

SOIRON
—
DIE
BERGPREDIGT
JESU

SOIRON / DIE BERGPREDIGT JESU

DIE BERGPREDIGT JESU

Formgeschichtliche, exegetische und
theologische Erklärung

Von

THADDÄUS SOIRON O. F. M.

Freiburg im Breisgau 1941

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Imprimi potest. — Düsseldorfii, die 16 Octobris 1940
Fr. SERVATIUS SCHITTLY, Min. Prov.

Imprimatur. — Friburgi Brisgoviae, die 4 Octobris 1940
RÖSCH, Vic. Gen.

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1940 by Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg im Breisgau

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg im Breisgau

VORWORT

Wer sich einmal eingehend mit der Bergpredigt beschäftigt hat, kommt nicht mehr von ihr los. Es ist gleichgültig, wie man sie versteht: mit dem heiligen Augustin (*De sermone Domini in monte* 1, 1, 1) als den „perfectus vitae christianae modus“, oder mit Maldonat (*Commentarii in quattuor evangelistas* I², Mainz 1853, 67) als die „de evangelica perfectione doctrina“, oder mit Joh. Weiß (*Die Schriften des Neuen Testaments* I³, Göttingen 1917, 250) als die „umfangreichste, inhaltvollste, durch keine Erklärung auszuschöpfende und durch kein Menschenleben auszulebende Rede“ Jesu, immer wieder meldet sie sich zu Wort. Es mag sein, daß sie sich in behaglichen und ruhigen Zeiten in den Hintergrund drängen läßt oder sich eine Deutung gefallen lassen muß, die die Behaglichkeit und Ruhe dieser Zeiten nicht stört. Aber keine Zeit vermag ihr auszuweichen. Sie ist als ewiges, unverrückbares Signal über alle Zeiten gesetzt. In Zeiten freilich, in denen die bürgerliche Behaglichkeit und Ruhe erschüttert ist, in denen sich vor allem die Sinnfrage des Lebens, besonders des christlichen Lebens, mit großer Dringlichkeit anmeldet, in solchen Zeiten tritt die Bergpredigt so sehr in den Vordergrund des Interesses, daß sich die Theologie um sie wie kaum um ein anderes Dokument der Heiligen Schrift bemüht.

„In der ganzen Geistesgeschichte der Menschheit“, sagt mit Recht Joh. Müller (*Die Bergpredigt*, München 1906, 21 f.), „wird man vergeblich Antwort auf die Frage suchen, die heute alle Nachdenklichen beschäftigt: Wie werde ich in Wahrheit Mensch, wie gewinnen wir ein gemeinschaftliches Leben untereinander, das schöpferisch die Vollendung der Menschheit heraufführt, wie kommen wir zu der Neuordnung aller Dinge, die uns befriedigt und unserer würdig ist?“ „Die Bergpredigt allein“, sagt er, „zeigt uns den Weg zu diesem höchsten Ziele und offenbart uns das Geheimnis eines schöpferischen Werdens im Wesen des Menschen, das sich ganz unmittelbar ordnend und gestaltend auswirkt.“

„Das ist die verborgene Ursache“, so fährt er fort, „warum heute alle suchenden Geister, ohne sich Rechenschaft darüber geben zu

können, mit magischer Gewalt von ihr angezogen werden. Sie mögen wollen oder nicht: der Spürsinn für Wahrheit und Heil führt einen nach dem andern unweigerlich auf diese Spur, und wer sich nicht in ratlosem Skeptizismus verzehren und zeitlebens in der Irre gehen will, muß ihr folgen. Das sind verborgene Zusammenhänge, die jenseits aller persönlichen Wünsche und Meinungen walten. Deshalb ist die Bergpredigt viel mehr als ein wunderbares Dokument der Vergangenheit der Kompaß menschlicher Zukunft, und in dem Maße als innere Unruhe und Werdenot sich ausbreiten und fühlbar werden, muß die Bergpredigt lebendig werden als das lösende Wort und die führende Parole.“

In solche Zeiten sind wir aber heute eingetreten. Kein Wunder, daß darum gerade heute immer wieder neue Versuche auftauchen, die sich für das Verständnis der Bergpredigt einsetzen und in ihrem Lichte die geistige Situation der Menschheit, ja das Problem des Mensch-, des Christseins schauen wollen. Diesen Versuchen schließt sich dieses Buch an, in der festen Überzeugung, daß die Bergpredigt ein größtes Anliegen nicht nur der Christenheit, sondern der ganzen Menschheit, des Menschentums überhaupt ausspricht. Es soll sich dabei nicht um ein billiges Gerede über die Bergpredigt handeln, sondern um eine ernste, eindringende und mühsame Exegese, die dem Verfasser viele Jahre der Arbeit gekostet hat und die ihm die Zuversicht gibt, vielen Menschen von heute damit einen Dienst zu erweisen. Mit Joh. Müller lebt er eben in der Hoffnung, daß unsere Zeit wie kaum eine andere darauf angelegt ist, die Bergpredigt zu verstehen, zu verwirklichen und ihren Lebenszug in Fluß zu bringen.

Am Schluß bleibt dem Verfasser noch die Pflicht, auch hier seinen Mitbrüdern P. Hugo Dausend und vor allem P. Willibrord Hillmann für die wertvolle Hilfe zu danken, die sie ihm bei der Durchsicht der Druckbogen geleistet haben, P. Hillmann noch besonders dafür, daß er die große Mühe auf sich genommen und die Register hergestellt hat.

M.-Gladbach, den 4. Oktober 1940.

Der Verfasser.

INHALT

Erster Teil

Das Problem der Bergpredigt und seine Lösungen

	Seite
1. Die Lösung im Sinne eines doppelten Christentums	1—7
2. Die Lösung im Sinne der Kulturfeindlichkeit des Christentums	7—10
3. Die zeitgeschichtliche Lösung im rabbinischen und eschatologischen Sinne	10—29
4. Die Lösung im Sinne ethischer Haltung	29—66
5. Die christologische Lösung	66—77
6. Die Lösung im Sinne der Ausführbarkeit	77—96

Zweiter Teil

Die Formgeschichte der Bergpredigt

1. Die Überlieferung der Bergpredigt	97—98
2. Die Komposition der Bergpredigt	98—116
a) Die Komposition der Bergpredigt bei Mt	98—111
b) Die Komposition der Bergpredigt bei Lk	111—116
3. Der Sinn der Komposition der Bergpredigt	116—127
a) Die Komposition der Bergpredigt und ihr Sinn bei Mt	116—121
b) Die Komposition der Bergpredigt und ihr Sinn bei Lk	122—127
4. Die ursprüngliche Gestalt der Bergpredigt	128—130
5. Der Ort der Bergpredigt	130—134
6. Die Hörer der Bergpredigt	134—137
7. Die Lehrweise Jesu in der Bergpredigt	137—140

Dritter Teil

Die Erklärung der Bergpredigt

I. Einleitung, Mt 5, 3—16	141—231
a) Die Seligpreisungen, 5, 3—12	141—208
b) Der Beruf der Jünger, 5, 13—16	208—231
II. Hauptteil der Bergpredigt: Die Lehre von der neuen Gerechtigkeit, 5, 17 bis 7, 23	231—445
Erster Abschnitt: Die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit, 5, 17—48	231—302
1. Die neue Gerechtigkeit größer als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, 5, 17—20	232—246

	Seite
2. Die neue Gerechtigkeit verbietet nicht nur das Töten, sondern jede Feindseligkeit, 5, 21—26	246—260
3. Die neue Gerechtigkeit verbietet nicht nur den Ehebruch, sondern jedes Begehren des fremden Weibes, 5, 27—30	260—265
4. Die neue Gerechtigkeit erschwert die Ehescheidung und verbietet die Heirat der Geschiedenen, 5, 31—32	265—269
5. Die neue Gerechtigkeit verurteilt nicht nur das Falschschwören, sondern das Schwören überhaupt, 5, 33—37	269—275
6. Die neue Gerechtigkeit verbietet die Rache und gebietet, dem Bösen nicht zu widerstehen, 5, 38—42	275—294
7. Die neue Gerechtigkeit verlangt, nicht nur den Freund, sondern auch den Feind zu lieben, 5, 43—48	295—302
Zweiter Abschnitt: Die Ausübung der neuen Gerechtigkeit, 6, 1—34	302—395
1. Almosengeben nur vor Gott, 6, 1—4	303—314
2. Beten nur vor Gott, 6, 5—15	314—370
3. Fasten nur vor Gott, 6, 16—18	370—375
4. Schätzesammeln nur für Gott, 6, 19—21	375—379
5. Der innere Sinn nur auf Gott gerichtet, 6, 22—23	379—382
6. Nur Gott dienen, 6, 24	382—386
7. Nur sich sorgen um Gott, 6, 25—34	386—395
Dritter Abschnitt: Die Notwendigkeit der neuen Gerechtigkeit, 7, 1—23	395—445
1. Nicht richten, 7, 1—5	397—403
2. Gebt das Heilige nicht den Hunden, 7, 6	403—408
3. Bittet, und es wird euch gegeben werden, 7, 7—11	408—418
4. Die goldene Regel, 7, 12	418—422
5. Die zwei Wege, 7, 13—14	423—434
6. Warnung vor falschen Propheten, 7, 15—21	434—441
7. Die Herr-Herr-Sager, 7, 22—23	441—445
III. Schluß: Das Gleichnis vom Hausbau, 7, 24—27	445—449
Rahmenbemerkung, 7, 28—29	450—452

Vierter Teil

Die Theologie der Bergpredigt

Die Bergpredigt als Erlösungsethik	453—466
------------------------------------	---------

Schriftstellenverzeichnis	467
Apokryphe Schriften	475
Personenverzeichnis	476
Sachverzeichnis	479

Erster Teil

DAS PROBLEM DER BERGPREDIGT UND SEINE LÖSUNGEN

Das Problem der Bergpredigt ist, wie gesagt, sehr aktuell. Es hat eine reiche Literatur hervorgerufen. Es stellt Fragen, die sich vor allem dann aufdrängen, wenn die Frage nach dem christlichen Leben akut wird, wenn es gilt, Lebens- und Kulturverhältnisse in christlichem Sinne zu verstehen oder sie von jedem christlichen Sinn zu lösen, sie sowohl für denjenigen von jedem christlichen Sinn zu lösen, der zwar am Christentum festhalten, diese Verhältnisse aber nicht unter das Diktat der Bergpredigt stellen möchte, wie auch für denjenigen, der eben in der Bergpredigt die Unmöglichkeit christlicher Lebens- und Kulturgestaltung dokumentiert sehen will. Es ist klar, daß darum in einer Lage wie der heutigen, in der sich die Frage nach dem Christentum in neuer, bisher unbekannter Schärfe stellt, das Problem der Bergpredigt eine Aktualität gewinnt, die es in die Mitte jeder christlichen Besinnung rücken muß.

Das Problem der Bergpredigt ist nun aber ein doppeltes: ein literarisches und ein exegetisch-theologisches. Das literarische bewegt sich um die Fragen: Ist die Gestalt der Bergpredigt, wie sie uns bei Mt und Lk überliefert wird, die ursprüngliche Gestalt der Bergpredigt Jesu? Haben wir ihre ursprüngliche Form bei Mt oder bei Lk? Ist sie Komposition? Läßt sich ihre ursprüngliche Form gewinnen? Ist sie in einer Strophik aufgebaut, die das Werk des Evangelisten oder das Werk Jesu ist? Ist sie in der Aneinanderreihung der Sentenzen vorgetragen worden, wie wir sie in den Evangelien lesen? Oder ist sie aus Lehrgesprächen Jesu entstanden, deren Lehrziel in diesen Sentenzen festgehalten wurde? Ist sie von einem inneren Fortschritt der Gedanken beherrscht, der sich in den Kompositionsstücken ausspricht, so daß es auch für ihre exegetisch-theologische Auslegung von Bedeutung ist, die Kompositionsstücke zu kennen und voneinander zu unterscheiden? Das literarische Problem

der Bergpredigt stellt also wichtige Fragen, die nicht nur für das Verständnis der Form der Predigt Jesu, sondern auch ihres Inhalts von großer Bedeutung sind, und nicht nur für die Schreibart der Evangelisten, sondern auch für den Gedanken, den sie durch ihre Schreibart zum Ausdruck bringen wollen.

Wichtiger freilich ist das exegetisch-theologische Problem, ist die Frage nach dem prinzipiellen Verständnis, das die Bergpredigt finden muß und das sie geschichtlich gefunden hat. Es ist für uns von großem Interesse, einen geschichtlichen Überblick über die Deutungen kennen zu lernen, die der Bergpredigt gegeben wurden. Wir können da sechs verschiedene Deutungen oder Lösungen des exegetisch-theologischen Problems der Bergpredigt unterscheiden.

1. Die erste ist die Lösung im Sinne eines doppelten Christentums, d. h. in dem Sinne, daß die Bergpredigt nur bestimmten, auserwählten Menschen gilt, während sie den gewöhnlichen Christen nicht verpflichtet. Diese Deutung der Bergpredigt wird von protestantischer Seite als die katholische Lösung bezeichnet. Traub¹ schreibt: „Der großzügigste (der Lösungsversuche) begegnet uns in der katholischen Ethik mit ihrer Lehre vom doppelten Christentum. Es gibt hiernach ein Christentum der Mönche und ein Christentum der Laien. Der Mönch hält nicht bloß die göttlichen Gebote, sondern auch die ‚evangelischen‘ Räte . . . Der Laie dagegen befolgt nur die Gebote, nicht die Ratschläge. Er führt sein Leben in der Welt und ist an die Ordnungen der Welt gebunden: Ehe, Familie, Beruf, Besitz, Volk, Recht, Staat. Der Mönch mit seinen Verzichten steht auf der Stufe der Vollkommenheit . . . An der Sittlichkeit des Laien haftet ein Makel der Unvollkommenheit . . . Ein Widerspruch zwischen Bergpredigt und Weltleben besteht nur dann, wenn die Bergpredigt sich an alle wendet. Dann muß entweder das Ethos der Bergpredigt oder das Leben in der Welt verneint werden. Beides geht nicht zusammen. Aber der Widerspruch hört auf, wenn die Forderungen der Bergpredigt nicht allen Christen, sondern nur einem Teil derselben gelten, den Mönchen. Dann sorgt der Mönch, daß die Forderungen erfüllt werden; und die Laien sorgen dafür, daß das Leben in der Welt weitergeht. Der Widerspruch hat seine einfache Lösung gefunden.“

¹ Das Problem der Bergpredigt, in: Zeitschrift f. Theologie u. Kirche 17 (1936) 194. Wie Traub, so urteilt über die katholische Auslegung der Bergpredigt auch Stange, Zur Ethik der Bergpredigt, in: Zeitschrift f. systematische Theologie 2 (1925) 46 f.; ferner Runestam, Das ethische Problem der Bergpredigt: ebd. 4 (1927) 557; Baumgarten, unten S. 35.

Daß diese Lösung katholischerseits vertreten wurde, dafür mögen als Beweis dienen der heilige Bonaventura², der im Anschluß an Lk 6, 40 schreibt: „Et ideo in huius designationem, cum hanc Apostolos docere voluit, in montem conscendit, non turbas imperfectas alloquens, sed ad discipulos suos, quos ad perfectionis culmen exaltare decreverat“; ebenso Maldonat³: „Non videtur haec concio ad omnem, quae Christum sequebatur turbam, sed ad solos discipulos habita esse. Primum, quia materia ipsa postulat, ut ad solos discipulos habita credatur. Nec enim omnibus Christus evangelicam perfectionem proponebat, sed turbae dicebat: Poenitentiam agite, et nisi poenitentiam egeritis, omnes simul peribitis, perfectis autem esse volentibus, si vis, inquit, perfectus esse, vade, vende universa quae habes, et da pauperibus, et veni et sequere me. Deinde, quia uterque Evangelista docet, Christum ad solos discipulos orationem convertisse; et quia Christus solos discipulos alloquitur, vos estis sal terrae, vos estis lux mundi. Unde perspicuum est, hanc concionem non in campo, sed in monte habitam esse, in quem soli discipuli relicta turba cum Christo conscenderunt. . . .“

Ähnlich wie diese der katholischen Ethik allgemein zugeschriebene Lösung des Problems der Bergpredigt sieht die Lösung von Friedrich Naumann aus. In seinem Buch „Briefe über die Religion“⁴ spricht er einmal von der Kindschaft Gottes in Galiläa und sagt: „Die Verkennung dieses Wortes ‚in Galiläa‘ ist die Ursache sehr großer geistiger Nöte geworden. Auch ich kann an meinem Teil davon reden, weil auch ich zu denen gehört habe, die Galiläa nach Westeuropa verpflanzen wollten. Da Sie, mein Freund, mich seit Jahren kennen, so wissen Sie, was ich damit meine. Es gab eine Zeit, wo auch ich jedes Wort Jesu unmittelbar auf uns anwenden wollte. Jesus sagt: ‚Wende dich nicht von dem, der dir abborgen will!‘ Über dieses Wort können nur solche aus Erfahrung mitreden, die es wirklich versucht haben, ihm wörtlich zu folgen. Jesus sagt: ‚Wenn du ein Gastmahl machst, so lade die Bettler und Krüppel!‘ Man übertrage dies direkt in unsere Verhältnisse! Er sagt: ‚Sorge nicht für den morgenden Tag und frage nicht: Was werden wir essen, was werden wir trinken!‘ Was aber sagt unsere Volkswirtschaftslehre, und was bringen wir unsern Kindern bei? Jesus sagt: ‚Verkaufe was du hast und gib den Armen!‘ Wer aber will verkaufen, um seinen Acker oder seine Fabrik

² Apologia pauperum c. 3, n. 8 (VIII 246); vgl. ebd. n. 3 (273).

³ Commentarii in quatuor Evangelistas, ed. K. Martin, I² (Moguntiae 1855) 66.

