,23-26). Jesus verbietet allen den Hass. Dennoch darf niemand seinen Nächsten wegen möglichen Hasses anklagen, sondern muss persönlich und unabhängig von der Schuldfrage alles dafür tun, um sich mit seinem Bruder zu versöhnen. Auf der Ebene von Rechtssätzen und deren Interpretationen ist das eine absurde Forderung und für den Strafrichter nicht brauchbar. Schon das erste Wort (Mt 5,21f) verlässt den gesetzlichen Rahmen. Obwohl eine Beschimpfung gerichtlich einklagbar ist, wird sich das höchste Gericht kaum einer solchen unwichtigen Angelegenheit angenommen haben. Die Verurteilung zur *Gehenna* liegt nicht in menschlicher Kompetenz. Auch kann kein Gericht jemanden nur wegen Zorn im Herzen verurteilen[29].

Das nächste Ansinnen von Jesus ist in dieser Hinsicht genau so grotesk. Natürlich beginnt jeder Ehebruch mit einem begehrenden Blick (Mt 5,27f). Doch der Tatbestand dieses Blickes ist nicht allgemein feststellbar und somit auch nicht anklagbar und bestrafbar. Würden schlechte innere Haltungen, die sich vielleicht in Blicken äussern, rechtlich belangt oder schon nur gegenseitig überwacht, führte das zu endlosen Verdächtigungen und Exzessen. Die Sünde des begehrenden Blicks ist weder objektiv feststellbar noch bestrafbar - im Gegensatz zum Verbot des Zorns, das wenigstens an Schimpfworten festgemacht werden kann. Nur der Einzelne kann sich selber dieser Forderung stellen[30]. Der Sprecher ist sich dieser Spannung voll bewusst und betont sie zusätzlich, indem er zur Selbstbestrafung aufruft (Mt 5,29f)[31].

Jesus sprengt auch mit der dritten Forderung den gesetzlichen Rahmen. Obwohl die Einschränkung der Scheidungsmöglichkeiten in halachischer Tradition steht, begründet sie Jesus mit einer juristischen Absurdität. In biblischer Tradition entehrt Ehebruch die von Gott gegebene Heiligkeit Israels (Dtn 22,21). Ein Ehebrecher, beziehungsweise hier eine Ehebrecherin, begeht eine Schandtat. Die Schuldige muss gesteinigt werden. In diesem Kontext sagt Jesus zuerst, dass eine entlassene Frau bei ihrer Wiederverheiratung zur Ehebrecherin wird. Den Zuhörern wird klar sein, welche Strafe diese Frau erwarten würde. Doch im gleichen Wort nimmt Jesus die Schuld von der Frau weg und legt sie ganz auf ihren

29 Vgl. Friedlander, Gerald, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, New York 1969 ([1]1910), 43f.

30 Parallele Forderungen befinden sich deshalb auch nicht in der Halacha sondern in der Haggada. Sie sind "Auslegungen, die erbaulich-homiletisch dem tieferen sittlichen Gehalt des Gebotes gerecht zu werden sich bemühen", Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, aaO I, 298ff.

31 Solche Übertreibungen des *Derasch* gibt es auch in rabbinischen Erläuterungen: In yBer 34b wird dazu aufgefordert, sich eher in den Feuerofen zu werfen als einen anderen öffentlich zu beschämen.

ersten Ehemann. Er veranlasst durch ihre Entlassung, dass sie Ehebruch beginnt und wird wohl als Verursacher dieser Schandtat keine geringere als die für Ehebruch zustehende Strafe erwarten müssen. Wer sollte das "Vergehen" der Frau vor Gericht einklagen: Der Ehemann, der die Ursache des Verbrechens ist? Der neue Ehemann, der ebenfalls als Ehebrecher bezeichnet wird? Im Gegensatz zu den mosaischen Gesetzen, die wirklich auf richterlicher Ebene angewendet werden können, da jeweils klar ist, wer Kläger und wer Angeklagter ist, und die so nicht nur die Heiligkeit des Landes sondern auch die Heiligkeit der Gottesbeziehung des Volkes schützen, käme ein Richter mit den Anweisungen von Jesus in arge Schwierigkeiten. Wenn Jesus die Halacha so verschärfen wollte, hätte er einfach die Wiederverheiratung als Ehebruch bezeichnen und verbieten müssen. Doch das macht er nicht. Er verbietet trotz der negativen Wertung die Wiederverheiratung nicht, sondern setzt sie - wenigstens für die Frau[32] - als notwendige Konsequenz einer Scheidung voraus (*poiein*) und macht für diese Sünde vor allem den ersten Ehemann verantwortlich. Jesus will weder eine halachische Weisung noch ein neues Gesetz geben, sondern er fordert den Ehemann mit diesen zugespitzten, paränetischen Worten dazu auf, Gott in seiner Beziehung zu seiner Ehefrau zu heiligen. Der Kontext zeigt, dass diese Heiligung durch Liebe zur Ehefrau realisiert wird (Mt 5,43ff; 22,36ff).

Ehebruch ist aber nicht nur Sünde gegen Gott, sondern auch auf zwischenmenschlicher Ebene ein Vergehen. Der Ehebruch der Frau raubt dem Mann die Ehre[33]. Die Ehre ist in der Antike ein noch viel wichtigeres Rechtsgut als heute. Ein Ehebruch, der nicht an die Öffentlichkeit gelangt, muss nicht vor das Gericht führen, sondern kann trotz den mosaischen Gesetzen etwa durch eine heimliche Entlassung geregelt werden (Mt 1,19). Doch wenn der Ehebruch öffentlich bekannt geworden ist, muss der Mann seine Ehre durch eine Anklage schützen. Da dem Mann die Polygamie nicht grundsätzlich verboten ist, und einer Frau kaum eine eigene unabhängige Ehre zugestanden wird, kann ein Mann die Ehe nur gegenüber einem anderen, verheirateten Mann brechen, wenn er sich mit dessen Ehefrau einlässt. So meinen die Worte Jesu in letzter Konsequenz, dass derjenige, der seine Frau entlässt, sich selber seiner Ehre beraubt, und wer eine solche heiratet, die Ehre desjenigen zerstört, der sie entlassen hat. Wenn diese Forderung von Jesus vor Gericht angewendet würde, entstünde nun auch auf der zwischenmenschlichen Ebene die widersprüchliche Situation, dass sich der Mann selber anklagen müsste, weil er am Raub seiner Ehre Schuld ist, oder er wäre

32 In der matthäischen Fassung wird die Schuldfrage der Frau, die durch ihren Mann zum Sünder gemacht wird, eigentlich gar nicht behandelt. Allerdings wird der neue Ehemann auch als Ehebrecher verurteilt. Während die unterschiedlichen Versionen von Mt 5,32 und Mk 10,11 textkritisch gut belegt sind, folgen in Mt 19,9 wichtige Textzeugen der matthäischen, andere eher der markinischen Version. Die Annahme, dass hier ursprünglich die Version von Mt 5,32 stand und unter Einfluss von Mk geändert wurde, ist wahrscheinlicher, nicht zuletzt weil Mt sein Evangelium sehr sorgfältig geplant hat (gegen Nestle, E./Aland, K. et al (Hg), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart [27]1993).