⁴ Berlin ⁵ 1913, S. 58 ff.

in Almosen zu verwandeln? Ist es nur unseres Herzens Härtigkeit und angeborene Sünde, wenn wir das alles nicht wörtlich ausführen? Ja, würde es ein Glück für irgend jemanden sein, wenn wir es täten? Dürfen wir es wollen?“

„Natürlich“, so fährt Naumann fort, „haben Priester aller Zeiten allerlei Wege gefunden, sich dem Gewicht solcher Worte zu entziehen. Sie sagten: Das ist von vornherein nicht wörtlich gemeint! Aber Jesus verlangte es doch damals wörtlich! Oder war er ein Schönredner? Er doch gewiß nicht! Er verlangte es, und er selbst handelte so. Also spricht der Priester: Die Vorschrift gilt nur für die Mönche und Nonnen! Die Mönche und Nonnen sollen Galiläa in Europa verwirklichen! Aber sind denn ihre Klöster wirklich das Galiläa der Bergpredigt geworden? Man kann das, was einmal gewesen ist, nicht an beliebiger anderer Stelle künstlich lebendig machen. Einmal nur gab es eine Urgemeinde, und auch diese blühte nicht lange. Die Worte Jesu sind ursprünglich wörtlich zu verstehen gewesen, aber sie können leider von uns nicht wörtlich erfüllt werden.“

„Ich sage Ihnen, lieber Freund, nichts Neues, wenn ich schreibe, daß es eine schwere Last für den gläubigen Christen ist, sich dieser Unmöglichkeit bewußt zu werden. An ihr merkt er deutlicher als an irgend etwas anderem, wie schwer es ist, ein wahrer Christ zu sein. . . . Wir leben im Zeitalter des Kapitalismus und haben eine Religion, die vor diesem Zeitalter geboren wurde. Bei uns gehört Rechnen und Erwerben zu den sittlichen Pflichten. . . . Wir alle leben mitten im Mammonismus, sowenig wir persönlich Mammons-knechte sein mögen. Unser Zeitalter ist geldwirtschaftlich und spekulierend geworden. In diesem Zeitalter haben wir einen Heiland, der mit rücksichtsloser Entschiedenheit sagt: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Wie können wir uns vor inneren Vorwürfen retten?“

An einer andern Stelle seiner Briefe⁵ stellt Naumann fest: „In dieser Welt gibt es für das Christentum im Grunde nur zwei Möglichkeiten. Entweder es erklärt: Der Jünger Jesu Christi kann mit den schaffenden und erwerbenden Tätigkeiten dieser Zeit nichts zu tun haben und wird Mönch, oder der Jünger Jesu Christi wird sich der Begrenztheit seines Christentums bewußt. Er sagt: ich will Christ sein, so viel und so gut es in dieser Welt möglich ist! Er verzichtet darauf, nur christliche Motive zu haben, sondern hat sie neben andern. Das letztere ist es, was nicht nur Herr O., sondern was wir alle in Wirklichkeit tun.“

⁵ Ebd. 66. Vgl. auch Naumann, *Asia* ⁷ (Berlin 1913) 114 ff.

Ähnlich ist der Standpunkt von Karl Bornhäuser⁶. Bornhäuser läßt die Bergpredigt ausschließlich an die Apostel gerichtet sein, freilich so, daß auch die Massen seine Worte hören können und sollen. Ihr verpflichtender Charakter gilt aber nur den Aposteln, den eigentlichen Jüngern Jesu⁷. Ihre Begründung und Erklärung findet er dann in den rabbinischen Quellen, die von dem Verhältnis des Lehrers zu den Schülern reden und die es deutlich machen, wie der Heiland zu so harten Forderungen kommt wie etwa Mt 5, 39: „Wer dich auf den rechten Backen schlägt, dem reiche auch den andern dar“. Bornhäuser schreibt: „In der Schule der Rabbinen, in der viele Schüler schon Männer waren, ging es anders zu als etwa an unsern Universitäten. Da gab es Geißelhiebe und Ohrfeigen und ein Anfahren, daß dem Schüler der Speichel ins Gesicht flog (Jes. 50, 6). Und Schülerpflicht war es, sich das alles gefallen zu lassen! Es ist kein Wunder, daß den Kathedern unserer Universitäten diese Einsicht so lange fremd blieb. Hier treten zwei andere Welten einander gegenüber. Aber ist es denn zu beweisen, daß sich der Rabbinenschüler das alles gefallen lassen mußte und gefallen ließ?“⁸ Bornhäuser hat von einem Fall berichtet, in dem ein Rabbiner sogar über einen andern Rabbiner die Geißelstrafe verhängte. „Sie regierte“, sagt er, „erst recht gegenüber den Schülern . . . Der Lehrer ist wie der Vater nach pharisäisch-rabbinischer Meinung. Darum steht ihm auch das Züchtigungsrecht des Vaters zu. Des Vaters (und des Lehrers) Züchtigung geschieht aber nicht, um den Sohn (den Schüler) zu beschämen, sondern um ihn zu erziehen. Daher ist es Pflicht des Sohnes (sowie des Schülers), sich diese Züchtigung willig gefallen zu lassen.“⁹ In diesem Zusammenhang will nun Bornhäuser Mt 5, 39 verstanden wissen. Jesus hebt die Beschränkung, die die Rabbinen dem Züchtigungsrecht der Lehrer gegenüber den Schülern setzten, auf. Wurde nämlich jemand aus Bosheit geschlagen, so hat der Geschlagene das Recht, 400 Sus einzuklagen. „Jesus sagt aber zu seinen Schülern: Ihr sollt in jedem Falle den Schlag hinnehmen und zum Empfang des zweiten bereit sein; denn ihr sollt hinter solcher Unbill die erziehende Hand eures Gottes sehen. So angesehen schänden die Schläge nicht, und es ist auch nicht zu besorgen, daß die Boshafteu übersehen. Es ist einer, der richtet.“¹⁰

Einen ähnlichen Standpunkt wie die vorher genannten Gelehrten

⁶ Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung (Gütersloh 1923).

⁷ Ebd. 7 13f.

⁸ Ebd. 96.

⁹ Ebd. 96f.

¹⁰ Ebd. 98.

vertritt Wilhelm Stapel¹¹, wenn auch aus einer ganz andern Überlegung heraus. Für Stapel ist die Bergpredigt nur Jüngerrede, Jüngerlehre, „also eine Lehre für das Verhalten der Schüler (der mathetai) Jesu. Der Rabbi sagt ihnen, wie sie sich untereinander und gegen die Menschen überhaupt verhalten sollen. Auch ist nicht mit einem Worte gestreift, wie sie sich als Staatsbürger oder gar als politische Führer verhalten sollen. Die sittlichen Lehren der Bergpredigt sind also nicht allgemeine Lehrsätze, die uns Generalanweisungen für alle Lebenslagen geben, sie sind auch nicht ‚Ideale‘, die wir zwar leider nicht erfüllen können, die aber zur Beunruhigung für unsere allzu schwache Seele vorwurfsvoll leuchtend am Himmel aufgehängt worden sind, sondern sie sind ganz konkrete Vorschriften, die in den Verhältnissen der Schüler Jesu durchaus erfüllbar sind.“¹² Stapel lehnt es ab, die Bergpredigt so zu erklären, daß sich aus ihr der Geist der Sittlichkeit Jesu ableitet, d. h. der Geist der Sittlichkeit Jesu, der für alle Christen gilt. Er sieht den Fehler der Bergpredigterklärungen darin, daß sie die Forderungen Jesu an alle möglichen Menschen gerichtet sein lassen, die zwar christgläubig, aber doch nicht Schüler Christi im eigentlichen Sinne sind. Es ergibt sich ihm darum zunächst, daß die konkreten Sätze der Bergpredigt keineswegs unbestreitbare Normen für alle Lagen und Fälle des sittlichen Lebens aller Zeiten sind.

Aber nicht nur das. Stapel ist auch der Meinung, daß Jesu sittliche Lehren, ebenso wie sein Körper und seine Seele, sein Essen und Trinken, seine Kunst der Rede, notwendig im Zusammenhang des Zeitgeschichtlichen stehen, und er hält es für den schlechtesten Dienst, den man dem Christentum erweisen kann, wenn man die sittlichen Lehren Jesu zu einer allgemeinen christlichen Ethik verabsolutiert. „Wir haben von Jesus und den Aposteln“, sagt er, „sittliche Forderungen für bestimmte Menschengruppen und bestimmte Situationen überliefert bekommen. Aber wir haben keine konkreten Vorschriften darüber, wie etwa ein Staatsmann sich bei einem Kriege verhalten solle. Da gilt nur der Satz, daß man dem Kaiser geben solle, was des Kaisers ist.“¹³ Ein geschlossenes System der Ethik von besonderer Christlichkeit gibt es somit nach Stapel nicht. Sittlichkeit ist überhaupt nur in unendlicher Differenzierung möglich. „Es gibt nur eine Sittlichkeit, die sich in jeder einzelnen Entscheidung differenziert, je nach dem Gemeinschaftskreis, dem der Mensch angehört,

¹¹ Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus² (Hamburg 1932).

¹² Ebd. 121 f.

¹³ Ebd. 127 f.

und auch je nach den besonderen naturhaften und metaphysischen Einflüssen, die er erfahren hat und erfährt. Um sittlich zu sein, muß man nicht Christ sein.“¹⁴ Stapel hat damit die allgemeine Sittlichkeit von der Bergpredigt und von der Sittenlehre Jesu überhaupt gelöst und Staat, Kultur usw. für ihre eigene Sittlichkeit freigegeben.

2. Damit haben wir die Lösung des Problems der Bergpredigt, die von einem doppelten Christentum oder einer doppelten Moral redet, gekennzeichnet. Die zweite Lösung spricht sich im Sinne der Kulturfeindlichkeit des Christentums aus. Ihr konsequentester Vertreter ist Tolstoi. Im Gegensatz zu der vorhergehenden Lösung vertritt Tolstoi den Standpunkt, daß die Forderungen Jesu nicht auf einen bestimmten Kreis von Menschen beschränkt werden dürfen, sondern auf alle Menschen ausgedehnt werden müssen. „Alle die Forderungen Jesu, die wir als hart und übertrieben empfinden, sind wirklich ernst gemeint und gelten für jeden Menschen. Wenn das Christentum bis auf den heutigen Tag so wenig gewirkt hat, so ist das eine Folge davon, daß man die Forderungen Jesu abgeschwächt und beiseitegeschoben hat. Wir entschuldigen uns damit, daß sich Jesus nach der Ausdruckweise des Orients in drastischen Übertreibungen bewegt; aber wir denken gar nicht daran, uns in der Praxis um seine Worte zu kümmern. In der Praxis unseres Lebens sind die Worte Jesu ganz bedeutungslos, da entscheidet unsere Selbstsucht, unsere Bequemlichkeit und unsere Gewohnheit.“¹

Tolstoi zieht daraus den Schluß, daß es höchste Zeit ist, mit den Worten Jesu radikal Ernst zu machen, und er ist der Überzeugung, daß wir dann sehr bald merken würden, daß das Christentum imstande ist, die Welt umzugestalten, daß es in Wahrheit der Weg zum Heile ist, daß es alle Not und alle Übel, worunter wir leiden, zu bannen vermag. Insbesondere haben auf Tolstoi die Stellen Mt 5, 38 f.; 5, 21 und 7, 1 den tiefsten Eindruck gemacht. In seiner Bekenntnisschrift „Mein Glaube“ (1885) sagt er: „Die Stelle, die für mich zum Schlüssel des Ganzen wurde, war die Stelle Mt 5, 38 f.: Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel. Plötzlich, zum ersten Mal verstand ich diesen Vers klar und einfach, daß Christus gerade das sagt, was er sagt. ‚Widerstrebe nicht dem Übel‘ will heißen: ‚Übe niemals Gewalt.‘“ Im Widerspruch zu diesen

¹⁴ Ebd. 136. Für die Bergpredigt als Jüngerrede entscheidet sich auch Joh. Schneider; vgl. unten S. 59.

¹ Stange a. a. O. 49.

Worten Jesu sei das ganze Staatsleben auf der Gewalt aufgebaut. Krieg und Todesstrafe ständen im Gegensatz zu ihnen. Die ganze richterliche Straf Gewalt sei durch sie verurteilt. Das habe er früher in einer ihm jetzt unbegreiflichen Stumpfheit nicht erkannt. Bei dem Wort Mt 7, 1 („Richtet nicht“) habe er nie daran gedacht, Jesus könnte die weltlichen Gerichte, bei dem Wort 5, 21 („Du sollst nicht töten“), Jesus könnte den Krieg verbieten. Und doch habe er das getan. Die ganze staatliche Ordnung stehe mit der Bergpredigt in Widerspruch².

Das Programm Tolstois ist somit das Kulturprogramm des Kulturüberdrusses, und dieses Programm sieht er durch die Bergpredigt gefordert. Für den Christen ergibt sich ihm daraus die Forderung, daß er auf jede Mitwirkung am Staatsleben verzichten muß, weil der Staat eben auf Gewalt aufgebaut ist; daß er ferner selbst kein staatliches Amt übernehmen, daß er weder an der Gesetzgebung noch auch an der Regierung teilnehmen darf, daß es ihm aber vor allem versagt ist, irgendwie sich als Bundesgenosse des Staates zu offenbaren, wenn dieser zur Gewalt greift, etwa im Kriege. Aber damit nicht genug. Tolstoi zieht aus den Worten Jesu auch die Folgerung, daß es unter den Menschen nicht Landsleute und Fremde geben darf und daß darum die nationale Abschließung der Völker ein Übel ist, das Jesus verurteilt habe, daß ferner das Privateigentum abgeschafft werden muß, weil es die Menschen voneinander trennt und zur Anwendung richterlicher Gewalt Anlaß gibt. Damit hat er dann den Schluß gewonnen, daß durch Jesus jede Kulturarbeit verurteilt ist. Gegen den Einwand, daß damit der völligen Anarchie Tür und Tor geöffnet würde, erwidert Tolstoi, es würden im Gegenteil paradiesische Zustände auf Erden eintreten, wenn alle Menschen die Forderungen der Bergpredigt erfüllen würden³.

Wenn auch nicht mit der Schärfe und der Konsequenz, daß alle Kulturarbeit im Namen des Christentums abgelehnt wird, vertritt auch Naumann, von dem wir schon gesprochen haben, die kulturfeindliche Deutung der Bergpredigt. In seinem Reisebericht „Asia“⁴ schreibt er: „Es war eines Tages auf dem steinigem Wege von Nablus nach Jerusalem, als ein Mitreisender die Frage aufwarf: Ob Jesus, der, soviel wir wissen, zweimal diese Straße zog, gegangen oder geritten sei. Beides ist möglich. Paulus ritt, und auch Jesus

² Traub a. a. O. 195. Vgl. auch Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte (Leipzig u. Berlin 1908) 520 ff.

³ Stange a. a. O. 49 f.; Traub a. a. O. 196; Pfannmüller a. a. O. 522.

⁴ S. 114 ff.

saß bei seinem Einzug nach Jerusalem auf einem Esel. Beides aber, ob er auf diesem Wege ritt oder ging, ist gleich wenig vereinbar mit dem, was wir bisher uns vorstellten, denn der Weg selbst macht den Unterschied. Jesus ging und ritt auf solchen Wegen, ohne etwas zu ihrer Besserung zu tun! Wer nämlich glaubt, diese Wege seien früher besser gewesen, wird eines andern belehrt, wenn er das Gestein genau betrachtet. Unser bisheriger Jesus ging in einem geordneten Lande. In einem solchen Lande verlangte er den Ausgleich von reich und arm durch Brudergeist. Daß er in einem Lande war, wo die ersten Grundlagen sozialen Fortschrittes fehlten, und daß er nicht von der Notwendigkeit solcher Fortschritte redet, wurde mir deutlich, als ich anfang, das Neue Testament mit dem Auge eines Palästina-reisenden zu lesen. Es fiel für mich etwas dahin, was mir sehr wert gewesen war: der irdische Helfer, der alle Arten menschlicher Nöte sieht.“

„Es kann dem Leser wunderbar erscheinen“, fährt Naumann fort, „daß ich eine so tief in das persönliche Glaubensleben eingreifende Folgerung aus einer Sache wie der Frage nach den Wegen zur Zeit Jesu ableite, aber alles, was in Palästina auf die Glaubensauffassung einwirkt, sind äußere Dinge. Das ganze Land hängt von seinen Wegen ab. Wer sozial denken gelernt hat, muß diese Wege als Gegenstand praktisch christlichen Handelns ansehen. Sprach nun Jesus zu diesen Wegen: Geduld? oder sprach er: Erneuerung? Hatte er unser Kulturideal? Hatte er überhaupt ein Kulturideal? Wollte er der Armut Palästinas abhelfen, oder wollte er nur die äußersten Mißstände durch Almosen und Wunder heilen? Bisher sah ich in aller helfenden, organisierenden, sozialen Tätigkeit ein Fortwirken Jesu. An dieser Auffassung bleibt immer viel richtig, aber sie hat in Palästina an Sicherheit verloren. Ich habe vor der Palästina-reise das Neue Testament mit dem Auge eines Deutschen für Deutschland gelesen, es gehört aber nach Galiläa.“

Naumann muß freilich gestehen: „Nicht das Herz Jesu wird kleiner, wenn man ihn sich in Palästina denkt. Sein Herz ist die Liebe zu den Armen, der Kampf gegen die Bedrücker, die Freude am Er-wachen der Unmündigen. Nur die Art, wie er seinem Herzen folgte, ist dem menschenfreundlichen Tun unseres Zeitalters ferner, als wir dachten.“⁵ Trotzdem: „Es ist nicht leicht“, sagt Naumann, „Palästina gesehen zu haben und Glauben zu behalten. Warum es schwer ist, versuchten wir zu sagen. Aus der Enttäuschung aber ringt sich ein

⁵ Ebd. 115.

‚dennoch‘ los. Wie wir beim Abschied von Jerusalem schrieben, sagen wir auch hier: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du, der Asiat, der Sohn jener fremden staubigen und dünnen Erde, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“⁶

Diese Lösung des Bergpredigtproblems unterscheidet sich freilich wesentlich von der Tolstois. Während Tolstoi glaubt, im Namen Jesu, im Gehorsam gegen sein Wort auf alle Kultur verzichten zu müssen, hält Naumann an aller Kulturarbeit fest, freilich mit dem ihn in etwa beunruhigenden Gewissen, daß er sich ‚damit von dem Jesus von Galiläa, wie er ihn nennt, trennt.