33 Vgl. Kloppenborg, John S., Alms, Debt and Divorce: Jesus' Ethics in their Mediterranean Context, in: *Toronto Journal of Theology* 6 (1990), 182-200, 194.

durch Heirat für die Entehrung eines Anderen verantwortlich, obwohl dieser zugleich der Schuldige wäre, weil er seine Frau entlassen hat[34]. Ein solches Gesetz wäre keinesfalls praktikabel[35]. In diesem übertrieben formulierten Gebot steckt also folgende, positive Aufforderung: Der Mann soll seine Ehefrau lieben; so heiligt er nicht nur den Namen Gottes, sondern schützt und vermehrt seinen eigenen, guten Ruf.

Mit dem nächsten antithetischen Wort verbietet Jesus jeglichen Eid (Mt 5,33-37). Matthäus zeigt erst viel später in seinem Evangelium den Hintergrund, der offensichtlich zu diesem Verbot geführt hat (Mt 23,16ff). Durch missbräuchliche Anwendungsbestimmungen wird die unbedingte Eiderfüllungspflicht der Tora untergraben. Jesus gibt eine polemische Alternative für die Halacha der "blinden Führer". Der Vergleich zwischen diesen beiden Stellen lässt allerdings Zweifel aufkommen, ob das Eidverbot trotz der absoluten Formulierung wirklich als allgemeingültiges Gesetz gemeint ist. Im Weheruf scheint die implizit geforderte Alternative zu den kritisierten Interpretationen nicht der Eidverzicht, sondern die unbedingte Erfüllung der Eide zu sein, unabhängig davon, bei wem oder was sie geleistet worden sind[36].

Die beiden letzten Antithesen zeigen ebenfalls, dass sie auf gesetzlicher Ebene nicht zu fassen sind und keinen Sinn machen würden. Die Forderungen nach radikalem Rechtsverzicht und nach Feindesliebe sind Appelle an jeden Einzelnen, die aber keine Partei im Ernstfall vor Gericht von der anderen Seite fordern könnte (Mt 5,31-48). Sie sind auf juristischer Ebene unbrauchbar. Bei der letzten Antithese wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sie gerade nicht als allgemeingültiges Gesetz verstanden werden kann, sondern dass diese Forderung gerade nicht für die "Zöllner" und "die aus den Nationen" bestimmt ist (Mt 5,46f).

Zusammenfassend ist festzustellen, dass nur die beiden letzten Antithesen anscheinend gegen Rechtssätze der Tora gerichtet sind. Die anderen vier legen die Tora in halachischer Tradition aus, indem die ersten zwei die Geltung von

---

34 In Mk 10,11 ist die Perspektive anders: Wer sich von seiner Frau trennt und eine andere heiratet, bricht die Ehe seiner Frau gegenüber. Auch das ist juristisch eine unhaltbare Aussage, weil die Quellen dafür sprechen, dass gegenüber einer Frau in diesem Sinn die Ehe gar nicht gebrochen werden kann, weil einem Mann die Polygamie nicht grundsätzlich verboten ist (Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, aaO I, 297) und die Gesellschaft einer Frau gar keine eigene Ehre zuspricht, die geraubt werden könnte. Jesus gibt mit dem Vers keine legalistische Anweisung, sondern fordert paränetisch und hyperbolisch, dass der Frau die gleiche Ehre wie den Männern gegeben wird (Kloppenborg, J. S., aaO 195f).

35 Etwa Luz vertritt eine juristische Auslegung, da das Scheidungsverbot rechtlich durchsetzbar ist, Luz, U., aaO 272. Doch die hyperbolische Zuspitzung dieser Worte schliesst - wie gezeigt - eine juridische Auslegung aus. Auch Paulus konnte dieses Herrenwort nur in einen rechtlichen Grundsatz verwandeln, indem er die Worte über den Ehebruch nicht einbezog (1 Kor 7,10f).

36 Nach Lukas hatte weder die Urgemeinde noch Paulus Hemmungen, Gelübde abzulegen (Apg 18,18; 21,23f).

Geboten ausweiten, die dritte und die vierte deren Geltung hingegen einschränken. Der Inhalt dieser gesetzlichen Anwendungsbestimmungen ist keineswegs originell und einzigartig im Vergleich zu anderen jüdischen Quellen. Es bleibt deshalb unbegreiflich, weshalb sie mit den scharfen, antithetischen Worten eingeführt werden. Zusätzlich hat sich gezeigt, dass alle Antithesen auf der legislativen Ebene in Widersprüche und innere Unmöglichkeiten führen und offenkundig nicht so verstanden werden können. Diese Rätsel können nur gelöst werden, wenn die Antithesen nicht nur unter formalen Gesichtspunkten untersucht werden, sondern auch danach gefragt wird, was bei einer antithetischen Formulierung inhaltlich geschieht.

5. Die Wahrheit im Widerspruch

Die nächste formale Parallele zu den "ich aber sage euch"-Worten findet sich bei Matthäus (und Lukas) in der Geschichte von Johannes dem Täufer. Er fordert die Pharisäer und die Sadduzäer, die zur Taufe gekommen sind, mit folgenden Worten auf, Werke zu tun, die der Busse würdig sind:

"Bringt nun der Busse würdige Frucht; und denkt nicht, bei euch selbst zu sagen: Wir haben Abraham zum Vater; *denn ich sage euch*, dass Gott dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken vermag." (Mt 3,8; par Lk 3,8)

Dem *egô de legô hymin* der Bergpredigt steht hier ein unbetonteres *legô gar hymin* entgegen. Johannes gebraucht diese Worte in ganz besonderen Umständen. Er ermahnt - wie die Propheten - Menschen dringend zur Umkehr. Durch seine Antithese versucht er einen möglichen Einwand, der die Umkehr gefährden könnte, von vornherein zurückzuweisen. Die ganze Gesprächssituation ist sehr zugespitzt. Doch die Worte von Johannes dürfen nicht so verstanden werden, als ob er ihren Anspruch auf die Abstammung von Abraham und die damit verbundenen Privilegien grundsätzlich bestritte. Diese sind für ihn unhinterfragbare Gegebenheiten. Doch indem der Täufer auf die Allmacht Gottes hinweist, der, wie er sie zu Nachkommen Abrahams gemacht hat, dies auch mit jedem Stein tun könnte, gibt er dem Abstammungsanspruch einen anderen Stellenwert in dem sowohl von ihm als auch von den Hörern geteilten Wertsystem. Johannes ordnet durch seine Antithese die Bedeutung der gehorsamen Lebensführung radikal dem Wert der Abstammung vor. Er widerspricht also nicht ihrem Abstammungsanspruch, sondern klärt und interpretiert ihn dahingehend, dass die Abstammung nur einen Wert hat, wenn sie mit guten Taten verknüpft ist. Die Antithese widerspricht also nicht etwas Gegebenem, sondern bestätigt es interpretierend.

Die Antithese dieses "letzten Propheten" lässt nach ähnlichen Worten bei den Propheten fragen. Inhaltlich - nicht formal - führt der Weg etwa zur prophetischen Kultkritik. Der Vergleich drängt sich auf, nicht nur wegen ihres antithetischen Charakters[37], sondern auch weil die moderne Forschung im Gegensatz

37 Vgl. Eichrodt, Walther, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933, Bd. 1, betont schon, dass das scharfe "Entweder - Oder" der Propheten zu Kult und Ethik in der Rhetorik ihrer Situation begründet sei und nicht absolut, d.h. wörtlich verstanden werden dürfe, da es keine Kultkritik an sich biete (I, 193ff).

zur früheren daraufhin tendiert, ihr die kultkritische Absicht abzusprechen[38].