3. Die dritte Lösung ist die zeitgeschichtliche, und zwar in dem doppelten Sinne des Rabbinismus und der Eschatologie. Zunächst im Sinne des Rabbinismus. Ihre Hauptvertreter sind Karl Bornhäuser und Gerhard Kittel. Von Karl Bornhäuser war bereits die Rede¹. Er versteht, wie gesagt, die Bergpredigt als Jüngerlehre und darum als eine solche, die ausschließlich den Jüngern gilt und die das Verhalten zwischen Lehrer und Schüler regelt. Bornhäuser zieht ein reiches Material aus der rabbinischen Literatur heran, um die Forderung Jesu verständlich zu machen. Mt 5, 41: „Nötigt dich jemand, eine Meile weit mitzugehen, so geh zwei mit ihm“, setzt folgende Situation voraus: „Wir sind hier“, schreibt Bornhäuser, mit einem israelitischen Reisenden unterwegs. Er reist allein und kommt in eine Gegend, wo das Alleinreisen unsicher ist. So sieht er sich für diese Strecke nach einem Geleite um. Man ist seitens der Gemeinde, in die er kommt, verpflichtet, ihn zu geleiten. Wird ein Reisender im Gebiete einer Stadt erschlagen gefunden, dann haben deren Bürger sich nicht nur von dem Verdachte der Steinigung zu reinigen. Sie sagen auch: wir haben nichts von ihm gewußt, hätte er sich an uns gewendet, so hätten wir ihn geleitet und geschützt. Kommt nun jemand in einen solchen Ort und bedarf eines Geleites, dann wird er sich zunächst an einen Bürger wenden, von dem er weiß, daß er es mit seiner Pflicht ernst nimmt. Bei ihm hat er am ehesten Gehör und Geleit zu erwarten. Kommt ein Pharisäer dahin, dann fragt er: wer ist hier Genosse? Zu ihm geht er mit seinem Anliegen. Der rechte Genosse antwortet: ich gehe mit dir nicht nur eine Meile, sondern zwei. Ganz anders, wenn der *πονηρός*, der amhaarez kommt, dann sucht er sich seiner Pflicht, die er ja dem Volksgenossen gegenüber hat, nach Möglichkeit zu entziehen, wenn er es

⁶ Ebd. 119.

¹ Vgl. oben S. 5.

nicht gar bestreitet, daß er solche Pflicht ihm gegenüber habe, da er nicht sein Nächster ist.“

Das ist also nach Bornhäuser die Situation, die Mt 5, 41 voraussetzt. Was Jesus also hier von den Jüngern fordert, scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, eine Leistung, zu der sie sich schon auf Grund ihrer Gewohnheiten verpflichtet wußten. Freilich macht Mt 5, 41 noch eine andere Voraussetzung. Es ist hier an den *πονηρός* und *am-haarez* gedacht. Jesus fordert also von seinen Jüngern, daß sie jedem Menschen, nicht nur dem Volksgenossen, zwei Meilen das Geleite geben, wenn er sie um das Geleite einer Meile bittet. „Wir haben es also“, sagt Bornhäuser², „... mit einer Weisung zu tun, die durchaus ausführbar ist, ja die auch zu Jesu Zeiten gewiß nicht selten ausgeführt worden ist, ganz besonders unter den ‚Genossen‘. Wenn nun Jesus zu seinen Aposteln sagt: ihr sollt gegen jeden, den Bösen und den Guten, so bereitwillig sein, dann will er diese Weisung gewiß nicht nur auf den Einzelfall des Geleites beschränkt wissen. Er illustriert vielmehr an ihm eine allgemeine Regel des Jünger- verhaltens.“

Mit Bornhäuser geht den gleichen Weg der Bergpredigerklärung Gerhard Kittel³. Kittel stellt zunächst fest, daß die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte im Gegensatz zu der Religionsgeschichte der ausgehenden Antike, die Frömmigkeit und Ethik trennt, in der Frömmigkeit mystisch, in den ethischen Strömungen rein moralisch ist, sich in ihren Höhepunkten dadurch auszeichnet, daß Religion und Ethik in ihr einig geworden, ganz miteinander verwachsen sind. Und das deswegen, weil die israelitisch-jüdische Religion eine ganz fordernde, eine ganz ethische sei und ihre Ethik ihre ausschließliche Wurzel im Gottesglauben habe⁴. Gewiß: „Es ist die eigentümliche Tragik des späteren Judentums, daß es diese Verschweißung zur Einheit nicht immer in ihrer elementaren, kraftvollen Ursprünglichkeit festzuhalten imstande war, sondern die moralische Linie immer mehr zum Selbstzweck hat werden lassen.“ Trotzdem spiegelte sich immer noch jenes Ringen des Menschen selbst im abstrusesten ritualistischen Streit des Judentums, daß es mit seinem Handeln die Forderung der Gottheit erfülle, und richtig erfülle. „Und so bleibt es dabei: wenn man von der Ethik des Judentums redet, trifft man einen der Brennpunkte des Judentums als Religion.“⁵

² A. a. O. 102.

³ Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums, in: Zeitschrift f. system. Theologie 2 (1925) 555 ff.

⁴ Ebd. 555 f. ⁵ Ebd. 556.

Kittel ist darum der Meinung: „Und darum ist es in der Tat nicht Zufall, nicht Willkür, sondern in der Sache gegeben, wenn man die Höhenlage der Ethik Jesu an diesem Maßstab zu ermitteln sucht. Das Judentum ist diejenige Religion, die in ihrem Grundzug der ethischen Forderung Jesu am kongenialsten ist.“⁶ Damit wird verständlich, daß Jesus seine Predigt mit der alten prophetischen Forderung der Buße eröffnet: Metanoete, schubu; daß er auf die Frage nach dem höchsten Gebot ähnlich antwortet, wie es Schriftgelehrte seiner Zeit in solcher Lage auch taten. Jesus stehe somit zunächst ganz in der Linie seines Volkes. „Und so kann es nicht anders sein, als daß seine sittliche Forderung, wie sie am gewaltigsten in den Kapiteln der Bergpredigt umrissen ist, mannigfache Berührung mit der Ethik des Judentums zeigt.“⁷

„Und doch“, sagt Kittel, „ist der, der sich so mit vollem Bewußtsein in die religiöse Geschichte seines Volkes einordnete, und der bewußt ihre Grundmotive aufnahm, der Anfang geworden einer neuen Bewegung, die nicht Judentum ist; der Anfang einer neuen Religion, die das Judentum gesprengt und hinter sich gelassen hat. Wie erklärt sich diese Tatsache? Wo liegt der Grund, daß Jesus, der Jude, der fromme Jude, der an das Alte Testament und seine Gottesforderung gebundene Jude, aufhörte, Jude zu sein? Damit aber steht die Grundfrage aller Religionsvergleiche da: wo ist das Eigentliche, das Besondere der religiösen Erscheinungen, von denen wir reden? Wo ist, gemessen an diesem Judentum, das Neue, das Andere Jesu und seiner Botschaft?“⁸

Bevor Kittel an die Beantwortung dieser Fragen geht, stellt er den Grundsatz auf, daß der Vergleich zwischen der Ethik Jesu und der des Judentums sich nicht nur auf die Minima und auch nicht nur auf den mittleren Durchschnitt, sondern auch auf die Maxima der jüdischen Ethik stützen müsse, und erklärt dann, daß sich daraus, wenn man den Vergleich auf das für das Judentum Mögliche und Erreichbare zuspitze, die Tatsache ergibt, daß keine einzige unter den ethischen Forderungen Jesu als solche etwas schlechthin Singuläres wäre oder sein müßte. „Man kann“, sagt er, „nahezu zu jedem der sittlichen Sätze Jesu, wenn man ihn als Einzelsatz, als Einzelforderung nimmt, irgend einen Satz aus dem weiten Gebiet des Judentums finden, der in seiner Weise Analoges bietet. Und wo ein solcher Parallelsatz nicht zu finden ist, da wird man in kaum einem Falle sagen können, es sei grundsätzlich unmöglich und grundsätzlich

⁶ Ebd. 557.

⁷ Ebd. 558.

⁸ Ebd. 558.

ausgeschlossen, daß das Judentum auch da eine Parallele hervor- gebracht habe oder hätte hervorbringen können.“⁹

Nehmen wir ein Beispiel von den vielen, die Kittel anführt: „Die Polemik gegen die Heuchler. Es kann nicht daran gezweifelt werden, daß Jesu Polemik am Anfang von Matth. 6 dem Leben abgelauscht ist. Es sind Bilder des Tages, die Jesus selbst gesehen hat, wenn er redet von den Heuchlern, die ihre Gerechtigkeit tun, um von den Menschen gesehen zu werden; die beim Almosengeben in Synagogen und Gassen vor sich herposaunen lassen; die mit ihrem Beten an den Straßenecken stehen. Es gab einen Volkswitz, der die charakteristischen Züge der Länder und Städte beschreibt. Der erste Satz der langen Aufzählung heißt: ‚Zehn Teile der Wollust gibt es auf der Welt; neun Teile davon sind in Alexandrien und ein Teil in der übrigen Welt‘; der letzte Satz aber heißt: ‚Zehn Teile Heuchelei gibt es in der Welt; neun Teile davon sind in Jerusalem und ein Teil in der übrigen Welt.‘ Ein späterer Rabbiner, R. Benjamin, hat diesen Typ der Heuchler in Bezug auf das Torastudium einmal sehr drastisch geschildert. Jedermann meint, daß ein solcher Mann ein Schriftkundiger sei, aber er ist kein Schriftkundiger; daß er ein Mischnakundiger sei, aber er ist kein Mischnakundiger. Er ist mit einem Mantel umhüllt und trägt die Gebetsriemen am Kopf. Da gilt Qoh. 4, 1: Siehe da, die Tränen der Bedrückten, und sie haben keinen Tröster! Der Heilige aber, g. s. E., spricht: An mir ist es, sie zu bestrafen; wie es heißt: Verflucht sei, wer Jahwes Werk treibt mit Trug.“

„Aber man muß auch hier hinzufügen: es waren nicht alle so. Im Hohenlied steht der Vers: Die Wölbungen deiner Hüfte sind die Kleinodien. Man legte das Wort allegorisch aus: Wie die Hüfte verborgen ist, so, sagte Rabbi, sollen die Worte der Tora verborgen sein — und darum soll man die Schüler nicht in der Öffentlichkeit unterrichten —; so, sagte R. Chijja, sollen Almosen und Liebeswerke verborgen sein. R. Eleazar sagte: Wer im geheimen Almosen gibt, ist größer als unser Lehrer Mose. Von Chanina ben Papa hieß es, er gehe des Nachts aus, Almosen zu verteilen.

„Ferner muß um der Gerechtigkeit willen festgestellt werden, daß auch Jesu Wort von der Selbsterhöhung und von der Selbst-

⁹ Ebd. 561. Ganz anders derselbe Kittel in der Schrift: Jesus und die Rabbinen (Berlin 1914). Vollständig identisch mit der jüdischen Ethik ist die Ethik der Bergpredigt nach den jüdischen Gelehrten T. Tal (Een Blik in Talmood en Evangelie, Amsterdam 1881), J. Tal (Joed en Jodendom, Rotterdam 1917), Joseph Klausner (Jesus von Nazareth, 1930).

erniedrigung der Parallelen im Rabbinismus nicht entbehrt. Aus früher Zeit, im Zusammenhang mit den Streitigkeiten zwischen Hilleliten und Schammaiten, wird eine Sentenz tradiert: ‚Wenn jemand sich selber erniedrigt, so erhöht ihn der Heilige, g. s. E. Wenn jemand der Größe nachläuft, so flieht sie vor ihm, und wenn jemand vor der Größe flieht, so läuft sie ihm nach.‘ Und ein andermal wird an die alttestamentliche Erzählung angeknüpft, in der Jahve den Mose anweist, siebzig Männer zu versammeln. Damals hatten Eldad und Medad erklärt: Wir sind nicht geeignet zu dieser Ehrung. ‚Da sprach der Heilige, g. s. E.: Weil ihr euch selbst gering gemacht habt, siehe, so will ich Ehrung zu eurer Ehrung hinzufügen.‘

„Und ebenso hat es Rabbinen gegeben, die kaum weniger scharf als Jesus Stellung nahmen gegen die, welche predigen und nicht danach tun. ‚Wer lernt, um nicht danach zu tun, dem wäre es besser, wenn er nicht geboren wäre‘, sagt der alte Midrasch. R. Jochanan verschärfte den Satz noch: ‚Dem wäre es besser, wenn sich seine Nachbarin um ihn geschlungen hätte und er nicht an die Luft der Welt herausgetreten wäre.‘ Der Talmud erinnert einmal an die Bundeslade, die von innen und außen mit Gold überzogen sein sollte; so soll auch der Gelehrtschüler sein: ‚Ein Gelehrtschüler, dessen Inneres nicht seinem Äußeren gleicht, ist kein Gelehrtschüler‘, sagt Raba, und ein anderer fügte hinzu: ‚Er wird ein Abscheulicher genannt.‘“¹⁰

Kittel wiederholt nach all den Parallelen, die er zwischen der Verkündigung Jesu und der Lehre des Rabbinismus festgestellt hat, seine These: „Es gibt nicht eine einzige unter den ethischen Forderungen Jesu, von der man apriorisch behaupten dürfte, sie sei als Einzelforderung — wohlgemerkt als Einzelforderung — etwas schlechthin Singuläres; sie könne nicht auch auf dem Boden des außerchristlichen Judentums vorkommen; sie sei nicht auch dort möglich — vielleicht noch so selten, aber doch grundsätzlich möglich! Das bedeutet: Die Besonderheit des Urchristentums als religions- und geistesgeschichtliche Erscheinung kann nicht in irgend einer noch so hohen Einzelforderung gegeben sein. Die Besonderheit des Urchristentums liegt an einem völlig anderen Punkt!“¹¹

Wo liegt sie nach Kittel? Bevor er an die Beantwortung dieser Frage geht, macht er sich zunächst den Weg frei, um zu einer für ihn einwandfreien Lösung des Problems zu kommen. Er lehnt zunächst die Meinung ab, die die Höhenlage der Bergpredigt durch Abhängigkeiten Jesu und des Urchristentums vom Rabbinismus zu

¹⁰ Kittel, Bergpredigt, a. a. O. 564 f.

¹¹ Ebd. 577.

erklären sucht. Er stellt fest, daß die Möglichkeit besteht, daß Jesus und das Urchristentum das eine oder andere Wort von Hillel oder Schammai oder einem der frühesten Rabbinen gekannt und das eigene Wort daran angeknüpft hat. „Aber die meisten Rabbinen, um die es sich handelt, sind später, zum Teil Jahrhunderte später als Jesus.“ Zwar liegen meist den Traditionen der späten Rabbinen ältere Worte aus früherer Zeit zu Grunde, und die Vermutung ist nicht ausgeschlossen, daß sie auf das eine oder andere Jesuswort Einfluß ausgeübt haben. Freilich, viel näher liegt nach Kittel die Annahme, daß die späteren Rabbinen durch die christliche Tradition beeinflußt sind. Es steht nämlich fest, daß diese Rabbinen sich mit dem Christentum auseinandergesetzt haben, meist freilich in sehr großer Polemik, besonders seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts, so daß seit dieser Zeit eine irgendwie ernsthafte positive Beeinflussung der rabbinischen Ethik durch Gedanken des Evangeliums nicht angenommen werden kann¹².

Nach Kittel wird man daher trotz aller Zusammenklänge zwischen der Bergpredigt und dem Rabbinismus nicht von Abhängigkeiten reden können, man wird vielmehr, meint er, den Grund der Ähnlichkeiten in dem gemeinsamen Mutterboden beider, in der alttestamentlichen Frömmigkeit, suchen müssen. Erst wenn dieser gemeinsame Mutterboden festgestellt ist, kann man anfangen, dem Unterschied zwischen beiden auf die Spur zu kommen. Und dieser Unterschied besteht nach Kittel zunächst darin, daß bei Jesus eine Konzentration der ethischen Höhenlage jüdischer Frömmigkeit vollzogen ist, wie wir sie an keiner Stelle des Judentums finden. Während im Judentum immer und immer wieder Abstufungen der ethischen Höhenlage erkennbar sind, ist alles Interesse Jesu auf das rein Religiös-Sittliche konzentriert. Die Wucht der Konzentration auf die religiöse Forderung als Gottesforderung ist also die erste große Besonderheit in der Bergpredigt Jesu, hinter der alle Analogien auch des frommen Judentums zurücktreten¹³.

Dazu kommt ein zweiter Unterschied. Er besteht darin, daß Jesu Forderung als eine absolute gestellt wird. „Man könnte sagen: Jesus forderte nicht ein wenig Liebe, nicht ein wenig Reinheit. Er fordert auch nicht möglichst viel davon. Sondern was er fordert, heißt einfach kategorisch: Liebe; heißt einfach und schlechtweg: Reinheit. Was er fordert, fordert er ganz. Es ist das Wesen der Gottesforderung, daß sie ganze Forderung ist.“ Kittel bringt diesen

¹² Ebd. 578.

¹³ Ebd. 579 f.