So sagt Jesaja als Wort des Herrn, dass Gott an den Opfern kein Gefallen hat. Überhaupt ist der ganze Kult für ihn ein Greuel (Jes 1,10-14). Sogar Gebete kann er nicht ausstehen (1,15). Der Grund liegt nicht darin, dass Jesaja sich für einen Gottesdienst ohne Opfer - und auch ohne Gebet - einsetzt, sondern er ordnet den ethischen Gehorsam dem Kult vor (1,16f). Obwohl er in gewissen Sätzen scheinbar den Kult absolut und definitiv verwirft, zeigt der Zusammenhang, dass dieser Gottesspruch keineswegs die Institution des Opfer- und Gebetsgottesdienstes in Frage stellt, sondern ihr nur ein anderes Gewicht gibt. In antithetischer, scheinbarer Negierung dieser letztlich von Gott eingesetzten und gewollten Institution tritt er dem Missbrauch derselben entgegegen und gibt ihr die von Gott gewollte Stellung zurück. Die sogenannte Kultkritik ist gar keine Kritik des Kultes, sondern eine ethische Kritik, wie auch schon die Einleitung der Perikope zeigt, wo die Zuhörer in Anspielung auf ihre Moral als Volk von Sodom und Gomorra angesprochen werden (1,10). Jesaja verheisst kurz darauf die Völkerwallfahrt zum jerusalemer Tempel (2,3). Die absolut formulierte Negierung des Kultes soll diesen richtig interpretieren und vor Missbrauch schützen. Die antithetische Negierung ist rein rhetorisch bedingt. Auch diese prophetische Antithese widerspricht nicht Gegebenem, sondern bestätigt es interpretierend.

In Jes 66,1 wird der Tempel kritisiert und kurz darauf der ganze Opferkult vom Tieropfer über das Speiseopfer bis zum Räuchern mit harten Worten verworfen (66,3). Doch sogleich erscheint der Tempel wieder in positiver Bedeutung als Sitz des göttlichen Richters (66,6), und ebenso wird die Darbringung der Speiseopfer wieder gelobt (66,20). Auch hier wird trotz den harten, kultkritischen Worten die Institution des Kults keineswegs kritisiert, sondern nur die ethischen Frevler, die diesen als Schutz vor Strafe für ihre Vergehen verstehen (66,2.4). Ebenfalls verwirft Jeremia vor den Ohren der Gesetzesbrecher (6,19) anscheinend den Opferkult (6,20), obwohl derselbe Prophet dessen Wiedereinführung als Verheissung proklamieren kann (Jer 17,26). Amos und Hosea wollen mit harten Worten, die den Opfergottesdienst der Israeliten scheinbar verwerfen, sich nicht für eine andere Art von Gottesdienst stark machen, sondern das moralische Benehmen ihrer Zuhörer kritisieren (Hos 5,5ff; 6,6; Amos 5,21-24).

Die prophetischen Antithesen zum Tempel- und Opferkult sind rhetorische und polemische Mittel, um diejenigen, die Unrecht tun und sich durch die Teilnahme am Kult gerechtfertigt fühlen, aus ihrer falschen Sicherheit herauszureissen. Obwohl die Propheten, durch die Umstände genötigt, den Opferkult scheinbar absolut verwerfen, wird dieser im Gesamtzusammenhang dieser Worte weder kritisiert noch verworfen, sondern geschützt und bestätigt. Schliesslich wird schon von Samuel das Wort überliefert, dass Gehorchen besser als Schlachtopfer ist (1 Sam 15,22).

---

38 Vgl. Schwartz, D. R., *Priesthood, Temple, Sacrifices,* Jerusalem 1979 (unveröffentlicht), 63; Freeman, Hobart E., *An Introduction to the Old Testament Prophets*, Chicago [13]1979, 41ff; Anderson, Gary A., *Sacrifice and Sacrificial Offerings*, The Anchor Bible Dictionary 5, New York etc. 1992, 870-886, 882. Vgl. auch die neueren Kommentare zu den einschlägigen Texten, etwa Stuart, Douglas, *Word Biblical Commentary,* Hosea-Jonah, Waco 1987, 351-356, zu Amos 5,18-27.

Offensichtlich sind solch rhetorisch bedingte Antithesen ein geeignetes Mittel, um dasjenige, was sie scheinbar verwerfen, in Wahrheit vor Missbrauch zu schützen, tiefer auszulegen und in ein Wertsystem (wieder) richtig einzuordnen. Der Sitz im Leben solcher Antithesen wird vor allem im paränetischen Kontext zu suchen sein.

Tatsächlich sind solche antithetische Predigten in der rabbinischen Literatur zu finden. In der Mischna *Ta'anit* 2,1 wird ein Fasttagsritual beschrieben. Nachdem alle Asche auf ihr Haupt gestreut haben, soll der Älteste unter ihnen mit folgenden Worten predigen: "Unsere Brüder, nicht steht geschrieben von den Männern Ninives: und Gott sah an ihr Bussgewand und ihr Fasten, sondern: Und Gott sah an ihre Taten; denn sie kehrten um von ihren bösen Wegen [Jon 3,10]! Und was sagt man in der Überlieferung dazu? Aber zerreisst eure Herzen und nicht eure Kleider [Joel 2,13]"[39]. In dieser Kurzpredigt finden sich mehrere Widersprüche.

Zuerst widersprechen diese Worte der gegebenen Situation. Alle haben sich soeben als äusserliches Zeichen Asche auf das Haupt gestreut. Anschliessend wird ihnen gesagt, dass es Gott nicht um die äusserlichen Zeichen geht, sondern um gute Taten, und dass Gott gar nicht die sichtbaren Zeichen wie etwa das Zerreissen der Kleider will, sondern die richtige Herzenshaltung des Menschen sucht. Die Worte - wörtlich verstanden - kritisieren und verwerfen die soeben vollzogene Handlung als eine äusserliche. Dennoch werden sie weder vom Prediger noch von den Zuhörern so verstanden. Sie werden durch den scheinbaren Widerspruch nur daran erinnert, dass es richtig gewesen ist, sich Asche auf das Haupt zu streuen, dass aber diese Handlung ihren tieferen und wahren Sinn nur erhält, wenn sie durch die richtige Herzenshaltung begleitet ist und ihr gute Taten folgen. Die Antithese entfaltet die eigentliche Bedeutung der Handlung.

Zugleich stellt der Prediger aber auch ein allzu wörtliches Verständnis des Prophetenworts in Frage. Die Menschen von Ninive kehren in Sacktuch gehüllt mit Fasten von ihren bösen Wegen zu Gott um. Obwohl keine anderen positiven Taten als diese beiden äusseren Kennzeichen erwähnt werden, wird dem möglichen und naheliegenden Verständnis widersprochen, dass sich die "Taten" (3,10) auf diese äusseren Handlungen beziehen. Durch diesen Widerspruch werden die "Taten" als ethische Handlungen gedeutet. Es ist auch hier offensichtlich, dass diese Antithese nicht der Jonageschichte widerspricht, sondern den tieferen Sinn des Textes gegen ein mögliches, allzu wörtliches Missverständnis schützen will. Das erste mögliche, wörtliche Verständnis genügt nicht; das Prophetenwort kann erst richtig verstanden werden, wenn auch sein tieferer Sinn sichtbar wird.