Unterschied auf die Formel: absolute Intensität der Ethik Jesu. Er macht ihn an dem Fall der Ehescheidung klar. Die Gottesforderung lautet klar und eindeutig: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht trennen.“ Gegenüber allen Ehescheidungsmöglichkeiten, die das Judentum zuließ, indem es mit der Tatsache rechnete, daß es zerrüttete Ehen gibt, spricht Jesus: „Wer seine Frau entläßt und heiratet eine andere, der bricht die Ehe.“ Bei Jesus fehlt also jede Rücksicht und Erwägung der Art, wie sie das Judentum, auch Moses anstellte, um die Ehescheidung und die Wiederheirat zu ermöglichen. Er stellt einfach die Gottesforderung hin, restlos und völlig gelöst von jedem Kompromiß des praktischen Lebens, stellt sie hin in ihrer vollen Ungebrochenheit als Gottesforderung.“¹⁴

Damit steht nun nach Kittel die Untersuchung an dem Punkt, an dem die Menschen der Gegenwart um das Verständnis der Bergpredigt ringen. „Das Problem der Bergpredigt heißt: die Paradoxie einer Forderung, die erhoben ist zu rigoroser und radikaler Absolutheit.“ Wie ist es zu lösen? So wie Tolstoi und sein Kreis es lösen, indem sie aus der absoluten Forderung Jesu ein Gesetz machen, oder so wie es Solowjeff und Dostojewski lösen wollen, die in der absoluten Forderung Jesu die ganze Metaphysik von Armseligkeit und Not sehen, die auf allem Menschentum liegt, oder wie der jüdische Gelehrte Joseph Klausner, der die Ablehnung der Bergpredigt durch das Judentum damit erklärt, daß sie für das Volks- und Staatsleben nicht zu gebrauchen sei? Kittel schlägt eine andere Lösung vor. Er stellt die Frage: „Wie . . . kommt Jesus zu dieser in Sinnlosigkeit, in Paradoxie übersteigerten Forderung?“¹⁵ Seine Antwort lautet: Es gibt nur einen einzigen psychologischen Punkt, von dem aus man die Absolutheit der sittlichen Forderung Jesu begreifen kann: „das Bewußtsein Jesu von sich selbst und von seiner Sendung“. Kittel beruft sich auf ein Wort des Origenes, der das Geheimnis Jesu auf die Formel bringt, die auch die Lösung für die Paradoxie seiner Forderung ist: die Formel von der *αὐτοβασιλεία*. „Das Bewußtsein Jesu von sich gibt seiner Gegenwart den Anspruch, Gegenwart des Gottesreiches, Gegenwart der andern Welt zu sein.“¹⁶ Die Forderung Jesu will darum nach Kittel nicht mehr in der Sphäre der Diesseitigkeit stehen. Sie steht in der Sphäre, in die sein eigenes Bewußtsein ihn selbst hinaushebt. Sie ist eschatologische Forderung, Forderung des andern Äon. Sie ist die Forderung dessen, der sich selbst als Gegenwart der Eschatologie, als Gegenwart der andern

¹⁴ Ebd. 581.

¹⁵ Ebd. 584.

¹⁶ Ebd.

Welt weiß. Sie ist die Forderung dessen, in dem die malkut haschamajim, das Gottesreich, Gegenwart und Erfüllung ist. Seine Forderung ist Gottesreich.

Daraus erklärt sich Kittel die Absolutheit der Forderung Jesu, die jeden Kompromiß mit der Empirie der Diesseitigkeit ablehnt und die ihn selbst aus der israelitisch-jüdischen Geschichte heraushebt und deswegen zur neuen Religion und zur neuen Ethik wird. „Dort, wo Jesu Sendungsbewußtsein mit dem Anspruch dasteht, in seiner Person Erfüllung zu geben (das Gottesreich zu sein), da hört er auf, Jude zu sein, und da hört seine Verkündigung auf, ein Glied, sei es auch das höchste Glied, dieses Judentums zu sein.“¹⁷

Die Bergpredigt bleibt darum nach Kittel ihrem Wesen nach unerfüllbare Forderung. „Die Tora, das Gesetz des Juden, und ebenso jedes andere menschliche Gesetz und jede andere menschliche Ordnung, hat nur den einen Sinn, erfüllt zu werden und die Welt zu bauen. Der Sinn der Bergpredigt aber ist: niederreißen. Sie kann nur zerbrechen. Sie hat letzten Endes nur den einen Sinn: die große sittliche Not des empirischen Menschen aufzureißen und bloßzulegen. Hat die Bergpredigt darin ihren Sinn und Zweck, so ist sie noch ein letztes Mal paradox. Sie ist wirklich nichts als ein trostloses: ‚Ihr sollt den Armen schuldig werden.‘ Sie ist es und bleibt es, wo nicht neben der Forderung Jesu als ihr Korrelat das Kreuz Jesu steht: neben der Aufdeckung der Not und Sündigkeit die Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit der Vergebung. Erst dann gewinnt auch die Bergpredigt ihre positive, ihre aufbauende Bedeutung: als Zielweisung, als Inhaltgebung für das Ringen jener, ‚die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit‘. Nur in dieser Doppelheit von Forderung und Kreuz wird das Gesetz Jesu das, was Tolstoi vergeblich anstrebte: Gesetz des Alltags — Gesetz derer, die immer auf Jesu Wort schauen: täglich von ihm sich richten lassen, täglich von ihm sich vergeben lassen, täglich von ihm den Weg neu sich weisen lassen zur andern Welt.“¹⁸

Zur zeitgeschichtlichen Lösung des Problems der Bergpredigt gehört auch die eschatologische, und diese in einem zweifachen Sinne. Zunächst in dem Sinne, daß die Bergpredigt in der sicheren Erwartung des Weltendes vom Heiland gesprochen wurde und darum, da das Weltende nicht gekommen ist, als ethische Forderung sich von selbst erledigt. Ihre Hauptvertreter sind Johannes Weiß und Albert Schweitzer. Johannes Weiß kam als der Schwiegersohn Albert

¹⁷ Ebd. 585.

¹⁸ Ebd. 590.

Ritschls von einer Theologie her, die den Reich-Gottes-Gedanken Jesu in eine innerweltliche Entwicklung eingespannt und ihn, wie Weiß sagt, seines ursprünglich eschatologisch-apokalyptischen Sinnes völlig entkleidet hatte. Er hatte sich aber bald mehr und mehr überzeugt, daß die eigentlichen Wurzeln der Idee Ritschls bei Kant und in der Aufklärungstheologie liegen, daß somit Ritschls Gedanke vom Reiche Gottes und die gleichnamige Idee in der Verkündigung Jesu zwei sehr verschiedene Dinge seien. Nach dem Tode seines Schwiegervaters kam darum Weiß mit einer Schrift¹⁹ heraus, in der er im Namen der historischen Wahrheit einen Protest einlegte gegen die zu Ausgang des 19. Jahrhunderts vor allem durch Ritschls dominierenden Einfluß fast allein geltende innerweltliche Betrachtung des Reiches Gottes. Für ihn steht fest, daß das Reich Gottes, wie es von Jesus verkündet wird, eine rein überweltliche Größe ist, die nicht irgendwie in dem Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, sondern rein im Bereich göttlicher Möglichkeit. Es ist dem Zugriff des Menschen vollkommen entzogen und kann nur das Werk Gottes sein. Es ist darum auch nicht eine moralische Aufgabe, sondern ganz und gar eine religiöse Gabe, die sich Gott vorbehält für einen Menschen und eine Zeit, die er bestimmt. „Es handelt sich hier, sagt Weiß, um ein religiöses Prinzip. Solange der Termin des Endes errechnet werden kann, so lange ist bei der Reichserrichtung noch Menschenwerk; für Jesus ist sie aber schlechthin Gotteswerk und daher Gott in jeder Beziehung zu überlassen.“²⁰

Aus dieser rein eschatologischen Stimmung Jesu ist darum nach Weiß auch Jesu Ethik verständlich. Die ethischen Forderungen, die er stellt, sind nur zu verstehen aus der Erwartung des nahen Weltendes und im Lichte der unerhörten Gefahr, die letzte Frist zu versäumen. „Wie will man“, sagt er, „diese heroischen Worte, durch die unzählige zarte Gemütsbande zerrissen werden sollen, wie will man sie anders verstehen als von dem Standpunkt aus, daß die Dinge dieser Welt, wie hoch und göttlich sie an sich sein mögen, jetzt, wo die Welt reif ist zum Untergang, allen Wert verloren haben. Jetzt können sie nur hindern und hemmen. Werft sie von euch und greift mit beiden Händen nach dem, was von oben kommt.“²¹

Für die Bergpredigt hat diese Betrachtung der Predigt Jesu radikale Konsequenzen. Jesus tritt uns in ihr als ein Prediger entgegen, der mit der Welt nichts mehr gemein hat und der mit einem Fuß bereits in der zukünftigen Welt steht. Die Forderungen, die er hier

¹⁹ Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892).

²⁰ Ebd. 31.

²¹ Ebd. 48.

stellt, tragen darum ein scharfes zeitgeschichtliches Gepräge. „Es handelt sich hier“, sagt Weiß, „überhaupt nicht um eine Vorschrift für eine sittliche Gemeinschaft, die auf Dauer gegründet ist, sondern es ist die Parole der Wenigen, die wissen: jetzt steht alles auf der Schärfe des Schwertes; in jedem Augenblick kann über uns der Tod — oder (im Sinne Jesu) der Untergang der Welt — hereinbrechen. Und darum frei von allem, was uns herniederzieht und uns hier festhalten will!“ „Wie im Kriege Ausnahmegesetze in Kraft treten, die sich so im Frieden nicht durchführen lassen, so trägt auch dieser Teil der ethischen Verkündigung Jesu einen besonderen Charakter. Er fordert Gewaltiges, zum Teil Übermenschliches, er fordert Dinge, die unter gewöhnlichen Verhältnissen einfach unmöglich sind.“²²

Weiß zieht aus dieser Betrachtung der Verkündigung Jesu den Schluß, daß sie freigemacht werden muß von der Gebundenheit an seine Zeit, um auch für unsere Zeit eine ewig neue Aktualität zu gewinnen. Er sieht eben in der eschatologischen Spannung, die das Evangelium trägt, einen unwesentlichen Kern und einen historisch zufälligen Rahmen, aus dem der unvergängliche Kern gelöst werden muß. Und dieser unvergängliche Kern ist ihm das traditionelle, liberale Idealbild des sittlichen Weisheitslehrers²³.

Radikaler und konsequenter wird das eschatologische Verständnis Jesu noch von Albert Schweitzer vertreten. Schweitzer geht ebenso wie Weiß von dem Protest gegen das innerweltliche Christentum des 19. Jahrhunderts aus, das die rein religiöse und überweltliche Perspektive des Christentums weithin verkürzt hatte. „Es war . . . Gefahr“, sagt er, „daß wir einen Jesus boten, der zu klein war, weil wir ihn in Menschenmaß und Menschenpsychologie hineingezwängt hatten. Man lese die Leben-Jesu seit den sechziger Jahren und schau, was sie aus den Imperatorenworten des Herrn gemacht haben, wie sie seine gebieterischen, weltverneinenden Forderungen an den Einzelnen heruntergeschraubt haben, damit er nicht wider unsere Kulturideale stritte und mit seiner Weltverneinung in unsere Weltbejahung einginge. Manche der größten Worte findet man in einem Winkel liegend, ein Haufe entladener Sprengstoffe. Gar viele elementare religiöse Kraft mußte man aus seinen Sprüchen entweichen lassen, damit diese unser System religiöser Weltbejahung nicht störten.“²⁴ Mit dieser Betrachtung steht nach Schweitzer Jesus in schroffem Widerspruch.

²² Ebd. 139 150 ff.

²³ Vgl. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart (Gütersloh 1936) 71.

²⁴ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung² (Tübingen 1913) 633.

Die Verkündigung Jesu ist rein eschatologisch bestimmt. Jesus übernimmt das überlieferte eschatologische Dogma des Judentums. Er sieht sein Leben und die Geschichte in der Perspektive des sich offenbarenden Menschensohnes. In seinem Denken wird die Geschichte zur dogmatischen Geschichte, die den tatsächlichen Verlauf der geschichtlichen Ereignisse ignoriert. „Weil die Eschatologie so verstanden wird, ist ihr Schicksal besiegelt, wenn es sich zeigt, daß sie nur eine Illusion ist.“²⁵ Darum tritt nach Schweitzer die große Krise im Leben Jesu schon da ein, wo sich die Parusiefixierung auf einen bestimmten Zeitpunkt, auf den Jesus alles gesetzt hatte, als eine Fehlrechnung erweist und die gewisse Erwartung enttäuscht wird. Bereits mit der ersten Parusieverzögerung — als die Jünger von ihrer Evangelisationsreise zurückkehrten, ohne daß das messianische Reich der Herrlichkeit hereingebrochen wäre — beginnt der in der Geschichte der Christenheit unablässig fortgesetzte Prozeß der „Enteschatologisierung“ der Religion²⁶.

Es fragt sich nun aber, ob nicht die ethische Verkündigung Jesu ihrem Wesen nach durch die eschatologische Weltanschauung bedingt ist. „Wenn der Gedanke der eschatologischen Realisierung des Reichs“, sagt Schweitzer²⁷, „die Grundvorstellung der Predigt Jesu ist, so fällt seine ganze Ethik unter den Begriff der auf das Kommen des Reichs vorbereitenden Buße.“ Unter dieser Buße versteht er eine sittliche Erneuerung im Hinblick auf eine bevorstehende allgemeine sittliche Vollendung. Die Ethik der Bergpredigt ist darum für ihn Buße. „Die neue Sittlichkeit, welche hinter dem Buchstaben den Geist des Gesetzes entdeckt, macht geschickt zum Reiche Gottes. Nur die Gerechten kommen ins Gottesreich: das stand für alle fest. Wer also die Nähe des Reiches predigte, mußte auch die Gerechtigkeit auf das Reich hin lehren. Darum verkündet Jesus die neue Gerechtigkeit, die höher ist als das Gesetz und die Propheten, denn diese gehen nur bis auf den Täufer. Seit den Tagen des Täufers steht man aber in der unmittelbar vormessianischen Zeit.“²⁸

Als Buße auf das Reich Gottes hin ist aber die Ethik der Bergpredigt auch Interimsethik. „Die sittliche Unterweisung Jesu ist sich also darin vom ersten Tag seines Auftretens bis zu seinen letz-

²⁵ Holmström a. a. O. 77.

²⁶ Ebd. 77 f.

²⁷ Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. 2. Heft: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis (Tübingen 1901) 18.

²⁸ Ebd. 19.

ten Aussprüchen gleichgeblieben, denn die Erniedrigung und das Dienen, welche er den Seinen auf dem Weg nach Jerusalem empfiehlt, entsprechen genau dem neuen sittlichen Verhalten, das er in der Bergpredigt entwickelt: sie machen geschickt zum Reich Gottes. Nur bilden sie noch eine Steigerung zur neuen Gerechtigkeit, indem sie geschickt machen zum Herrschen daselbst.“²⁹

Es fragt sich nun aber: In welchem Sinne ist die Ethik Jesu als Interimsethik zu verstehen? „Durch die Tiefe der religiösen Ethik Jesu“, sagt Schweitzer, „kommen wir dazu, in ihr unser modern-ethisches Bewußtsein wiederfinden zu wollen. Ihrer ewigen inneren Wahrheit nach ist sie allerdings losgelöst von jeder geschichtlichen Bedingtheit, weil sie die höchsten ethischen Gedanken aller Zeiten schon in sich enthält. Dennoch besteht ein großer Unterschied zwischen Jesu Empfinden und dem unsern. Die moderne Ethik ist ‚unbedingt‘, weil sie den neuen sittlichen Zustand aus sich selbst heraus schafft, wobei vorausgesetzt wird, daß sich dieser Zustand zur Endvollendung entwickeln wird. Die Ethik ist hier Selbstzweck, sofern die sittliche Vollendung der Menschheit sich mit der Vollendung des Reiches Gottes deckt. Das ist Kant's Gedanke. In dieser Verselbständigung der Ethik, welcher doch eine gewisse Resignation hinsichtlich der Erreichung des vollendeten Endzustandes anhaftet, zeigt sich, daß die christlich-moderne Ethik von hellenistisch-rationalistischen Gedanken durchsetzt ist und unter dem Einfluß einer zweitausendjährigen Entwicklung steht.

„Die Ethik Jesu hingegen ist ‚bedingt‘ in dem Sinn, daß sie in unlösbarem Zusammenhang mit der Erwartung seines übernatürlich eintretenden Zustandes der Vollendung steht. Darin zeigt sich ihre jüdische Provenienz und der unmittelbare Zusammenhang mit der prophetischen Ethik, wo das sittliche Verhalten des Volkes durch seine Zukunftserwartungen bedingt war. Wenn daher irgend eine Parallele zur Erklärung der Ethik Jesu herbeigezogen werden darf, so ist es nur die prophetische, niemals die moderne. Denn sowie die letztere mithereinspielt, wird die Betrachtungsweise unhistorisch, sofern man die Ethik Jesu verselbstigt, während sie durchaus nach der erwarteten übernatürlichen Vollendung orientiert ist.“³⁰

Es ist nach Schweitzer ein unlösbares Problem, daß eine ihrer Ethik nach durchaus moderne Persönlichkeit — unter modern versteht er: durch Kant bestimmt — nebenher eschatologische Aussprüche tut. „Hat man aber einmal“, sagt er, „die Bedingtheit seiner

²⁹ Ebd. 19 f.

³⁰ Ebd. 21.

(Jesu) Ethik eingesehen und macht man Ernst mit ihrem Zusammenhang mit der prophetischen Ethik, so ist mit einem Schlage klar, daß alle Vorstellungen von einem aus kleinen Anfängen emporschwachsenden Reich, von einer Ethik des Gottesreiches und von einer Entwicklung desselben durch unser modernes Bewußtsein an Jesu Gedanken herangetragen werden, weil wir uns nicht ohne weiteres mit der Bedingtheit seiner Ethik vertraut machen können.“³¹

Aber hat denn die Ethik Jesu noch irgend welche Bedeutung? Hat sie das Recht, uns für sich in Anspruch zu nehmen? „Das Reich Gottes“, sagt Schweitzer, „ist eine übersittliche Größe. Zu dieser Höhe des überethischen Idealismus kann sich das moderne Bewußtsein nicht mehr aufschwingen. Wir sind eben durch die Geschichte alt geworden. Für das historische Verständnis Jesu ist sie aber die unerläßliche Voraussetzung.“ „Jede ethische Norm Jesu, möge sie auch noch so vollendet sein, führt also nur bis an die Grenze des Reiches Gottes, während jeglicher Pfad verschwindet, sobald man sich auf dem neuen Boden bewegt. Dort braucht man keinen.“³² Im Reiche Gottes ist man eben in der Vollendung, in der die sittlichen Maßstäbe aufgehoben sind.

Schweitzer macht sich den Einwand: „Man hat ein Vorurteil gegen diese Bedingtheit. Sofern man meint, der Wert der Ethik Jesu würde dadurch herabgesetzt, ist es unberechtigt. Gerade das Gegenteil ist der Fall; denn diese Bedingtheit fließt aus einem absolut ethischen Idealismus, welcher für den erwarteten Vollkommenheitszustand Daseinsbedingungen postuliert, die selbst ethisch sind. In unserer verselbständigten Ethik aber setzen wir den Kampf zwischen Gut und Böses, als dauernd zum Wesen des Ethischen gehörend, für immer voraus. Ethik und Theologie stehen für uns nicht in diesem lebendigen Verhältnis wie bei Jesus. Die Lebendigkeit der Farben des absolut ethischen Idealismus ist in der Geschichte verblaßt. So ist die Verselbständigung der Ethik Jesu also nicht nur ungeschichtlich, sondern sie bedeutet auch eine Verkümmernng seines ethischen Idealismus.“³³

Freilich, es ist schwer, sich das Leben dieses absolut ethischen Idealismus vorzustellen, der nach Schweitzer auf der in Jesu Leben getäuschten, aber in der Vollendung zu erwartenden Eschatologie aufbaut. Was Schweitzer will, ist dies: „der modernen Zeit und der modernen Dogmatik die Gestalt Jesu in ihrer überwältigenden heroischen Größe vor die Seele zu führen“. „Das Heroische“, sagt er,

³¹ Ebd. 21 f.

³² Ebd. 22.

³³ Ebd. 22 f.

geht unserer Weltanschauung, unserem Christentum und unserer Auffassung der Person Jesu ab. Darum hat man ihn vermenschlicht und erniedrigt. Renan hat ihn zur sentimentalen Figur entweiht; feige Geister wie Schopenhauer wagten es, sich auf ihn zu berufen für ihre entnervende Weltanschauung, und unsere Zeit hat ihn modernisiert, indem sie sein Werden und seine Entwicklung psychologisch zu begreifen gedachte. Wir müssen dazu zurückkehren, das Heroische in Jesus wieder zu empfinden, wie müssen vor dieser geheimnisvollen Persönlichkeit, die in der Form ihrer Zeit weiß, daß sie auf Grund ihres Wirkens und Sterbens eine sittliche Welt schafft, welche ihren Namen trägt, in den Staub gezwungen werden, ohne es auch nur zu wagen, ihr Wesen verstehen zu wollen: dann erst kann das Heroische in unserem Christentum und in unserer Weltanschauung wieder lebendig werden.“³⁴

Die eschatologische Betrachtung wird, wie schon gesagt, noch in einem andern Sinn an die Bergpredigt angesetzt. Und das geschieht vor allem durch Kittel, von dem bereits die Rede war. Es wurde schon erwähnt, daß Kittel in der Bergpredigt eine eschatologische Forderung sieht, eine Forderung des andern Äon, weil sie Gottesreich ist, Gegenwart und Erfüllung des Gottesreiches. Sie macht darum gar nicht den Anspruch, daß sie vom Menschen erfüllt wird. Nein, sie ist erfüllt in Jesus selbst, mit dem das Gottesreich gekommen ist. Ihr geht aber der Mensch entgegen, wenn er sie als σκάνδαλον erfährt, das die große sittliche Not des empirischen Menschentums aufreißt und bloßlegt³⁵.

Nach Kittel liegt darum der Sinn der Bergpredigt gerade in Un-erfüllbarkeit ihrer Forderungen. Das heißt für ihn nicht, daß die Forderungen der Bergpredigt abgelehnt werden. Sie werden vielmehr ernst genommen, sehr ernst, freilich nicht in dem Sinne, daß an ihre Erfüllung gedacht wird, sondern im Sinne der Christusbotschaft als der Botschaft von dem Gekreuzigten: „von dem, der die Menschheit zerbricht mit seiner absoluten Forderung, die nichts übrig läßt als sündige Übertreter; von dem, der die zerbrochene Menschheit heilt durch die Wirklichkeit von Vergebung und Gnade, die sein Sterben nicht bloß verkündet, sondern ist“³⁶.

Ähnlich die Auffassung von Stange³⁷. Stange gesteht: „Es besteht kein Streit darüber, daß die Ethik Jesu zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit die ganze Tragweite des sittlichen Gedankens zum Aus-

³⁴ Ebd. 109.

³⁵ Kittel a. a. O. 590.

³⁶ Ebd. 591.

³⁷ Zur Ethik der Bergpredigt, in: Zeitschr. f. system. Theologie (1925) 37 ff.

druck gebracht hat. Die Gesinnungsethik Jesu spricht in der Tat das letzte Wort aus, das bei der Deutung des sittlichen Lebens möglich ist. Es kann keine weitere Vertiefung des sittlichen Bewußtseins geben.“³⁸ Diese Vertiefung des sittlichen Bewußtseins wird dem Menschen aber nur dann zu eigen, wenn er auch eine Umwandlung seines Willens erfährt. „Vom sittlichen Standpunkt aus“, sagt Stange, „stellt sich das Evangelium als eine neue Lebensstufe dar, wie denn auch anderseits die sittlichen Gedanken Jesu erst dann verstanden werden, wenn wir diese neue Lebensstufe auch unsererseits erreicht haben.“³⁹

Wie wird aber diese neue Lebensstufe erreicht? Nicht dadurch, daß wir die Forderungen der Bergpredigt erfüllen. „Der Sinn der einzelnen Forderungen des Gesetzes“, sagt Stange, „ist . . . vielmehr, daß sie uns die Beschaffenheit des Herzens zeigen, die die Voraussetzung aller wahren sittlichen Gemeinschaft ist. Wir sollen durch die Gebote aus der Welt des äußeren Tuns in die Welt des inneren Lebens geführt werden. Wichtiger als die äußere Ordnung des Zusammenlebens ist die Beschaffenheit des Herzens. Alle Reformen des Gesellschaftslebens sind sinnlos, wenn die Menschen nicht innerlich anders werden. Das sittliche Problem ist nicht das Ideal des Handelns, sondern die Bekehrung des Willens. Über das Schicksal des Menschen entscheidet nicht die Gestaltung des politischen und des wirtschaftlichen Lebens, sondern die Umgestaltung des Willens.“⁴⁰

Wird aber diese Umgestaltung des Willens gewonnen? Wie wird sie gewonnen? „In der Regel“, meint Stange, „kommt es uns nur bei einzelnen Forderungen Jesu zum Bewußtsein, daß sie Unerfüllbares von uns fordern. Bei der Forderung des Unrechtleidens und bei der Forderung der Feindesliebe haben wir ein deutliches Bewußtsein davon, daß wir diese Forderungen Jesu unbedingt gelten lassen müssen und daß wir sie dennoch nicht verwirklichen können. Es ist ganz falsch, wenn man diese Forderungen Jesu als Übertreibungen ablehnt. Sie zeigen in der Tat, wie unsere Gesinnung beschaffen sein müßte, und wir werden uns in jedem einzelnen Falle diesem Maßstab unterwerfen müssen. Aber bei diesem Versuch werden wir immer wieder dessen inne werden, daß die Verwirklichung dieser Forderungen unter den Verhältnissen, unter denen wir leben, ganz unmöglich ist — nicht bloß deshalb, weil unser eigener Wille dem widerstrebt, sondern auch deshalb, weil die bedingungslose Durchführung dieser Forderungen den entgegengesetzten Erfolg haben

³⁸ Ebd. 42 f.

³⁹ Ebd. 43.

⁴⁰ Ebd. 58.

wird, als sie haben sollen.“⁴¹ Es besteht also nach Stange ein Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, und dieser Widerspruch trifft nach ihm nicht nur bestimmte Forderungen Jesu, sondern alle⁴².

Der Sinn der Bergpredigt besteht also gewiß nach Stange zunächst darin, daß sie die Tat des Willens fordert; er besteht aber vor allem darin, daß sie unserem Willen den Abstand vom Guten zum Bewußtsein bringt. „Die sittliche Selbstbeurteilung“, sagt er, „tritt zunächst immer in der Form des Imperativs auf, — die Bedeutung der Ethik Jesu besteht darin, daß er diese Form der sittlichen Selbstbeurteilung nur als vorläufig gelten läßt: diese Anfangsstufe der sittlichen Selbstbeurteilung wird dadurch abgelöst, daß die sittliche Selbstbeurteilung zum Gericht wird.“⁴³

„In der christlichen Ethik steht in folgedessen nicht der Begriff des Ideals im Mittelpunkt, sondern die Begriffe Sünde, Bekehrung und Buße. Antrieb zum Guten kann die Selbsterkenntnis nur werden, solange wir mit der Möglichkeit eines Überganges vom Bösen zum Guten rechnen, d. h. solange das Gute nur eine Abwandlung unseres natürlichen Lebens ist. Das Bekenntnis der Sünde ist dagegen erst dann möglich, wenn wir den unbedingten Abstand erkennen, der zwischen dem Guten und dem Bösen besteht.“⁴⁴

Stange ist darum der Überzeugung: „Man versteht die Ethik Jesu erst dann, wenn man das eigentliche Ziel seiner Unterweisung in der Erweckung der Sündenerkenntnis sieht. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß die Forderungen Jesu nicht ernst zu nehmen seien. Der Weg zur Sündenerkenntnis geht vielmehr immer nur durch den ethischen Idealismus hindurch. Nur der Mensch, der mit ganzem Ernst das sittliche Ideal zu verwirklichen bemüht ist, kann zu der Erkenntnis seiner Sünde gelangen.“⁴⁵ Die Bedeutung der Ethik Jesu besteht also nach Stange darin, daß sie die sittliche Selbsterkenntnis vertieft: „sie vollzieht den Übergang vom Imperativ zum Gericht, von dem Ideal zur Buße“⁴⁶

Freilich ist die Ethik Jesu, vor allem die Bergpredigt, nach Stange nicht nur Bußpredigt, wie Albert Schweitzer meinte. Sie verbindet sich mit der Gegenwart Jesu, mit dem das Gottesreich, Gottes Herrschaft und Gottes Leben zu den Menschen gekommen ist. In der Bergpredigt, d. h. in den Seligpreisungen, spricht Jesus zuerst von seiner Verbundenheit mit den Jüngern, also zuerst von dem, was sie haben, und dann erst von dem, was sie sollen. Die Zugehörigkeit

⁴¹ Ebd. 59.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. 62.

⁴⁴ Ebd. 63.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd. 64.

zu ihm und zum Vater im Himmel ist somit die Voraussetzung für die Erfüllung, die er in der Bergpredigt fordert.

„Jesus zeigt also“, sagt Stange, „nicht bloß das Ideal, indem er den Namen Gottes nennt, sondern er erinnert zugleich an die Zusammengehörigkeit, in der sie (die Jünger) mit Gott stehen. Er ist euer Vater, — also gehört ihr mit ihm zusammen, steht ihr mit ihm in Lebensgemeinschaft. Diese Lebensgemeinschaft ist Voraussetzung eures sittlichen Lebens. Es ist nicht so, als ob durch das sittliche Tun die Lebensgemeinschaft mit Gott erworben würde. Die Lebensgemeinschaft mit Gott ist vielmehr durch die Gegenwart Jesu begründet. Sie ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erfüllung der Gebote.“⁴⁷

Damit ist freilich nach Stange die Bergpredigt als Gericht und Buße nicht aufgehoben. Die Lebensgemeinschaft mit Gott ist eben nicht imstande, unsere Natur zu ändern. „Infolgedessen werden sich auch immer wieder die Anreize zur Sünde geltend machen. Das menschliche Leben — auch das Leben des Christen — ist nie frei von der Versuchung. Aber das Gottesbewußtsein hat allerdings die Bedeutung, daß es unsere Gesinnung umwandelt. Denn sobald das Gottesbewußtsein lebendig geworden ist, können wir die Triebe der Natur nicht mehr als endgültig ansehen: sie stehen unter dem Urteil des Gewissens. Der Christ unterscheidet sich vom Nichtchristen nicht dadurch, daß er von aller Sünde frei ist, sondern dadurch, daß er seine Sünde erkennt. Aber eben diese Erkenntnis der Sünde macht den Willen innerlich frei von der Sünde; denn wenn wir die Sünde verurteilen müssen, können wir ihr nicht mehr mit der ganzen Hingabe unseres Lebens dienen.“⁴⁸

Das Schlußziel des sittlichen Prozesses ist somit nach Stange die Sündenerkenntnis, und in diesem Schlußziel kommt für ihn die Begrenztheit des sittlichen Lebens zum Ausdruck. Aber da dieses Schlußziel auf der Voraussetzung des Gottesbewußtseins beruht, gilt in gewisser Beziehung die eschatologische Ausrichtung des sittlichen Lebens: „In Gottes Leben finden wir die Verwirklichung des Guten, die wir in unserem Leben vergebens suchen.“⁴⁹

Im Zusammenhang mit der eschatologischen Lösung des Bergpredigtproblems steht auch die Lösung, die Guardini⁵⁰ vorschlägt. Angesichts der Forderungen, die Jesus in der Bergpredigt erhebt, muß sich, sagt er, die Frage einstellen, ob der Mensch ihnen auch genügen kann. „Kann der Mensch so gesinnt sein und handeln?

⁴⁷ Ebd. 71.

⁴⁸ Ebd. 73.

⁴⁹ Ebd. 74.

⁵⁰ Der Herr (Würzburg 1937).

Die Gewalt im Raum der Güte auffangen und überwinden; auf Feindschaft nicht mit bösem Tun, ja nicht einmal mit bösen Gedanken, sondern mit Liebe antworten; vor dem Menschen des andern Geschlechts Ehrfurcht haben bis in die innersten Regungen hinein; die verkündete Erneuerung so tief erfahren, daß davon das Irdisch-Wehetuende selig, das Menschlich-Beglückende aber gefährlich und verdächtig erscheint, — kann er das?“⁵¹

Guardini erinnert daran, daß Jesus den Ernst seiner Forderungen noch verschärft, vor allem dort, wo er von den Wenigen spricht, die den Weg finden, der ins Leben führt (Mt 7, 13—14), die auserwählt sind (Mt 20, 16), die die Ohren haben, um zu hören (Mt 11, 15), nicht zu reden von den Worten Mt 13, 15, wo der Gedanke an das Mysterium der Vorherbestimmung auftaucht. „Wir müssen also der Frage standhalten, ob es möglich ist, zu tun, was die Bergpredigt fordert; ob die christliche Botschaft sich an Alle oder nur an Einzelne, besonders Auserwählte wende.“⁵²

Guardini ist nicht geneigt, anzunehmen, daß die Bergpredigt nur wenigen Auserwählten gelte. „In der Bergpredigt verlangt Gott . . . die Erfüllung. Man fühlt, daß er ein Recht hat, sie zu verlangen; sieht, daß das, was er gefordert, richtig ist — hört aber dann, daß dieses von allen Geforderte nur Wenige vollbringen können; jene Wenigen, denen es gegeben ist. Das anzunehmen ist schwer.“⁵³ Guardini versucht nun einen neuen Weg, um mit dem Problem der Bergpredigt fertig zu werden. Er erinnert zunächst daran, daß man die Worte der Schrift nie einzeln nehmen darf. „Sie müssen ins Ganze eingefügt werden; da werden sie dann durch andere Worte entwickelt, eingeschränkt, in Gegenstellung gesetzt.“⁵⁴ So hier durch Lk 19, 10: „Der Menschensohn ist gekommen, zu retten, was verloren war“, durch Mt 9, 36, wo es heißt, daß der Heiland sich der vielen erbarmt, die ratlos dahinirren wie Schafe ohne Hirt. Diese Worte geben uns das Recht, ja legen uns die Pflicht auf, für die Möglichkeit offen zu sein, daß wir zu den Auserwählten gehören. Wir müssen es also daraufhin, daß wir Auserwählte sind, wagen, das Leben nach der Bergpredigt zu gewinnen.

Aber wie, wenn jemand sagt: Ich kann meinen Feind nicht lieben; ich bringe es auch nicht dahin, ihn nicht zu hassen? „So versuche wenigstens, die Abneigung nicht in das Wort gelangen zu lassen. Darin wäre schon etwas auf Liebe hin. . . . Aber hieße das nicht die

⁵¹ Ebd. 115.

⁵² Ebd. 116.

⁵³ Ebd. 117.

⁵⁴ Ebd.

Forderung abschwächen? Geht es hier nicht um alles oder nichts? Wenn wir offen sprechen dürfen: Die Entweder-Oder-Leute sehen selten so aus, als ob sie ihre Strenge auch lebten. Ihre Unbedingtheit sieht oft bedenklich nach Rhetorik aus. . . . Nein, was die Bergpredigt fordert, ist kein ‚Ganz oder Garnicht‘, sondern darin gibt es ein Beginnen und ein Weitergehen; auch ein Fallen und Aufstehen. Worauf kommt es also an? Daß wir die Botschaft der Bergpredigt nicht als starres Gebot auffassen, sondern als lebendige Forderung und wirkende Kraft zugleich. Worum es geht, ist ein Verhältnis des gläubigen Menschen zu Gott, das sich allmählich im Verlauf des Daseins auswirken, eine Bewegung, die in Gang kommen und fortschreiten soll.“⁵⁵

Besteht also die Bergpredigt auf die Erfüllung ihrer Forderungen? Guardini gibt hierauf eine Antwort, die uns berechtigt, ihn in die Reihe der Eschatologen zu stellen, allerdings mit einer wichtigen Einschränkung. „Als Jesus die Bergpredigt sprach“, schreibt er, „— und nicht nur sie, sondern noch manches andere in der gleichen mächtigen und selbstverständlichen Weise —, stand dahinter eine große Möglichkeit. Alles war darauf bezogen, daß ‚das Reich Gottes anlange‘ (Mt 3, 2). Er hat ja ausdrücklich gesagt, es sei nahe; das Wort kann nicht nur eine enthusiastische Formel oder einen Ausdruck dringenden Mahnens bedeutet haben, sondern nahe hieß eben nahe. Es war also von Gott her möglich, daß das, was die Prophezeiungen des Isaias verkündet hatten, der Durchbruch des neuen Daseins, sich auch wirklich ereigne. Darüber nachzudenken, wie das gewesen wäre, hat keinen Sinn. Isaias drückt es mit visionären Worten aus, wenn er im elften Kapitel sagt, das junge Schaf werde neben dem Löwen weiden und das Lamm mit dem Wolf spielen; kein Makel werde auf den Straßen sein, und Erkenntnis werde alles Land bedecken wie ein Meer (Is 11, 1—9). Ein heiliges Dasein wäre aus der umwandelnden Geistesmacht entstanden. Alles wäre anders geworden.“⁵⁶ Guardini nimmt nun an, daß auf diese Möglichkeit hin zunächst die Gebote der Bergpredigt gegeben worden wären. „Der Mensch, an den sie sich wendet, ist der, welcher im Durchbruch dorthin steht, und in jenem Dasein wären sie das heilige, von allen erfüllte Gebot des in Liebe erfahrenen Gottes gewesen.“⁵⁷

„Dieses Reich wäre gekommen“, sagt er, „wenn die Botschaft Glauben gefunden hätte. Und zwar Glauben nicht nur von diesen und jenen Einzelnen, sondern von dem Volke, das Gott sich im

⁵⁵ Ebd. 118 f.