Das aus dem Buch Joel zitierte Gotteswort ist selber schon antithetisch. In Joel 2,12 fordert Gott in einer Strafrede die Umkehr, die sich in sichtbaren Zeichen wie Fasten, Weinen und Klagen äussert. Aber Gott will nicht das Zerreissen der Kleider - offensichtlich als *pars pro toto* für alle äusseren Zeichen - sondern das Zerreissen des Herzens (2,13). Auch diese prophetische Antithese wird wohl

39 Übersetzung nach Correns, D., *Die Mischna*, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, Berlin etc. 1989, II Mo'ed, 9. Taan, 41.

nur meinen, dass die äusseren Zeichen ihren Wert erst durch die innere Herzenshaltung empfangen.

Der Fastenprediger ruft also mit seinen antithetischen Worten die Fastenden nicht dazu auf, nicht mehr zu fasten oder auf andere äussere Zeichen zu verzichten, sondern deren tieferen Sinn zu sehen und ihm nachzuleben.

In der jüdischen Literatur finden sich viele Anklänge an die Antithesen der Bergpredigt[40] und zwar nicht nur im Predigtkontext, sondern auch in den Diskussionen der Gelehrten über Toraverständnis und Gesetzesinterpretation. David Daube hat in einem hilfreichen Aufsatz die Parallelen zwischen der matthäischen Antitheseformel und der rabbinischen Wendung *schomea' ani* (ich könnte hören/verstehen) - *amarta* (aber du musst sagen) nachgewiesen[41]. "Ich könnte verstehen" führt ein mögliches Schriftverständnis ein. Dieses Schriftverständnis ist oft das auf den ersten Blick naheliegendste und wörtlichste. Die Wendung "aber du musst sagen" widerspricht diesem Verständnis und will eine tiefere Auslegung des Sinnes geben[42]. Indem etwa dem naheliegendsten wörtlichen Verständnis widersprochen wird, öffnet sich die Tür zu einem tieferen Verständnis der Schriftstelle. Diese Ausdrucksweise will die alte Meinung weniger wegfegen als entfalten[43].

Die engste formale Parallele zu den Antithesen der Bergpredigt findet sich in Mt 15,4ff. Sie dient Matthäus als Beispiel für eine misslungene Torainterpretation der Kontrahenten von Jesus. In V. 4f zitiert Jesus das Gebot und dessen Auslegung durch seine Kontrahenten. Anstelle des "es ist gesagt" wird das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, direkter mit "Gott hat geboten und gesagt" eingeleitet (Mt 15,4). Die einschränkende, halachische Interpretation dieses Gebotes wird nun anstatt durch *egô de legô hymin* mit *hymeis de legete* eingeleitet (Mt 15,5). Jesus verwirft im Anschluss daran die einschränkende Auslegung des fünften Gebotes, weil sie für ihn die Weisung Gottes ungültig macht (Mt 15,7). Als direkte Parallele zu Mt 5,31f (ohne *egô*) muss Mt 19,8f betrachtet werden. Obwohl Jesus scheinbar Mose widerspricht, hebt er die Scheidungserlaubnis keineswegs auf, sondern interpretiert sie nur sehr einschränkend von der Schöpfungsgeschichte her (Gen 2,24).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Antithesen eine äusserst wirksame rhetorische Figur sind, die sich besonders in der prophetisch-paränetischen Tradition feststellen lässt. Sie hat aber auch mehr akademisch ausgerichtete Lehrdiskussionen beeinflusst. Ein Redner kann mit dem scheinbaren Widerspruch gegen eine meistens gottgegebene Institution die Zuhörer zu einem tieferen Verständnis von dieser führen. Die Antithese hat in diesem Zusammenhang drei mögliche Funktionen. Erstens kann sie einen neuen Verstehenshorizont auf dem Fundament des naheliegenden und bekannten eröffnen. Zweitens kann sie einem drohenden Missverständnis entgegentreten. Schliesslich wehrt sie in ihrer

40 Übersicht bei Luz, U., aaO 247.

41 Vgl. Daube, David, aaO 55ff.

42 Vgl. aaO 56f.

43 Vgl. aaO 60.

schärfsten Form einem bereits vorliegenden und praktizierten Missverständnis. Sie widerspricht dem Gegebenen nur scheinbar; tatsächlich fördert und schützt sie es.

Indem nun dieser Befund auf die Antithesen der Bergpredigt angewendet wird, soll gezeigt werden, dass keine der Tora und auch nicht prinzipiell der Halacha widerspricht, sondern dass sie hinter der notwendigen und vorausgesetzten legalistischen Interpretation eine neue, tiefere Verstehensebene erschliessen will.

6. Die Radikalisierung der Gebote durch das Liebesgebot

Die erste Antithese bezieht sich auf das sechste Gebot. Das Mordverbot wird mit der "*egô de legô hymin*"-Formel auf das Verbot des Zornes als innerer Ursache, der sich juristisch etwa an verbalen Beschimpfungen nachweisen lässt, halachisch ausgeweitet (Mt 5,21f). Diese Ausweitung ist in jüdischen Quellen gut belegt. Jesus sagt nichts so Originelles, das die antithetische Einführung erklären könnte. Doch mit den folgenden Sätzen wird der legale Rahmen gesprengt und eine neue Ebene der Torainterpretation eingeführt. Jesus fordert die Zuhörer auf, den Nächsten, der einem feindlich gesinnt ist, gegen alle Logik der gesetzlichen Interpretationsebene nicht wegen mutmasslichen Hasses anzuklagen, sondern im Gegenteil selber sofort alle nur möglichen Schritte zu unternehmen, um die Versöhnung zu ermöglichen (Mt 5,23-26).

Offensichtlich denkt Jesus nicht daran, das sechste Gebot aufzuheben und auch nicht dessen rechtliche Auslegung. Er unterstützt die halachische Ausweitung des Gebotes auf den Hass, und fordert, dass derjenige, der seinen Bruder beschimpft, dem Gericht zugeführt wird. Offensichtlich geht es Jesus aber nicht um die gesetzliche Ebene der Toraauslegung, sondern er setzt diese als gegeben und notwendig voraus. Er weist auf eine zweite, weniger wörtliche Verstehens- und Forderungsebene der Tora hin. Es genügt nicht, den Rechtssätzen der Tora nur rechtlich nachzuleben. Jeder soll selber für sich Forderungen nachleben, die über das Prinzip der Gegenseitigkeit hinausgehen und vor Gericht nicht gefordert werden könnten. Die rechtlich überprüfbare Ebene soll eingehalten, aber zusätzlich durch weitergehende Handlung überboten werden. Die Erfüllung dieser paränetischen Forderungen ist nicht freiwillig oder beliebig, sondern - wie die gesetzliche Anwendung - der in der Tora geoffenbarte Wille Gottes. Wer nicht nach dieser zweiten Verständnisebene handelt, dessen Opfer sind Gott nicht wohlgefällig, und er verfällt dem Gericht des Höchsten, unabhängig davon, ob er *de jure* schuldig ist oder nicht.

In der zweiten Antithese wird das siebte Gebot des Dekaloges auf den begehrlichen Blick als erste Ursache des eigentlichen Ehebruches ausgeweitet. Da innere Herzenshaltungen aber für den Strafrichter belanglos sind, wird auch hier die halachisch gesetzliche Ebene verlassen. Dadurch wird diese nicht etwa zurückgewiesen, sondern im Gegenteil die Auslegung des Gebotes mehr verschärft, als das auf formal juristischer Ebene möglich ist. Solche, die halachische Interpretationsebene übersteigende Radikalisierungen eines biblischen Rechtssatzes finden sich auch in haggadischen Interpretationen gerade etwa im Zusam-

menhang mit dem siebten Gebot. Auch für die Rabbinen gab es nicht nur die halachische Interpretationsebene der Tora. Somit ist es schwierig zu beweisen, dass diese Worte von Jesus etwas Besonderes waren. Das Originellste wird wohl sein, dass Jesus seine juristisch nicht praktizierbare Forderung zusätzlich unterstreicht, indem er der rechtlichen Erfahrungsweisheit "wo kein Richter, da kein Kläger" zuvorkommt, und seine Zuhörer paränetisch zugespitzt dazu aufruft, sich um des Himmelreiches willen auf dieser tieferen Auslegungsebene selber zum Kläger, zum Richter, ja sogar zum Scharfrichter zu machen und im Falle einer Übertretung schwerste Strafen über sich selber zu verhängen (Mt 5,29f). Auch diese Antithese will die rechtliche Anwendung des Toragebotes keineswegs aufheben, sondern zusätzlich dessen Sinn auf eine nur individuell praktizierbare Ebene ausweiten.

Mit der dritten Antithese wird die Scheidungserlaubnis drastisch eingeschränkt und nur aufgrund von Unzucht erlaubt. Jesus verwirft nicht die Scheidungserlaubnis der Tora, sondern interpretiert diese Satzung halachisch wie Schammai und die Essener und wehrt damit etwa der Auslegung Hillels. Er sagt auf Gesetzesebene nichts Neues oder Unerwartetes. Die antithetische Wendung scheint unpassend zu sein. Doch wiederum geht es Jesus nicht um die legale Auslegung, sondern um den dahinterliegenden noch grösseren Anspruch der Tora an die gesetzlich nicht zu regulierende, persönliche Ethik. Jesus behauptet rhetorisch zugespitzt, dass, wer seine Frau entlässt, sie dazu veranlasst, die Ehe mit ihm zu brechen; damit entheiligt er den Namen Gottes und entehrt sich selbst. Der Mann soll nicht nur auf die rechtliche Möglichkeit der Scheidung so weit wie möglich verzichten, sondern - positiv ausgedrückt - seine Frau so lieben, als ob es dabei allein um die Heiligkeit Gottes und um seine eigene Ehre ginge.

Nachdem Jesus die Befolgung des gesetzlich nicht zu fordernden ethischen Anspruchs der Tora zuerst damit motiviert hat, dass Gott dessen Erfüllung sogar wichtiger ist als die Darbringung der Opfer und dass, weil dieser so wichtig ist, sich jeder selber zum Kläger und Richter werden soll, wird nun als dritte Motivation ausgerufen, dass nur, wer auch diesem tieferen Anspruch der Tora gerecht wird, seine eigenen Interessen wie etwa seine Ehre schützt.

Gemäss Mt 22,34-40 will Jesus die ganze Tora und die Propheten vom Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe her auslegen. Offensichtlich drängt ihn dieser hermeneutische Schlüssel bei der Scheidungserlaubnis dazu, der absolut einschränkenden halachischen Tradition zu folgen. Doch mit den Ehebruchsworten geht Jesus noch einen Schritt weiter und postuliert, dass sogar hinter dem wörtlichen gesetzlichen Verständnis der Scheidungserlaubnis implizit das Gebot steht, seine Frau zu lieben wie sich selbst. Die Stilfigur der Antithese eignet sich für eine so gewagte Auslegung sehr.

Parallel zu anderen zeitgenössischen Strömungen, die die Inflation der Eide eindämmen wollten, verbietet Jesus paränetisch zugespitzt jeden Eid (Mt 5,33-36). Doch im letzten Satz wird die Auslegung des Toragebotes von der halachischen Ebene mit ihrer radikalen Einschränkung auf die Ebene der individuell zusätzlichen ethischen Möglichkeiten gesteigert. Obwohl auf Eide ganz verzichtet werden sollte, müssen alle Worte wahr wie Eide sein. Wegen der Abhängigkeit von Gott kann der Mensch die Erfüllung seines Wortes letztlich nicht garan-

tieren; dennoch soll jedes Wort alle anderen Qualitäten eines Eides haben. Hinter dem juristisch durchsetzbaren Verbot falscher Eide[44], liegt der jeweils nur persönlich zu realisierende Anspruch Gottes an den Menschen, immer wahr zu reden[45].

Mit der fünften Antithese will Jesus sicher nicht den Strafrichter davon überzeugen, nicht mehr nach dem Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit durch massvolle Strafen oder Entschädigungen zu richten. In der paränetischen Forderung von Jesus wird das Talionsrecht eigentlich gar nicht angetastet. Es gilt immer noch "Backe um Backe". Doch der Geschädigte soll in radikaler Nächstenliebe nicht nur den Schlag auf die Backe einstecken, sondern zusätzlich bereit sein, die andere Backe hinzuhalten und so die dem Gegner zustehende Strafe auf sich zu nehmen oder dessen Entschädiungspflicht selber nachzukommen. Auch wenn das Toragebot auf der legalen Ebene regulierend wirken muss, soll es auf der persönlichen Ebene als Anleitung zur kompromisslosen Liebe dienen.

Die letzte Antithese nimmt nicht nur auf das Gebot der Nächstenliebe, sondern auch auf eine gesetzlich mögliche, wenn auch extreme Auslegung desselben Bezug. Die Antithese will das Gebot vor dieser Auslegung schützen und zugleich dessen Sinn über den gesetzlichen Kontext hinaus sichtbar machen. Hinter dem wörtlichen Verständnis des Gebots der Nächstenliebe steht der göttliche Anspruch, auch die Feinde zu lieben und für sie zu beten (Mt 5,43f). Als letzte Motivation dafür, nicht nur die gesetzliche Ebene der Tora, sondern auch ihren noch schärferen persönlichen Anspruch zu befolgen, wird in hyperbolischer Zuspitzung proklamiert, dass, wer nicht auch auf dieser Ebene lebt, sich überhaupt nicht von den Zöllnern und Heiden unterscheidet (Mt 5,45-47)[46]. Das höchste Handlungskriterium ist das vorbildliche Verhalten Gottes[47].

7. Das Liebesgebot als hermeneutischer Schlüssel

Die Antithesen müssen im Kontext der biblischen und jüdischen Tradition interpretiert werden. Die antithetischen Formulierungen der Bergpredigt sind rhetorische Mittel; ihr Widerspruch ist keine wirkliche Kontradiktion, sondern

44 Vgl. mShev 3,7; bShev 38a.

45 Nur derjenige, für den die Bergpredigt ein neues Gesetz ist, kann das "ja, ja - nein, nein" relegalisierend als Eidersatzformel verstehen; näheres bei Gnilka, Joachim, *Das Matthäusevangelium,* Teil 1, HthK, Freiburg etc. 1988, 175f; auch die Parallele im slawischen Henoch sollte nicht überbewertet werden (2En 49,1[J], vgl. Charlesworth, James H., *Jesus within Judaism*, New Light from Exciting Archaeological Discoveries, New York etc. 1988, X), ist dort doch ausdrücklich vom Schwören die Rede, in Mt wird dieses aber ausdrücklich verboten.

46 Diese Worte sind hyperbolisch zugespitzt und nicht wörtlich zu nehmen, zeigt doch 5,22ff, dass Jesus die Bruderliebe überhaupt nicht als eine gegebene und realisierte Tatsache betrachtet.