⁵⁶ Ebd. 119.

⁵⁷ Ebd.

Sinai-Bunde verpflichtet hatte. Die Verantwortlichen, Hohenpriester und Sanhedrin, Priester und Schriftgelehrte, hätten sie annehmen müssen; taten sie es nicht, dann wäre es am Volke gewesen, sie zur Seite zu schieben und glaubend vorzutreten. Das ist aber nicht geschehen. Christus ist von seinem Volke verworfen worden und hat sich zum Tode gewendet. Nicht im Aufbruch des Glaubens und der Liebe und des allumfassenden Geistes ist dann die Erlösung geschehen, sondern durch Jesu Untergang, der so zum Opfer der Sühne wurde. Der Mensch aber, den es nach dieser Ablehnung gab, war ein anderer als jener, auf den hin der Herr zuerst gesprochen hatte. Nun war es der Mensch, auf dem die Schuld des Todes Christi, der zweite Sündenfall lag; von dem das Reich zurückgewichen war, und der in der Härte der unverwandten Geschichte stand.“⁵⁸

Freilich, trotzdem nahm Christus die Bergpredigt nicht zurück; er hielt sie aufrecht, aber er stellte ihr, sagt Guardini, die Kirche gegenüber. Der Herr hat nach ihm die Kirche als Anwalt unserer Schwäche sich und seinen Forderungen gegenübergestellt. „Da ist sie die Fürsprecherin des Möglichen, wahrhaft Mutter, und bringt dem ungeheuren Gottesanspruch gegenüber zur Geltung, was die Menschen nun einmal sind.“ Die Kirche hat also die Aufgabe, „den Anspruch Christi, der so, wie er ist, die Kräfte der Menschen zu übersteigen scheint, in ein Verhältnis zu ihrer Möglichkeit zu setzen; Übergänge zu schaffen, Brücken zu bauen, Hilfen zu geben.“⁵⁹ Guardini gesteht, daß diese Lösung bedenklich sein, daß sie dem Menschlichen Vorschub leisten und die reine Gottesforderung in Gefahr bringen kann. Aber sie ist ihm doch ein Beweis für den tiefen Wirklichkeitssinn der kirchlichen Anschauung, für einen Willen zum Christsein, „der mit dem Möglichen beginnt, um aber auf den Gipfeln der Heiligkeit zu enden“. Dabei stärkt ihn die Zuversicht, daß der Vater, von dem die Bergpredigt redet, mit seinem Gebot selbst zu den Menschen kommt und mit ihnen zusammen um die Verwirklichung besorgt ist. „Er ruft sein Kind zum Einvernehmen mit ihm in der Sorge um sein Gebot. Der Vater, der im Verborgenen sieht, der jede Not kennt, noch bevor sie ausgesprochen wird, weil seine Augen vorsehend auf uns gerichtet sind — dieser Gott ist es, auf den hin alles gedacht werden muß. So erst bekommen unsere Fragen ihren ganzen Sinn und die Verheißung einer Antwort, welche Liebe ist.“⁶⁰

4. Eine weitere Art der Lösung des Bergpredigtproblems ist die im Sinne ethischer Haltung. Sie wird vor allem von Martin

⁵⁸ Ebd. 120.

⁵⁹ Ebd. 120 f.

⁶⁰ Ebd. 122.

Dibelius, Baumgarten, Bultmann, Hermann, Traub, Weinel, Schneider vertreten. Dibelius¹, geht von der eschatologischen Betrachtung des Evangeliums aus, die er sich zu eigen macht, und sagt: „Erst wenn man, durch die Voraussetzung des Endglaubens gezwungen, . . . zwischen Form und Sinn in Jesu Werk scheidet, erkennt man, wie der Endglaube dem Evangelium die Erhebung ins Unendliche verleiht. Wenn Jesus nicht immer wieder vom Reich Gottes redete, also seinen Verzicht auf irgend eine Gestaltung dieser Welt ausspräche, so könnten seine Werte als Lehre, seine Handlungen als Reform verstanden werden. Dann wäre beides zeitbedingt, vielleicht von einer zeitlosen Intuition getragen, aber doch auf Ziele gerichtet, die in dieser Welt und in dieser Zeit zu verwirklichen wären. Da aber in Wahrheit das Evangelium vom Reichs- und Endglauben ausgelöst und bewegt wird, so ist deutlich, daß Jesus auf allen Umbau dieser Welt verzichtet. Er will das Reich Gottes weder entwickeln noch herbeizaubern, denn er weiß, daß es nur von Gott kommen kann. Und damit fallen alle Bedingtheiten dahin: Familie, Staat, Kultur, Sitte, Sittlichkeit, Recht — Ritus, Kultus, Frömmigkeit. Denn alles das sind Dinge dieser Welt, und er will über diese Welt hinaus. Wenn er also angesichts des nahenden Reiches vom einzelnen dieses oder jenes Verhalten fordert, so liegt ihm nichts daran, eine solche ethische Praxis noch in dieser Welt durchzusetzen, sondern daran, durch ein solches Gebot dem Menschen zu der bei der Weltwende notwendigen inneren Haltung zu helfen. Angesichts der kosmischen Entscheidung fragt man nicht: was ist not für Welt, Volk und Gesellschaft, damit dieser oder jener Zweck erreicht werde? Es ist im wahrsten Sinne nur ‚eines not‘: zu wissen, wie ich sein soll (nicht, was ich geleistet haben soll), wenn die Ewigkeit hereinkommt. Die Gebote für das menschliche Verhalten — in der alten Welt nicht mehr durchzuführen, in der neuen Welt unnötig — umschreiben nur eine menschliche Haltung; was aussah wie zweckbedingte Ethik, ist unbedingtes Ethos — ein neues Sein im Angesicht des Reiches, in der von allen Bedingtheiten freien Atmosphäre der Ewigkeit, in der Nähe des in die Welt hereintretenden Gottes.“²

Nach Dibelius entstammen darum Jesu Worte letztlich einem zeitlosen Grunde: dem Bewußtsein der Nähe Gottes, vor der alle Wesent-

¹ *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (Göttingen 1925). Neu erschienen unter dem Titel: *Evangelium und Welt* (Göttingen 1929).

² Ebd. 44 f.

lichkeiten der Welt unwesenhaft werden; und sie haben ein zeitloses Ziel: Menschen zu schaffen, die in dieser Nähe leben können. Die Form, in der diese Worte gesprochen wurden, sind dagegen zeitbedingt, relativ und selbst dem Irrtum unterworfen. Die ethischen Weisungen Jesu sind darum nur scheinbar ethische Weisungen; sie wollen nicht ein Verhalten in der Welt beschreiben, sondern nur eine innere Haltung des Menschen ohne Rücksicht auf die Verhältnisse umschreiben³. „Ein Interesse an der Welt, das auf ihren Umbau gerichtet wäre, ihr selbst also eigenen Wert zuerkennte, existiert im Evangelium nicht. Wohl aber enthält das evangelische Ethos, das den Menschen, nicht die dem Ende verfallene Welt, verwandeln will, eine Fülle von Motiven, die sich auswirken konnten und mußten, wenn die Welt bestehen blieb. Aber auch diese Motive bilden kein ethisches Programm; denn was die Worte Jesu andeutend umschreiben, ist die Haltung des Menschen, wie sie durch das Unbedingte bestimmt wird; ein Programm aber würde die Handlungen des Menschen unter den bedingten Verhältnissen seines Daseins regeln. Zudem sind die Worte Jesu nur auf ‚zufällig‘ ihm begegnende Fälle gerichtet, nicht auf die Totalität des ihn umgebenden Lebens. Und wie sehr entbehrte das galiläische Leben der Kompliziertheit auch schon der damaligen Großstädte, um von unserer Problematik gar nicht zu reden. Die Worte Jesu bieten also weder ein ethisches Programm noch auch die Grundsätze einer ethischen Weltbearbeitung dar; ihr Ethos aber enthält völlig unbedingte, ganz und gar nicht auf einen Weltumbau abzielende Motive. Daß gerade dieses Absehen von den Verhältnissen, wie es der Endglaube mit sich brachte, die Gewähr der Überzeitlichkeit des Evangeliums bietet, das sei hier nur noch einmal in Erinnerung gerufen.“⁴

Das Christentum wurde erst zur Ethik, meint Dibelius, als die Welt den christlichen Erwartungen zum Trotz stehen blieb. „Denn nun lag der Akzent ihres Lebens nicht mehr auf der Erwartung des Reiches, sondern auf der Gestaltung des Reiches in ihrem eigenen Kreise — das hieß aber, da dieser Kreis sich immer mehr erweiterte und seinen ‚ökumenischen‘ Anspruch immer mehr in die Wirklichkeit umsetzte: in der Welt. Nur machte sich das Stehenbleiben der Welt nicht in einem geschichtlichen Augenblick bemerkbar, so daß die große Aufgabe von einer Generation mit einem Male hätte begriffen werden können, sondern die Überzeugung, daß das Ende vorläufig ausbleibe, teilte sich den Generationen allmählich im Ablauf

³ Ebd. 145.

⁴ Ebd. 146.

der Jahrzehnte mit. So wurde das Problem einer christlichen Weltbearbeitung zunächst ebenso gelöst wie das Problem der organisatorischen Weltwerdung des Christentums in der Kirchenverfassung: allmählich, je nach dem Bedürfnis, von Fall zu Fall fortschreitend.“⁵

Dibelius will nun aber diese Hinwendung des Christentums nicht als Abfall gewertet wissen. „Es ziemt sich nicht, von Abfall zu sprechen“, sagt er, „wenn Notwendigkeit vorliegt, von erweichender Akkommodation an die Verhältnisse, wenn eben diese Verhältnisse doch einen unaufgebbaren Bestandteil des Daseins bilden. Wenn Weltreligion nicht einfach dasselbe bedeutet wie fromme Gemeinschaft, sondern wenn das Wort auf ein soziologisches Gebilde weist, auf Organisation, Kultus, Sitte, ethische und kulturelle Wirkung, dann ist zu behaupten, daß das Christentum niemals übernationale missionierende ‚Weltreligion‘ geworden wäre ohne die Ausbildung und Umbildung, die von rigoristischen Betrachtern immer wieder als Abfall gebrandmarkt worden ist. Aber auch das andere soll man nicht verdunkeln, in dem diese Kritiker grundsätzlich recht haben: daß dieses ‚Religion werden‘ eben doch ein ‚Welt werden‘ darstellt, ein Eingehen der überzeitlichen Botschaft in eine zeitgebundene, bedingte, grundsätzlich welthafte Form. . . . Es gilt dies also nicht nur von Erweichung der Bußdisziplin, Ermäßigung der Sittenstrenge, Anpassung an das staatliche und gesellschaftliche Leben, sondern von all den Daseinsformen, die die Christenheit aus sich selbst heraus zu schaffen meint und mit deren Produktion sie sich doch eben den Bedingtheiten der Zeit, des Ortes, der ‚Verhältnisse‘ willig unterwirft: auch die Kirche ist ‚Welt‘, auch die Ethik. Nur muß man hinzufügen, daß dies Weltwesen die unausweichliche Voraussetzung dauernden Daseins und Wirkens auf dieser Erde ist.“⁶ Daraus ergibt sich also nach Dibelius, daß die Botschaft Christi als die Botschaft von dem überzeitlichen, eschatologischen Reiche Gottes, insofern sie auch ethische Weisungen enthält, nicht im Sinne einer Ethik zu verstehen ist, sondern im Sinne eines Ethos, einer inneren Haltung, in der der Mensch dem überzeitlichen Reiche Gottes entgegenharrt.

Wie ist diese Haltung zu umschreiben? Wir fügen ein Beispiel an. „An der Sendung Jesu“, sagt Dibelius, „zeigt sich, daß Gott dem Menschen nicht nach Verdienst, sondern aus Gnade nahetritt, und daß Pharisäer und Zöllner, ehrbare Frau und Sünderin vor ihm auf einer Ebene stehen, einer Ebene nicht des Wertes, sondern der

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. 109 f.

absoluten Nichtigkeit. All unser Stolz ist innerweltlich, und darum zielt uns vor Gott der Adel unserer Tugend ebensowenig wie der Adel unserer Geburt. . . . Angesichts der Ewigkeit, vor die das Evangelium den ganzen Menschen mit all seinen Beziehungen stellt, versinken alle Werte dieser Art. Was die jüdisch-christliche Sprache Sünde heißt, was Paulus mit dem Wort Fleisch bezeichnet, was wir häufig mit differenzierten Bezeichnungen — Triebleben, Nerven, Insuffizienz, moral insanity, Entartung — benennen, es drückt doch nur das Unvermögen aus, dessen Bewußtsein uns vor Gottes Angesicht bedrückt, gerade wenn wir glauben, daß Gott uns aus diesem Unvermögen zu sich emporhebt. Denn erst das Innewerden der Rettung öffnet die Augen für die Tiefe des Abgrundes. Damit versinken aber alle Unterschiede von Bildung und Besitz, von Bürgerlichkeit und Ehrbarkeit in der allgemeinen Bedürftigkeit, und wir fühlen, daß uns diese Negation mit den Dürftigsten der Deklassierten zu einem Bruderbund zusammenschließt. In diesem Bewußtsein liegen die stärksten sozialen Motive des Evangeliums. Sie sind aber nicht zu verwechseln mit einer aus dem Naturrecht stammenden Konstatierung menschlicher Gleichheit; denn diese Gleichheit gründet sich auf Positives, und neben ihrer Anerkennung hat sehr wohl eine Wertordnung Platz, die die Menschen nach seelischen Eigenschaften klassifiziert. Jene ‚Gleichheit‘ vor Gott aber gründet sich auf ein Negatives, auf die Nichtigkeit all unseres bedingten Seins vor dem Absoluten, und neben ihr versinkt jede Ordnung der relativen Werte ins Nichts.“⁷

Dibelius kommt darum zu dem Schluß: „Jede Wertordnung — auch die zwischen Gut und Böses, Gerech und Ungerech —, und so erscheint auch alle theoretische und praktische Bemühung um das Gute als zeitlich und innerweltlich: auch die Ethik ist ‚Welt‘ vor Gott.“⁸ Mit diesem Schluß ist die letzte Konsequenz der radikalen Eschatologie gezogen. Damit ist freilich auch nach Dibelius das Schicksal des Christentums aufgezeigt, das Schicksal des Christen: er soll der überzeitlichen Welt angehören und doch in dieser Welt sein und leben. „Das Bewußtsein von diesem Schicksalszwang, das in der Weltkatastrophe unendlich viele überfiel, hat das krisenhafte Gefühl und die Weltuntergangsstimmung gezeitigt, von denen heute die Menschheit bewegt wird.“⁹

Nach Dibelius gehört dieses Schicksalsproblem des Christentums und des Christen zu den Problemen, die theoretisch nicht lösbar sind. „Es will durch Lebensführung und Lebensgestaltung bewältigt

⁷ Ebd. 168 f.⁸ Ebd.⁹ Ebd. 172.

werden. Dazu gehört eine innere Bewegtheit, die zu dem Schicksal ja sagt, sofern sie an seinen Sinn glaubt, die sich selber aber nicht dem Wandel der Zeitläufe preisgibt, weil sie um ein überzeitliches Sein der Seele weiß. Dieses Sein und jener Sinn des Schicksals entstammen ein und demselben Daseinsgrunde: Gott. Das ist das Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit, von Krisis und Neuschöpfung, das mit dem christlichen Evangelium gegeben ist. Das Christentum entwirzelt den Menschen in der Zeit und wurzelt ihn neu in der Ewigkeit. Aber das neue Sein, das ihm so geschenkt wird, treibt ihn zum Wirken in der Zeit mit einer Verpflichtung, wie sie kein zeitliches Gesetz ihm auferlegen kann, mit einem Ernst, der aus der unmittelbaren Nähe Gottes stammt, und mit einem innern Maß, das ihn auch in der Zeit die Orientierung an der Ewigkeit nie verlieren läßt. Das Kreuz Christi ist beider Symbol: daß Gott der Welt entgegengesetzt ist und doch die Welt haben will. Darum muß der Christ in der Welt sein und doch anders sein als die Welt. Dieses Ineinander von Weltlichkeit und Nichtweltlichkeit befähigt das Christentum zur Lösung des großen Schicksalsproblems. . . . Denn die Ewigkeit reicht nur so weit in die Zeit hinein, als sie den gerichteten und entwurzelten Menschen mit einem neuen Wesen begibt. Wie und wo er dieses wirken läßt, hat er zu verantworten; eine Weltwerdung jenes aus der Ewigkeit stammenden Seins, die sich im Wandel der Zeiten immer erneut — das ist der Vorsatz des Christentums. Und mit diesem Vorsatz ist es fähig, das Schicksalsproblem der Zeit zu lösen.“

„Die Erkenntnis, daß auch seine (des Christentums) klassische Zeit durch und durch geschichtlich bedingt war, kann diese Lösung nur erleichtern. Denn schon der geschichtliche Ablauf der urchristlichen Zeit predigt aufs eindringlichste die Notwendigkeit der Weltwerdung des Christentums. Wie weit es unserem Geschlecht beschieden ist, die übergeschichtliche Kraft der christlichen Botschaft aufs neue in geschichtliches Leben umzusetzen, wissen wir nicht. Aber die Kraft ist vorhanden, und es ist an uns, sie wirken zu lassen.“¹⁰

In einem ähnlichen Sinn wie Dibelius versteht, freilich unabhängig von der Eschatologie, Baumgarten die Bergpredigt; sie ist auch ihm Gesinnungsethik, und der Gesichtspunkt, unter dem er dieses sein Verständnis der Bergpredigt fordert, ist die Kulturgebundenheit des Menschen. Baumgarten sieht die größlichste Verkennung des Charakters der Bergpredigt darin, daß man Jesus zum Schriftgelehrten