47 Die *imitatio Dei* als ethische Maxime findet sich auch in rabbinischen Schriften (etwa: MekhY 37a; bShab 133a; Sifra 85a); Näheres bei Schechter, S., aaO 3ff. Geza Vermes betrachtet sie sogar als Schlüssel zur Religion Jesu, vgl. Vermes, Geza, *The Religion of Jesus the Jew,* Minneapolis 1993, 200ff.

nur Mittel zum Zweck. Jesus ist nicht gekommen, die Tora oder die Propheten aufzulösen. In den antithetischen Worten wird die Tora nirgends zurückgewiesen. Im Gegenteil wird in ihnen wie im ganzen Evangelium die Anwendung der Tora auf legaler Ebene und die daraus resultierenden erläuternden Ausführungsbestimmungen der Halacha als notwendige und undiskutierte Grundlage vorausgesetzt.

Jesus will weder die Tora noch die Halacha erneuern. Er folgt in seiner halachischen Lehre meistens den schon älteren halachischen Entscheidungen, die mit seiner Interpretation des Liebesgebotes zu vereinbaren sind. Jesus beruft sich auf einen biblischen Rechtssatz und erweitert dessen Anwendungsbereich oder schränkt ihn ein, wie das von einem richtigen Gesetzeslehrer erwartet wird. Doch die innerhalachischen Diskussionen sind nie die Hauptintention der Aussagen und würden auch die betonten "ich aber sage euch"-Worte nicht erklären, da Jesus damit offensichtlich auf Vorgegebenes zurückgreift. Jesus beabsichtigt etwas anderes. Durch den scheinbaren Widerspruch will er in prophetischer und auch rabbinischer Tradition eine zweite, tiefere Ebene aufzeigen. Die Rechtssätze müssen zwar rechtlich interpretiert und juristisch angewendet werden, doch fordern sie noch mehr als das.

Jedes Gebot hat eine primäre, allgemeingültige, gesetzliche Ebene und dahinter eine weitergehende Handlungsaufforderung, die legal gar nicht eingefordert werden kann, ohne die zwischenmenschliche Gerechtigkeit zu zerstören. Doch der Mensch kann sich selber mehr abverlangen, als es dem Strafrichter möglich ist. Die Antithesen weisen so auf eine weniger wörtliche Verstehens- und Forderungsebene hin, die aber in der Tora implizit vorhanden und gefordert ist.

Den hermeneutischen Schlüssel Jesu für eine solche Exegese bildet das für ihn die Tora und die Propheten zusammenfassende Doppelgebot der Liebe (Mt 22,34-40). Auf dem Boden der legalen Auslegung und Anwendung etwa im Gerichtshof ruft jedes Gebot zur darüber hinausgehenden, bedingungslosen Nächstenliebe auf[48]. Jesu Umgang mit der Scheidungserlaubnis zeigt dies beispielhaft. Auch dieses Gebot hängt an dem Doppelgebot, und seine halachischen Erläuterungen müssen von dort her entfaltet werden. Deshalb folgt Jesus den Traditionen, die diese Erlaubnis radikal einschränken. Durch die antithetische Rhetorik gelingt ihm die Schlussfolgerung, dass in der Tiefe dieser gesetzlichen Bestimmung der Tora die positive Aufforderung an den Mann steckt, seine Frau so zu lieben wie sich selber und ihr Wohlergehen zu schützen, als ob es um Heiligkeit Gottes und um die eigene Ehre ginge[49].

Auch ersetzt das Liebesgebot keineswegs das rechtliche Prinzip der Vergel-

48 Vgl. etwa Kuhn, der darauf hinweist, dass die ganze Bergpredigt vom Liebesgebot her verstanden werden muss, 204. Allerdings führt das nach seiner Meinung in der Praxis zu einer Reduktion und Konzentration der Tora, 211.

49 In der rabbinischen Tradition finden sich etwa Erweiterungen der Geltungsbereiche von Geboten, weil man ihnen das Heiligkeitsgebot als oberstes Ziel vorordnete und dieses als hermeneutischen Schlüssel gebrauchte, vgl. Schechter, S., aaO 2ff (bes. seine erklärenden Antithesen in diesem Zusammenhang, 11).

tung und Wiedergutmachung, doch zeigt es, dass das Opfer einer Tat in der Liebe so weit gehen kann, dass es freiwillig die rechtlich notwendige Vergeltung oder Wiedergutmachung auf sich nimmt.

Doch anders als bei Paulus, für den die Tora durch die Liebe erfüllt wird (Gal 5,14; Röm 13,8), ist bei Matthäus nicht die Liebe die Matrix der Toraauslegung, sondern die Vollkommenheit im Sinne eines vollkommenen Gesetzesgehorsams (Mt 5,17-20). Alle Gebote müssen gehalten werden, nicht nur in ihrem wörtlichen Sinn, sondern auch in ihrem, durch das von Jesus systematisierend zuoberst gesetzte Liebesgebot ausgelegten, noch viel radikaleren Sinn. Nach Matthäus ersetzt Jesus nicht die Gebote und Verbote der Tora mit dem Liebesgebot, sondern alle bleiben in Geltung, werden aber durch das Liebesgebot erst recht radikalisiert[50].

8. Jesus: Ein Prediger, kein Gesetzeslehrer

Jesus wählte die antithetischen Formulierungen, weil sie ein äusserst wirksames Stilmittel sind. Doch leider können sie auch leicht missverstanden und sogar missbraucht werden. So konnte die opferkritische, liberale Theologie des Protestantismus die sogenannte Kultkritik der Propheten ihres rhetorischen Kontextes berauben und als tatsächliche, dogmatische Kultkritik verstehen; und antinomistische und z.T. antijüdische christliche Strömungen griffen immer wieder dankbar auf die Antithesen der Bergpredigt zurück, indem sie sie aus ihrem innertextlichen Zusammenhang herauslösten, ihrer rhetorischen Zuspitzung beraubten und sie faktisch gegen die Tora auslegten.

Doch die die Antithesen einleitende, programmatische Erklärung, das Gesetz zu erfüllen, heisst tatsächlich, dass hier alle seine Verstehensebenen hör- und sichtbar gemacht und sein tiefster Sinn aufgedeckt werden soll. Die die Antithesen abschliessende Aufforderung, vollkommen zu sein, meint, dass nur, wer gemäss der ganzen Tora inklusive ihrem tiefsten Gehalt lebt, wirklich vollkommen ist (Mt 5,48). Die Antithesen wollen in ihrem scharfen, scheinbaren Widerspruch zu den göttlichen Geboten, deren innersten Sinn darlegen und entfalten.

Obwohl diese Worte der Bergpredigt formal eher den antithetischen Formeln des Lehrgesprächs gleichen, stehen sie wegen ihres rhetorisch übertreibenden, absoluteren und kämpferischen Charakters eher in der prophetisch-homiletischen Tradition[51]. Anhand der prophetischen Kultkritik wurde gezeigt, wie anfällig deren antithetische Worte für Missverständnisse sind. Maimonides etwa hat auf dieses Problem der prophetischen Worte nachdrücklich hingewiesen und sich zur Aufgabe gemacht, "die sehr dunkeln Gleichnisse zu erklären, die in den

50 Anders zuletzt Röhser, G., aaO 22.26.

51 So auch Daube, David, aaO 58 und Vermes, Geza, aaO 199: "Jesus' tendency to accentuate a message by means of overstatement is ... an essential constituent of his popular rhetoric". Martin Hengel betont besonders, dass das "euch" der "ich aber sage euch"-Worte den Rahmen schriftgelehrter Diskussionen bei weitem sprengt. Allerdings will er diese Intensität nicht in der prophetischen Tradition, sondern im Messiasanspruch Jesu selber verankern. Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, *Theologische Rundschau* 52 (1987), 327-400, 376.

Prophetenbüchern vorkommen, ohne dass sie als Gleichnisse ausdrücklich bezeichnet werden, die aber die Unwissenden und diejenigen, denen es an Überlegung mangelt, nach ihrem Wortsinn auffassen, als hätten sie keinen tieferen Inhalt. Betrachtet nun diese Gleichnisse einer, der die Wahrheit kennt, und fasst sie wörtlich auf, so wird er gleichfalls in arge Verlegenheit geraten."[52]

Die Bergpredigt muss zuerst in ihrem jüdischen Kontext verstanden werden. Die Antithesen zeigen, dass sie keine Gesetzgebung und auch keine halachische Diskussion ist, sondern vor allem Predigt. Die engen haggadischen Parallelen zur zweiten Antithese, die das Ehebruchverbot ebenfalls auf Blicke ausdehnen, demonstrieren, dass auch in anderen jüdischen erbaulich-homiletischen Texten mehr gefordert werden kann, als das auf halachischer Ebene möglich ist. Die haggadische Interpretation halachischer Bestimmungen ist zwar nicht für den Gerichtshof bestimmt, dennoch aber für den Einzelnen und das Volk verpflichtend. Im Gegensatz zu den immer auch möglichen sogenannten "über die Zeile des Gesetzes hinweg" (*li-fenim mi-schurat ha-din*) gehenden Handlungen, die freiwillig sind, müssen die haggadischen Verschärfungen obligatorisch befolgt werden.

Jesus wendet sich in seiner Predigt gegen diejenigen, die meinen, dass mit der bloss legalen Gesetzesbeobachtung dem in der Tora offenbarten göttlichen Willen schon Genüge getan ist, und fordert paränetisch dazu auf, die im Zusammenhang mit dem Liebesgebot implizit in jedem Gebot vorhandenen, weitergehenden Forderungen zu befolgen.

Auf halachischer Ebene finden sich kaum Traditionen, die nicht auf die Zeit vor Jesus und seine Bewegung zurückverfolgbar wären. Einiges findet sich entweder bei den Essenern oder Philo, anderes gemäss - allerdings erst später historisch greifbaren - rabbinischen Quellen in der Schule Hillels oder Schammais. Hier sagt Jesus kaum etwas Neues, ausser vielleicht in der Zusammenstellung der verschiedenen Traditionen. Auf haggadischer Ebene ist die Frage viel schwieriger zu beantworten, da es dazu viel weniger Belege in der zeitgenössischen oder älteren jüdischen Literatur gibt. Wenn Jesus mit den Antithesen verschiedene Toragebote in einem Gebot zusammenfasst und haggadisch verschärft, ist sein Vorgehen zwar pointierter und schärfer als erwartet, doch grundsätzlich im jüdischen Kontext zu erklären. Auf jeden Fall ist die Volksmenge wegen dieser zweiten Ebene so erstaunt und anerkennt Jesu Vollmacht. Jesu Lehrvollmacht liegt darin, dass er auch im kleinsten Gebot eine radikale Liebesmaxime entdeckt und diese verkündigt. Matthäus streicht das vollmächtige Erfüllen der Tora von dem Doppelgebot der Liebe her zusätzlich hervor, indem er im Gegensatz zu Markus (12,28-34) und Lukas (10,25-28) verschweigt, dass auch Schriftgelehrte dasselbe Zentrum der Schrift kennen (Mt 22, 34-40).

Matthäus stellt Jesus gerade nicht als Gesetzeslehrer, sondern als Prediger dar. Als Prediger setzt er die Geltung der Tora und deren halachischer Regelungen voraus. Die Schriftgelehrten und die Pharisäer haben halachische Autorität. Ihr Urteil gilt (Mt 23,3). Jesus gesteht ihnen zu, dass sie "die Lehre Moses fort-

52 Nach der Übersetzung von Adolf Weiss: Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Leipzig 1923, 5.

setzen und sie den Bedürfnissen der Zeit anpassen"[53]. Jesus greift nur dort selber in halachische Diskussionen ein, wo er das Liebesgebot als übergeordnete Grösse gefährdet sieht (15,3ff). Jesus kann mit so übertriebenen und zugespitzten Worten[54] reden, weil er zum Volk predigt und diese Worte nicht als Richter vor Gericht in Urteile umsetzen muss.

Es gibt Indizien dafür, dass Jesus, trotz seiner bejahenden Haltung gegenüber Gericht und Halacha und obwohl er sich gelegentlich in halachische Diskussionen verwickeln liess, dennoch wegen seiner radikalen Verkündigung des Liebesgebotes zu diesen Institutionen möglichst auf Distanz bleibt. Er braucht diese Distanz, um seine juristisch unbrauchbare Predigt nicht zu gefährden, und weil ein Gericht auf halachischer Ebene urteilen muss und seine Radikalisierungen nicht berücksichtigen kann und darf, um die Gerechtigkeit nicht zu gefährden. Ist ein zwischenmenschlicher Streit vor dem Gericht angelangt, kann zwar noch eine gerechte Lösung gesucht und gefunden werden; doch zugleich ist sogar ein gerechtes Gerichtsurteil Zeichen dafür, dass ein Streit vorher nicht in Liebe gelöst worden ist. Jesus fordert, dass jeder Streit - wenn immer möglich - auch unabhängig von der Schuldfrage gelöst wird, bevor er zur richterlichen Begutachtung gelangt (Mt 5,26.40). Jesus möchte eigentlich, dass alle darauf verzichten, andere zu richten (7,1-5). Er weigert sich bei der Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu geben, eine halachische Antwort zu geben (22,15-22). Neben den Parallelstellen bei Markus und Lukas berichtet letzterer davon, wie Jesus sich bei einer entsprechenden Anfrage explizit geweigert hat, in einer Vermögenssache eine Richterfunktion zu übernehmen (Lk 12,13f). Das Johannesevangelium erzählt - auch wenn dieser Bericht vielleicht ursprünglich nicht durch Johannes überliefert worden ist -, wie Jesus sogar, als die Schriftgelehrten und die Pharisäer ihn zwingen wollten, eine Ehebrecherin zu richten, mit seiner Antwort einem halachischen Urteil ausgewichen ist (Joh 8,2-11). Dennoch muss nochmals festgehalten werden, dass Jesus das Gericht als notwendige Institution, um das Zusammenleben zu regeln, anerkennt. Im Matthäusevangelium wird sogar selbst für die Gemeinschaft der *Ekklêsia* eine gerichtliche Ebene eingeführt und in der Apostelgeschichte (Apg 5,1-11) und auch von Paulus praktiziert (1 Kor 5,1-8).

Die Bergpredigt ist Predigt für die Jünger und das Volk. Sie ist für den Gerichtshof unbrauchbar und kann vom Richter nicht angewandt werden. Sogar für den Angeklagten scheint diese Weisung vor Gericht kein sinnvoller Weg zu sein. So hält Jesus dem Gerichtsdiener, der ihn auf die Wange geschlagen hat, nicht die andere hin (Joh 18,22f), und Paulus, anstatt nochmals hinzuhalten, droht dem Hohen Gericht mit göttlicher Strafe, nachdem er auf den Mund geschlagen worden ist (Apg 23,2f). Wenn Jesus im Matthäusevangelium eine "Gerichts"-Rede hält, kann er sogar zu Wendungen greifen, die er im paränetischen Kontext der

53 Klausner, Joseph, *Jesus von Nazareth*, Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin 1930, 509.

54 Mt 5,17-48 wurden sogar schon als nicht wörtlich zu nehmende "Rhetoric of Excess" bezeichnet; Williams, James G., Paraenesis, Excess, and Ethics: Matthew's Rhetoric in the Sermon on the Mount, in: *Semeia* 50 (1990), 163-187, 173f.