¹⁰ Ebd. 172 f.

macht, zum authentischen Ausleger eines göttlichen, schlechthin normativen Gesetzes, gewissermaßen zu einem gelehrten Kommentator eines in Paragraphen ausgearbeiteten bürgerlichen Gesetzbuches. Wird die Bergpredigt so verstanden, dann treibt sie nach Baumgarten zu einer Spaltung des christlichen Gewissens, es schafft Menschen, die die Bergpredigt ernst nehmen und sich ihre Kulturfeindlichkeit zu eigen machen, und es schafft Menschen, die in Kompromissen ihre Rettung suchen. „Die in den Seligpreisungen sofort in den Vordergrund gerückte Gelassenheit, Demut, bewußte Armut, Friedfertigkeit, der Verzicht auf alles aktive Interesse am sozialen, Staats- und Rechtsleben, am wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufstieg, die durchweg empfohlene Dämpfung des Kulturdranges hat naturgemäß in die Möncherei und Einsiedelei getrieben, sobald der christlich gewordene Staat seine Bürger in das vielseitige Kulturleben verstricken wollte. Welche innere Nöte die Bergpredigt den christlichen Staatsmännern, Kaufleuten, Soldaten und Kapitalisten bereitete, zeigen unzählige literarische Zeugnisse der alten Kulturgeschichte. Die Spannung ist ja zumeist in der katholischen Kirche gelöst durch das kunstvolle Kompromißgebäude einer doppelten Ethik, das in Thomas von Aquins gewaltiger Kulturethik seine Vollendung erfuhr: die Christenheit verteilt sich auf zwei Etagen, von denen die höhere streng nach den asketischen Gesetzen der Bergpredigt kulturfrei und rein jenseitig lebt und dadurch stellvertretend für die untere eintritt, die in Kompromiß mit den Forderungen des staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens lebt. Die protestantische Ethik, die diese doppelte Ethik grundsätzlich bekämpft und an Stelle der Gliederung der Christenheit in Geistliche und Weltliche ein allgemeines Priestertum aller Gläubigen mit einerlei Ethos setzt, kommt dadurch viel tiefer und bedenklicher als die katholische in die Spannung zwischen ihrer grundsätzlichen Kulturfreudigkeit und der Kulturindifferenz der Bergpredigt hinein. Indem sie zugleich die Norm der Heiligen Schrift ganz absolut und einheitlich, nicht ergänzt durch die auslegende und weiterführende kirchliche Tradition, durchführt, gelangt sie in eine Weltnot und Weltfremdheit, die nicht leicht zu überbieten ist. Aber sie hat sie erträglich gemacht vermöge einer Ergänzung der christlichen Gesinnungsethik, die wesentlich aus der Bergpredigt geschöpft ist, durch eine für die Obrigkeit und damit für die Politiker geltende Amtsmoral und durch Anleihen bei dem in der Stoa ausgebildeten Naturrecht. Besonders aber hat das Pastorenkirchentum eine solche Entfernung vom wirklichen Leben der Gesellschaft, der Staatsmänner, der Kaufleute und

Industriellen eingehalten, daß ihr die Unverträglichkeit der Normen der Bergpredigt mit dem Weltleben nicht zu Bewußtsein kam. Die Politiker, Kaufleute, Industriellen, Landwirte aber hörten die schönen, hochhergehenden Predigten über die Bergpredigttexte: ‚sorget nicht‘, ‚liebet eure Feinde‘, usf., mit dem stillen Kopfschütteln: ‚es ist viel von Gottes Wort zu reden‘, und mit den stillschweigenden Abzügen an, die es ihnen ermöglichten, die Forderungen der Pietät mit denen des Geschäfts zu vereinigen. Die industrielle Arbeiterschaft aber warf die Bergpredigt einfach als unverträglich mit ihrem Aufstreben beiseite.“¹¹

Diese Lage ist nach Baumgarten dadurch hervorgerufen, daß, wie schon gesagt, die Erklärung der Bergpredigt Jesus zu einem gelehrten Gesetzesdeuter gemacht hat, der dem alten Gesetz ein neues zur Seite stellte. „Aber das wollte er gar nicht, wie die Einleitung 5, 17 zeigt. Er ist nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzuheben, zu ersetzen durch ein neues Gesetz, sondern zu erfüllen, mit neuem, tieferem, freierem Geist zu deuten, mit befreiender Vollmacht der höchsten Macht. Jesus setzt stets das Vorhandensein, die Geltung des alten Volksgesetzes voraus, auch die Geltung der ungeschriebenen Vernunft- und Wirtschaftsgesetze, die er so einfach und klar in seinen Gleichnissen zum Ausgang seiner neuen Lebensordnung erhebt, wie er ja auch die Selbstliebe und die eigenen Ansprüche ans Leben zum Ausgangs- und Orientierungspunkt des Altruismus genommen hat. Er denkt gar nicht daran, die ganze Fülle der Lebensbeziehungen in einem neuen System der Lebensgesetze erschöpfen zu wollen. Er ist überhaupt das Gegenteil eines Systembauers, eines konsequent allseitigen Gesetzgebers, eines für sich auf allen Lebensgebieten entscheidendes Gewicht beanspruchenden Lykurg oder Solon. Wenn man ihn gefragt hätte, was er über die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft, über die Selbstgesetzlichkeit der Kunst, über die Notwendigkeit einer unegoistischen Wirtschaftsordnung, über die Abschaffung der Kriege und der Heere usf. denke, würde er, ähnlich wie er es ablehnte, Erbschlichter zu sein, es schlankweg abgelehnt haben, auf diesen ihm fremden Gebieten Gesetzgeber zu sein. Es ist ja geradezu komisch, diesem durch und durch religiösen, innerlichen, persönlichen Manne irgend welche Entscheidungen auf dem objektiven Kulturgebiet zuzuschreiben.“¹²

Trotzdem ist Baumgarten der Meinung, daß die schlechthinnige Geltung der Bergpredigt als bleibende höchste Lebensnorm, als un-

¹¹ Bergpredigt und Kultur der Gegenwart (Tübingen 1921) 112 f.

¹² Ebd. 115 f.

überbietbar höchste Lebenshöhe gewahrt bleiben muß. „Alle rücksichtslose Betonung der Zeit- und persönlichen Schranken des Bergpredigers kann nicht die Schrankenlosigkeit der Verehrung für seine Gesinnung und Gestalt antasten. Auch zu unserer Kultur der Gegenwart spricht er noch mit dem Anspruch an unsere Folgsamkeit, der aus seiner göttlichen Vollmacht stammt.“¹³

„Über allen Einzelheiten steht eben“, sagt Baumgarten, „die ganz einzigartige Reinheit, Innerlichkeit, Feinfühligkeit der Gesinnung, das, was man im tiefsten Sinn das Ethos nennt. Es gibt kein literarisches Zeugnis solcher geschlossenen Charakterart, von solcher Energie der Selbstsetzung. Ohne alle intellektuelle Höchstbildung stellt sie doch eine Feinsinnigkeit und einen Tiefsinn in Symbolsprache und Zusammenschau von Natur und Geisteswelt dar, die aus der durchgebildetsten Humanität erwächst, wie sie nur eine selbstsichere, alles aufs stärkste erlebende und in sich ziehende Gemütsart darbietet. Es ist eben alles hier, statt reflektiert, mühsam erarbeitet und zurechtgelegt, geworfen und fertig geboren aus der Ursprünglichkeit einer Natur, für die alles Irdische ein Gleichnis, das Himmlische Ereignis, das Unzulängliche aber der freien Selbstbeschränkung auf die stillen, ewigen Werte erspart war.“¹⁴

Schon um ihrer Form und Gestalt willen ist die Bergpredigt nach Baumgarten unüberbietbar. „Und wenn wir“, meint er, „keine Biographie Jesu zu schreiben vermöchten aus seinen Lebenszeugnissen, die Bergpredigt, weil sie von göttlicher Vollmacht zeugt in jedem Satz, würde das Fehlende ersetzen. Es ist so, wie der Epheserbrief urteilt: wir lernen durch sie Christus, nicht dies und das, das er gesagt und geurteilt, ihn selbst oder wie alles wahr, wirklich war, eine große Wirklichkeit göttlichen, urkräftigen, heilig gewissen, bevollmächtigten Lebens in Jesus. Darüber führt auch alle Kultur der Gegenwart nicht hinaus.“¹⁵

Dasselbe gilt nach Baumgarten von dem Inhalt der Bergpredigt. „Jesus hat es wesentlich zu tun mit dem Verhältnis der Seele zu ihrem Gott, zu dessen Welt, zu dessen Kindern, und zwar zu der Welt und den Menschen eben nur, wie sie zu Gott gehören und von Gott stammen. . . . Gott der Vater und sein Reich, seine Königsherrschaft — das ist das allerfüllende Pathos dieser Seele, auch wenn sie die Vögel unter dem Himmel, die Lilien auf dem Felde betrachtet. Und gerade darin liegt — auch auf den Gebieten der Kultur, die Jesus unangebaut ließ — das Unverlierbare seiner Auf-

¹³ Ebd. 117.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

fassung. . . . Ein ganzes, volles, reinigendes und begnadendes Gott-erleben ist das Geheimnis allen Seelenglücks, führt zur inneren Einheit, zur Einheit mit sich selbst und mit der Natur, zur Kindlichkeit, zu jener zweiten Kindernatur, der nichts mangelt. Ist das nicht des verworrensten Lebensschicksals lösendes Wort?“¹⁶

Baumgarten sieht somit in der Bergpredigt das höchste und letzte Wort der Religion. Und ebenso das letzte und höchste Wort der Sittlichkeit. „In Gott ein froher Untergang — das ist zugleich Erlösung von sich selbst, von der eng- und kleinkreisigen Selbstigkeit, von dem Lohn- und Vergeltungs- und ewigen Nützlichkeits- und Abrechnungswesen, das sein eigen Verhalten abhängig macht vom Verhalten der Dinge und Menschen zu uns und darum ewig unfrei bleibt. In wem die allen Gerechten und Ungerechten gleich begegnende, nur von sich selbst aus urteilende und handelnde Großmut des himmlischen Vaters sich spiegelt und treibt, der ordnet seine Beziehungen zu den Menschen unabhängig von ihrem Verhalten zu ihm selbst, der kann und muß allen mit Liebe, mit gefühlsbetonter Achtung ihres bleibenden Wertes, mit Teilnahme für ihr Zurückbleiben hinter dem Ideal begegnen. Das ist der tiefste Ton einer Ehemoral, die die Verantwortung für die einmal an uns Gebundenen nie wieder los wird. Die Nächstenliebe wird zum Triebe, auszugehen und Freude zu suchen auf allen Gassen, wo Gottes Ebenbild sich auch nur angedeutet zeigt, auch im Feindesland. Und dieser Trieb ist ungesucht, eben triebmäßig, zweite Natur, ungeheuchelt. Vor allem aber ist diese Liebe wahr und echt, eins mit der Selbstliebe und Selbstachtung.“¹⁷

Ja, ihr ist nach Baumgarten in der Bergpredigt die innere Wahhaftigkeit noch über-, wenigstens vorgeordnet, und zwar innere Wahhaftigkeit nicht nur im Sinne subjektiver Aufrichtigkeit, die oft mit Selbsttäuschung und Irrtum über die Wirklichkeit verbunden ist, „nein, volle Erfassung und Verwirklichung der Wahrheit, die vor Gott gilt, der objektiven, gottgegebenen Wirklichkeit — das ist die oberste Tugend dessen, der vor Gottes ewiger Lebensfülle steht mit aufgedecktem Angesicht. Deshalb verbindet sich dann mit der Sättigung des innersten Begehrens in dem Widerschein der ewigen Güte das unstillbare Verlangen, Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit, nach Ausprägung der heiligen Gesetze göttlichen Lebens in der Wirklichkeit der Welt, die der Jünger Jesu um so schmerzvoller in ihrer Halbheit und Gottferne empfindet, je empfindlicher er für das ewige Recht, für heiliges Leben geworden ist. Und so weist denn

¹⁶ Ebd. 117 f.

¹⁷ Ebd. 118 f.

dies ganze gotterfüllte Leben in der Wirklichkeit über sich hinaus in eine obere Welt, da Gott alles in allem und in allen ist. Sein Wille geschieht auf Erden wie im Himmel¹⁸.

In diesem unausschöpfbaren, unüberbietbaren Reichtum eines sittlichen Wesens, in dem Gott Wirklichkeit, das Himmlische Ereignis geworden ist, sieht Baumgarten das denkbar höchste Ethos der Bergpredigt, die nicht das Wort eines Gesetzeslehrers ist, sondern das Wort dessen, der Vollmacht hatte vom ewigen Vater.

Ähnlich und doch wieder sehr verschieden von Baumgartens Betrachtungsweise ist der Standpunkt von Rudolf Bultmann¹⁹. Er unterscheidet sich von Baumgarten zunächst dadurch, daß er das Auftreten Jesu neben dem des Propheten als das Auftreten eines Rabbi kennzeichnet (nach Mk 9, 5; 10, 51; 11, 21; 14, 45). „Dieser Titel, der von den griechischen Evangelisten fast ganz durch die übliche griechische Anrede ‚Herr‘ ersetzt worden ist, bezeichnet Jesus als Angehörigen des Schriftgelehrtenstandes. Und er besagt, wenn man ihn ernst nehmen darf, daß Jesus zum Stande der Schriftgelehrten gehörte, daß er eine zunftgemäße Ausbildung erfahren und die vorgeschriebenen Prüfungen absolviert hatte. Wenn wir auch nicht sicher wissen, wie weit die Formen des schriftgelehrten Studiums, die wir aus der rabbinischen Literatur kennen, zur Zeit Jesu schon fest geregelt waren, und wenn wir vielleicht auch annehmen müssen, daß sie damals noch lockerer waren als etwa hundert Jahre später, so ist es doch nicht erlaubt, Jesu Bezeichnung als Rabbi zu ignorieren. Er wird durch diesen Titel gleichsam als ‚Herr Doktor‘ angedeutet, und das mutet uns zunächst seltsam an, zumal wenn man aus seiner eschatologischen Botschaft den Eindruck des Propheten gewonnen hat. Ist es vielleicht so, daß dieser Prophet aus dem Schriftgelehrtenstande hervorgegangen war? Daß die Predigt des Täufers ihn zunächst aus dem Kreis der Gesetzesbeflissenen herausriß? Daß er dann zum Propheten wurde, der mit Vollmacht redete, anders als die Schriftgelehrten? Wir wissen darüber nichts.“²⁰

Wenn wir darüber auch nichts wissen, so erscheint es nach Bultmann doch sicher, daß Jesus als Rabbi gewirkt hat. „Wie ein solcher sammelt er einen Kreis von Schülern um sich. Wie ein solcher disputiert er über Fragen des Gesetzes mit Schülern und Gegnern oder mit wißbegierigen Leuten, die sich an ihn, den berühmten Rabbi, wenden. Er disputiert in den gleichen Formen wie jüdische Rabbinen, bedient sich der gleichen Argumentationsweise, der gleichen Form

¹⁸ Ebd. 119.

¹⁹ Jesus (Berlin)

²⁰ Ebd. 55 f.

der Rede; wie jene prägt er Sprüche und lehrt in Gleichnissen. Dabei zeigt Jesu Lehre auch im Inhalt viel Verwandtschaft mit der der Rabbinen.“²¹

Von Bedeutung ist auch, daß die Anhänger Jesu, und das keineswegs nur die Zwölf, Schüler, Jünger heißen. Als solche werden sie nach Bultmann als die Schüler eines Rabbi, nicht als Glieder einer religiösen Gemeinschaft bezeichnet. In der christlichen Gemeinde wird dieser Titel darum bald verdrängt; an seine Stelle tritt die Bezeichnung „Brüder“, „Heilige“, vor allem bei Paulus. Es mag sein, meint Bultmann, daß Jesus sich weniger an die Formen des schriftgelehrten Betriebes band als andere Rabbinen. Auffallend ist jedenfalls, daß man in seiner Umgebung auch Frauen fand, was bei einem Rabbi verpönt war; daß er selbst gegen alle rabbinische Sitte mit Sündern, Dirnen und Zöllnern verkehrte, ja auch einen Blick für Kinder hatte, was ebenfalls nicht der typischen Art des Rabbinen entsprach. „Alles das macht das Bild seines Auftretens komplizierter, man darf wohl sagen: reicher. . . . Aber das kann nicht zweifelhaft sein, daß die Züge eines Rabbi im Auftreten und in der Lehrweise Jesu deutlich hervortreten, wenn nicht die Überlieferung das Bild radikal entstellt hat.“²²

Auch darin stimmt Jesus mit dem Schriftgelehrten überein, daß für ihn wie für sie die Autorität des alttestamentlichen Gesetzes selbstverständlich ist. Bultmann sagt: „Jesus hat nicht das Gesetz bekämpft, sondern er hat es, dessen Autorität für ihn selbstverständlich war, erklärt. Daß diese Erklärung den ursprünglichen Sinn des Gesetzes oft sprengte, daß Jesu eigenes Verhalten dem Gesetz gelegentlich widersprach, ist eine andere Sache und steht nicht im Widerspruch damit, daß er meinte, im Gesetz den Willen Gottes zu finden.“²³ Dasselbe gilt vom Tempelkult und von den religiösen Gebräuchen des Judentums. Jesus hat sie nicht bekämpft, er hat nur dagegen protestiert, daß sie um der persönlichen Eitelkeit willen betrieben werden. Die Autorität des Gesetzes hat er also anerkannt und vorausgesetzt. Darin ist er mit den Schriftgelehrten die gleichen Wege gegangen. Aber durch die Art, wie er es deutet, hat er sich von ihnen getrennt, und darin versteht ihn Bultmann ähnlich, wie ihn auch Baumgarten verstanden hat.

Die jüdische Ethik ist nach Bultmann Gehorsamsethik, und als Gehorsamsethik ist sie „nicht vom Menschen aus entworfen, d. h. ihr Sinn ist nicht die Verwirklichung eines Ideals vom Menschen

²¹ Ebd. 56.

²² Ebd. 59.