Bergpredigt strengstens (!) verboten hat. So nennt er die Pharisäer und Schriftgelehrten "Toren" (Mt 23,17), obwohl der Ausdruck "Tor" mit der Feuergehenna bestraft werden kann (Mt 5,22).

Zu der "ich aber sage euch"-Wendung ist immer wieder bemerkt worden, wie sie in Gesetzesdiskussionen unvorstellbar ist, oder einen im jüdischen Umfeld nicht vorstellbaren Anspruch darstellt[55]. Doch die Bergpredigt ist keine halachische Diskussion, sondern Predigt. Als Predigtformel ist diese Wendung zwar sehr pointiert, aber dennoch viel gemässigter als die "so spricht der Herr"-Worte der Propheten, mit denen sogar göttlichen Institutionen der Tora, wie etwa dem Opferkult, scheinbar direkt widersprochen wird. Jedenfalls gebraucht Paulus die *egô de legô* + Dativ Wendung, um seine eigenen Worte von göttlichen Institutionen wie der Ehe (1 Kor 7,1-5) oder Herrenworten (7,10f) unterordnend abzugrenzen.

9. Ertrag

Auch wenn der Gegenstand dieser Arbeit nur die synchrone Textebene der matthäischen Niederschrift und deren Theologie und Sicht von Jesus ist, und nicht nach den dem Verfasser vorliegenden Quellen gefragt worden ist, mahnt sie doch zu grösserer Vorsicht mit literarkritischen Vermutungen. Oft wird etwa nur der Anfang der ersten Antithese mit der Ausweitung des Mordverbots auf den Zorn als ursprünglich betrachtet (Mt 5,21f). Die beiden folgenden Worte (Mt 5,23-26) werden als klärende Beispiele verstanden, die allerdings schlecht passen, weil sie nicht vor dem eigenen Zorn warnen, sondern fordern, sich mit dem Bruder zu versöhnen, wenn dieser verärgert und möglicherweise sogar zornig ist. Deshalb werden sie als sekundäre Zusätze verstanden[56]. Doch oben ist gezeigt worden, dass das Wort von der Versöhnung vor der Opferdarbringung und von der Versöhnung auf dem Weg zum Gericht nicht Beispiele sind für die vorhergehende gesetzliche Bestimmung, sondern die bekannte und verbreitete Ausweitung des Mordverbots auf Zorn zusätzlich zur Aufforderung hin radikalisieren, unabhängig von der Schuldfrage alles gegen mutmasslichen Zorn zu unternehmen. Wer nur das erste Wort als ursprünglich betrachtet, nimmt der ganzen Perikope den Witz und müsste erklären, weshalb Jesus das im Zusammenhang mit dem sechsten Gebot stehende, durchaus bekannte Zorn- beziehungsweise Beschimpfungverbot[57] mit der scharfen Antithesenformel vorträgt.

Überhaupt scheint es eine gewisse Diskrepanz zwischen christlicher und jüdischer Forschung zu geben. Wahrscheinlich weil in christlich-exegetischer Tradition die gesetzliche Auslegung über die Jahrhunderte hinweg tief verankert

55 Vgl. Hengel, Martin, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, in: *Theologische Rundschau* 52 (1987), 327-400, 376.

56 Vgl. Hagner, Donald A., *The Jewish Reclamation of Jesus, An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus,* Grand Rapids 1984, 114; Luz, U., aaO 251; Schweizer, E., aaO 69 und viele andere.

57 Auch die zugespitzte Drohung mit dem göttlichen Gericht ist im jüdischen Kontext nicht ungewöhnlich (bBM 58b).

worden ist und die diachrone Analyse immer noch dominant im Vordergrund steht, wurden jüdische Forschungsergebnisse zur Bergpredigt und zum Matthäusevangelium mit seiner Jesusdarstellung zu wenig wahrgenommen. Von jüdischer Seite wurde schon oft darauf hingewiesen, dass die Antithesen der Bergpredigt keine eigentliche halachische Diskussion, geschweige denn eine Gesetzesoffenbarung sind, sondern vor allem Predigt, und dass Jesus auch sonst vor allem als Prediger aufgetreten ist[58].

Zusammenfassend kann gefolgert werden, dass eine sinngemässe Übertragung der antithetischen Formeln der Bergpredigt nicht nur der allgemeinen Wortbedeutung folgen darf, sondern doch vor allem die hebräische exegetische Terminologie beachten[59] muss. Sie sollte etwa folgendermassen lauten: "Ihr habt das Schriftwort ... wörtlich verstanden. Ich aber sage euch als vollmächtiger Schriftausleger: Ihr müsst nicht nur dessen halachische Interpretation, sondern auch die dahinterstehenden, weit radikaleren Forderungen befolgen, die da sind ...". Bei der sechsten Antithese ist folgende Variante vorzuziehen: "Ihr habt aus dem Schriftwort die sich aus ihm (unter Umständen) ergebende These ... entnommen. Ich aber sage Euch, dieses Verständnis genügt nicht, denn sogar die Sünder und die Heiden handeln so ..."[60].

Wenn Jesus im Matthäusevangelium behauptet, dass er gekommen ist, das ganze Gesetz mit all seinen Geboten und die Propheten zu erfüllen, ist das kein Etikettenschwindel, sondern tatsächlich sein höchstes ethisches Ziel, für das ihm keine Forderung zu hoch und keine Rhetorik zu scharf ist.

---

58 Vgl. Cohon, Samuel, The Place of Jesus in the Religious Life of His Days, in: *JBL* 48 (1929), 82-108, 95.108; Daube, David, aaO 58; Zeitlin, Solomon, Jesus and the Pharisees, in: Weiss-Rosmarin, Trude (Hg), *Jewish Expressions on Jesus*, New York 1977, 148-156: Jesus als utopischer Moralprediger, der weder Staat noch Gesellschaft und somit auch die Gerichtsebene nicht beachtet, aber sich keineswegs gegen die Tora stellt, s. aaO 152f. Vgl. auch Vermes, Geza, *The Religion of Jesus the Jew,* 30ff.199; Vermes stellt fest, dass in christlicher Auslegungstradition die Antithesen als echt erklärt werden können, um Jesus antijüdisch abzugrenzen und in projüdischer Haltung manchmal für unecht gehalten werden, weil mit ihnen Jesus überhaupt nicht mehr von den Pharisäern unterschieden werden könne, s. aaO 30.
Zur christlichen Kritik an diesen jüdischen Ansätzen s. Hagner, Donald A., aaO bes. 99-102 und 122-26 als eigentliche Rückweisung dieser jüdischen Ansätze zu Mt 5,17-48: Indem er den haggadischen Elementen in der Lehre Jesu ohne Begründung eine grössere Bedeutung abspricht (101) und die Unvorstellbarkeit der "ich aber sage euch"-Worte in rabbinischen Diskussionen hervorhebt (100-101), weist er diese Ansätze zurück. Doch diese Arbeit hat gezeigt, dass Jesus sehr haggadisch redet und dass die Antithesen gerade nicht Gesetzesdiskussion, sondern engagierte Volkspredigt in prophetisch-hyperbolischem Ton sind.

59 S. o. Anm. 2.

60 Schechters Vermutung war richtig, s. o. Anm. 4.