²³ Ebd. 60.

oder von der Menschheit. Sie ist jeder humanistischen Ethik streng entgegengesetzt, denn in ihr soll nicht der Mensch, sondern allein die Ehre Gottes gelten. Eine Begründung dessen, was gut und vom Menschen gefordert ist, kann in ihr deshalb nicht gegeben werden durch den Rückgriff auf eine Vorstellung vom Menschen, durch Ableitung aus rationalen Ideen, die im Geist des Menschen angelegt sind. Es fehlt deshalb die Vorstellung von der sittlichen Persönlichkeit, und es fehlt eine eigentliche Tugendlehre, wie sie sich im Kreise der griechischen Auffassung vom Menschen entwickeln muß, und wie sie sich deshalb bei dem alexandrinischen Juden Philo unter dem Einfluß der griechischen Philosophie geltend macht. Der echte Jude kennt den Begriff Tugend nicht und hat auch kein Wort dafür. Deshalb fehlt aber auch die Vorstellung von einem Idealbilde menschlicher Gemeinschaft, die durch menschliches Handeln verwirklicht werden soll; eine Analogie zum griechischen Staatsideal kann es hier nicht geben. Natürlich kann es hier auch keine sogenannte Wertethik geben, da nichts an sich als wertvoll gilt. Nur der Gehorsam gibt der Handlung ihren Sinn.“²⁴

Worin unterscheidet sich nun die Ethik Jesu von dieser jüdischen Gehorsamsethik? Nicht dadurch, daß er den Menschen vom Gehorsam befreit, sondern dadurch, daß er den Gedanken des Gehorsams radikal zu Ende denkt. „Auch Jesu Ethik ist jeder humanistischen Ethik und jeder Wertethik streng entgegengesetzt; sie ist Gehorsamsethik. Er sieht den Sinn des menschlichen Handelns nicht darin, daß ein Ideal des Menschen verwirklicht werde, das im menschlichen Geiste begründet wäre; nicht darin, daß ein Ideal menschlicher Gemeinschaft durch das menschliche Handeln verwirklicht werde. Eine sogenannte Individual- oder Sozialethik findet sich nicht bei ihm; die Begriffe des Ideals und des Zweckes sind ihm fremd. Fremd sind ihm die Begriffe der Persönlichkeit und ihrer Tugenden und der Begriff einer Menschheit; er sieht immer nur den einzelnen Menschen vor Gottes Willen gestellt. Das Handeln erhält auch nicht dadurch seinen Sinn, daß durch das Handeln ein Wert erreicht oder verwirklicht wird, sondern das Handeln als solches ist Gehorsam oder Ungehorsam; ein System der Werte gibt es also bei ihm auch nicht.“²⁵

Nach Bultmann kann man somit nicht von einer Ethik Jesu als einer allgemein für den Menschen einsichtigen Theorie über das, was man tun und lassen soll, reden. „Eine solche Theorie“, meint er,

²⁴ Ebd. 65.

²⁵ Ebd. 79 f.

„kann immer nur ausgehen von einem bestimmten Verständnis des Menschen als eines Wesens mit bestimmten Anlagen und bestimmten Zielen (Idealen oder Zwecken), sei sie nun idealistisch oder utilitaristisch. Eine solche Theorie macht den Menschen — sei es auch der ideale Mensch — zum Maßstab des Handelns; und eine solche Theorie sieht den Menschen an als gesichert in seiner Existenz, verfügend über die Möglichkeiten des Handelns, die ihm begegnen können.“²⁶ Anders Jesus. „Jesus“, sagt Bultmann, „sieht den Menschen und seine Existenz ganz anders, nämlich in einer absoluten Unsicherheit gegenüber dem, was ihm begegnet. Der Mensch kann nicht vorher verfügen über die Möglichkeiten dessen, was es zu tun gibt; er kann sich nicht im Augenblick der Entscheidung auf Grundsätze, auf eine allgemeine ethische Theorie zurückziehen, die ihn der Verantwortung der Entscheidung entzöge; sondern jeder Moment der Entscheidung ist wesentlich neu. Da der Mensch also in dieser Entscheidung nicht gleichsam eine Basis hat, von der aus er die Entscheidung trifft, da ihm jede Berufung auf eine verfügbare Instanz genommen ist und er gleichsam im leeren Raum steht, ist damit Ernst gemacht, daß die Forderung des Guten wirklich die Forderung Gottes ist, nicht die Forderung von irgend etwas Göttlichem im Menschen, sondern eben die Forderung Gottes, der jenseits des Menschen steht.“²⁷

In dieser Sicht versteht Bultmann nun auch die Bergpredigt. In ihr wird nach ihm zum Ausdruck gebracht, daß das Gute, was es zu tun gilt, ganz getan werden soll. Wer also etwa den Mord unterläßt, aber den Zorn nicht überwindet, der hat nicht erfaßt, daß er sich ganz entscheiden muß. Oder: wer nur den Ehebruch meidet, aber die böse Lust im Herzen behält, der hat das Verbot des Ehebruchs nicht verstanden, das von ihm ganze Reinheit fordert. Oder: wer nur gegen Freunde liebenswürdig ist, der weiß nicht, was Liebe bedeutet; denn ganze Liebe umfaßt auch die Feindesliebe.

„So sieht Jesus überall die Tat dem ganzen Menschen auferlegt, d. h. er sieht sein Tun unter dem Gesichtspunkt der Entscheidung: entweder — oder. Alles Halbe ist ein Greuel.“²⁸ „Die Forderungen der Bergpredigt vertreten also nicht einen sittlichen Idealismus, sondern sie stellen den absoluten Charakter der Forderung Gottes ins Licht.“²⁹ Dies aber nach Bultmann merkwürdigerweise so, daß sie die Entscheidung immer nur dem Menschen in seiner konkreten Situation überläßt. „Liebt der Mensch wirklich“, sagt er,

²⁶ Ebd. 80.

²⁷ Ebd. 80 f.

²⁸ Ebd. 86.

²⁹ Ebd. 88.

„so weiß er schon, was er zu tun hat.“³⁰ Der Sinn der menschlichen Existenz ist somit für Jesus: „in der Entscheidung zu stehen vor Gott, vor die Forderung des Willens Gottes gestellt zu sein, den es im konkreten Moment zu erfassen, dem es zu gehorchen gilt“³¹.

Bultmann will diese seine Auffassung der Bergpredigt zwar nicht im eigentlichen Sinne als Gesinnungsethik angesehen wissen. Aber da sie doch nichts von einer inhaltlichen Verpflichtung der Forderungen Jesu wissen will, ja da sie zu einem Subjektivismus abfällt, der zuletzt dem Menschen selbst die Entscheidung in der konkreten Situation seines Lebens überläßt, ist sie doch als Gesinnungsethik zu bezeichnen, und zwar als eine solche, die die Forderung Gottes in die Forderung der menschlichen Entscheidung umbiegt.

Der eigentliche Exponent der Gesinnungsethiker ist Wilhelm Herrmann³², der vom Kantianismus und von der eschatologischen Evangelienbetrachtung der Jahrhundertwende her die Bergpredigt zu erklären sucht. Herrmann gibt zu: „Ohne Zweifel hat Jesus Forderungen ausgesprochen, von denen er erwartet hat, daß seine Jünger sie unbedingt befolgen würden, aber nie hat er verlangt, daß man sich blindlings auf seine Worte stürzen und sie befolgen solle, ohne sie zu verstehen. Er hat in jedem Falle mehr gefordert, nicht bloß Unterwerfung, sondern innerlichen Gehorsam des Freien.“ „Jesus hat . . . das klarmachen wollen, daß wir überhaupt durch kein Wort von außen erfahren können, was gut sei, sondern aus uns selbst die unveränderliche Richtung unseres Wollens erzeugen müssen.“ Herrmann sieht damit seinen Kantianismus bei Jesus selbst gerechtfertigt³³.

Freilich nicht in dem Sinne, als ob die Forderungen Jesu für ihn nichts zu bedeuten hätten. Sie sollen den Menschen dazu führen, sich um ihr innerliches Verstehen zu bemühen, vor allem die Gesinnung zu erfassen, aus der „diese wunderbaren, schrecklichen und freundlichen Worte gequollen sind. Wir können wohl Worte Jesu zusammenstellen, aber seine sittlichen Gedanken nicht. Denn wir erfassen sie erst dann, wenn wir sie als die Erzeugnisse eines Willens erkennen, der nicht Willkür, sondern im Ewigen ruhende Gesinnung ist.“

Es fragt sich aber, wie aus den Worten Jesu diese seine im Ewigen ruhende Gesinnung zu gewinnen ist. Herrmann wendet sich jenen

³⁰ Ebd. ³¹ Ebd. 95.

³² Die sittlichen Weisungen Jesu³ (Göttingen 1921). Vgl. Traub a. a. O. 207 ff.

³³ Vgl. Holmström a. a. O. 105.

exponierten, paradoxen Worten vom Schlag auf den rechten Backen, von der Feindesliebe, vom Schätzesammeln, vom Sorgen zu und sucht dann zunächst zu zeigen, daß wir sie nur verstehen könnten, wenn wir an die eschatologische Stimmung Jesu denken, die wir nicht teilen können. Freilich will er sie deswegen nicht aus der bleibenden Verkündigung Jesu ausscheiden, wie manche es tun. Herrmann meint, daß der Einfluß dieser Stimmung vielfach überschätzt werde, ihre Nichtbeachtung sei nicht das schlimmste Hindernis, das dem Verständnis jener Worte entgegenstehe. „Der verbreitetste und schlimmste Fehlgriff“, sagt er, „ist der, daß man sie alle als Gesetze nimmt, die in jedem Fall erfüllt werden sollen. Das ist unmöglich. Denn aus der Gesinnung Jesu lassen sie sich als das unveränderlich Gewollte nicht durchweg ableiten. Seine eigene Haltung im Verkehr mit dem Menschen bezeugt, daß er nicht darauf aus war, aus sich selbst eine solche Verzerrung des Menschlichen und aus seiner Umgebung um des Himmels willen eine Wüste zu machen. Wenn er jene Worte als allgemeine Regel gemeint hätte, so wäre er viel schlimmer gewesen als die Gesetzeslehrer, die er bekämpft. Hillel mit seinen Bedenken über die Genießbarkeit der am Sabbat gelegten Eier wäre im Vergleich mit ihm ein gütiger Gesetzeslehrer gewesen.“

Es erhebt sich darum die Frage: Wie sind Jesu Worte zu verstehen, wie sind sie gemeint? Auf diese Frage gibt Herrmann folgende Antwort: „Haben wir die Gesinnung verstanden, für die Jesus uns gewinnen will, so sehen wir doch wohl, daß wir ebenso frei und selbständig werden sollen wie er. Aus der Gesinnung heraus, in der wir mit Jesus einig sind, wollen wir den nationalen Staat, dessen Wesen und Aufgaben Jesus noch nicht kannte, und lassen uns dadurch nicht irre machen, wenn manches an diesem Gebilde der menschlichen Natur mit der Lebensführung und Stimmung Jesu in so grellem Widerspruch steht, wie die Waffenrüstung und ihr mutiger Gebrauch.“³⁴

Herrmanns Auffassung der Bergpredigt ist also folgende: „Jene paradoxen Worte Jesu sind nicht eine allgemeine Regel, eine Schablone, eine buchstäblich zu erfüllende Forderung. Sie sind von ihm selbst nicht so gemeint. Sie sind ein Appell an das Gewissen des einzelnen und wollen ihm sagen: urteile selbst mit deinem eigenen Gewissen, was jene Worte in der heutigen Weltlage und in deiner besonderen Situation von dir verlangen. Und das tue ohne Vor-

³⁴ Vgl. Traub a. a. O. 208.

behalt, ohne Einschränkung, nicht halb, sondern ganz. Unter besonderen Umständen kann auch die buchstäbliche Erfüllung von dir gefordert sein, wenn dein Gewissen dir sagt, daß dies der Fall ist; unter allen Umständen fordert Jesus, daß deine Gesinnung der seinigen gleich werde. Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war.“³⁵

Herrmann berührt sich somit stark mit Dibelius und Bultmann: mit Dibelius, indem er an die Stelle des Gebots die innere Haltung, an die Stelle des Imperativs das neue Sein setzt, mit Bultmann, indem er gegenüber Jesu Worten den freien Gehorsam setzt, der sich mit dem radikalen Gehorsam Bultmanns deckt. Er unterscheidet sich aber von Dibelius und Bultmann dadurch, daß er die Gebote der Bergpredigt doch als Gebote gelten läßt, nur nicht als allgemeine Regeln, die knechtischen Gehorsam fordern.

In derselben Richtung bewegt sich das Bemühen von Traub um das Verständnis der Bergpredigt. Nachdem er über Herrmann, Dibelius und Bultmann berichtet und gesagt hat: „Die Worte Jesu sind ein Appell an das Gewissen und seine freie Entscheidung, wie Herrmann sie faßt“, fügt er hinzu: „Damit aber ist das Prinzip gegeben, das in der Auslegung der Bergpredigt allein zum Ziele führen kann.“ Daran schließt nun aber Traub die prinzipielle Frage: „Kann die Bergpredigt die Grundlage der christlichen Ethik sein? Ist es deshalb möglich und notwendig, daß alle die schweren Fragen, welche zumal in der Gegenwart der christlichen Ethik gestellt sind, letztlich an der Bergpredigt orientiert werden?“³⁶

Um diese Fragen beantworten zu können, will Traub zunächst die Vorfrage nach dem Wesen der christlichen Ethik beantworten, und diese Vorfrage hat in zwei Forderungen, die an die christliche Ethik zu stellen sind, ihre Antwort zu finden. Diese Forderungen lauten: „sie soll einheitlich, und sie soll universal sein“. Sie soll einheitlich sein, d. h. mit andern Worten: ihre Forderungen dürfen nicht einander widersprechen. „Ich kann“, sagt Traub, „nicht das Ideal der Weltverneinung und der Weltbejahung verwirklichen wollen. Ich kann nicht zugleich grundsätzlicher Pazifist und nationaler Patriot sein. Ich kann nicht mit Tolstoi Staat, Recht, Kultur verneinen und mit Naumann sie bejahen.“³⁷ Die christliche Ethik muß also einheitlich sein; sie darf nicht einander widersprechende Forderungen stellen, und sie kann auch nicht Forderungen stellen, die sich zwar nicht einander widersprechen, aber doch nur nebeneinander stehen ohne inneren Zusammenhang, ohne innere Einheit.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. 209.

³⁷ Ebd.

Ferner: die christliche Ethik muß universal sein. „Es darf kein Gebiet des menschlichen Lebens geben, das nicht unter den Normen einer christlichen Ethik stehen würde. Wie verhält sich der Christ zur Familie, zum Volk, zum Recht, zum Staat, zum Geld, zum Kapital, zur ganzen modernen Kultur, zur Kunst, zum Sport, zur Technik, zur Wissenschaft mit ihren autonomen Gesetzen und ihren die ganze endlose Welt umspannenden Methoden? Zu allen diesen Gebieten muß die Ethik eine klare Stellung einnehmen. Das ist ihr Universalismus.“³⁸

Sind nun diese beiden Forderungen in der Bergpredigt erfüllt? Kann die Bergpredigt auf Grund dieser Forderungen die Grundlage der christlichen Ethik sein? Auf diese Fragen antwortet Traub zunächst mit der Feststellung, daß die erste Forderung, die Einheitlichkeit, in der Bergpredigt erfüllt ist. „Wir haben gesehen“, sagt er, „daß ein richtiges Verständnis der Bergpredigt nur erreicht wird durch den Rekurs auf die Gesinnung Jesu, aus welcher seine einzelnen Gebote fließen. Wir sollen mit der Gesinnung Jesu eins werden und aus dieser Gesinnung heraus selbst entscheiden, was im konkreten Fall von uns gefordert ist. Die einzelnen Gebote der Bergpredigt sind nicht buchstäblich gemeinte Vorschriften, sondern ein Appell an das Gewissen, selbst zu entscheiden, was Jesus in der einzelnen konkreten Situation von uns fordert. Durch diesen Rekurs auf die Gesinnung Jesu ist die Einheitlichkeit der Ethik garantiert. Denn widersprechende und unzusammenhängende Forderungen lassen sich nicht aus ihr ableiten. Wenn man also fragt, ob die Bergpredigt die Grundlage der christlichen Ethik sein kann, so ist die Frage zu bejahen, wenn man dabei nur an das eine Merkmal der Ethik denkt, die Einheitlichkeit.“³⁹

Wie steht es aber mit dem zweiten Merkmal, dem Universalismus? Hier ist die Frage, ob die Bergpredigt die Grundlage der christlichen Ethik sein kann, nach Traub zu verneinen. Die Bergpredigt gibt eben keine Antwort auf die Frage: „Wie verhält sich der Christ zum Recht, zur Nation, zum Staat, zum Kapital, zur Kunst, zur Wissenschaft, zur ganzen weltlichen Kultur?“⁴⁰ Das wäre wohl anders, wenn Tolstoi recht hätte, wenn sich aus Mt 5, 21; 7, 1; 5, 39 die Verneinung einer irdischen Rechtsordnung und die Forderung eines Bruderbundes verleugnender, nachgebender Liebe ableiten ließe, wenn dort die ganze richterliche Strafgewalt abgelehnt wäre. „Wäre das richtig, dann hätte Jesus allerdings zum

³⁸ Ebd. 210.

³⁹ Ebd. 210 f.

⁴⁰ Ebd. 211.

Recht eine ganz bestimmte Stellung genommen, eine direkt verneinende. Aber“, so fährt Traub fort, „in den Sprüchen vom Töten und Richten handelt Jesus vom Privatleben der Jünger, nicht von der öffentlichen Rechtsordnung, und wenn er in dem Spruch vom Schlag auf den Backen von seinen Jüngern unter Umständen den Verzicht auf die Verfolgung des Rechtswegs fordert, setzt er den Bestand der Rechtsordnung gerade voraus. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Jünger auf sein Recht verzichten. Es ist also falsch zu meinen, Jesus habe mit jenen Worten den Bestand der Rechtsordnung verneint. Er hat sie allerdings auch nicht bejaht. Er setzt sie einfach als vorhanden voraus, ohne sie, d. h. ihr Recht, ihre Geltung zu bejahen oder zu verneinen. Die Bergpredigt verhält sich zum Bestehen der Rechtsordnung neutral; sie reflektiert nicht über ihren Sinn und ihr Recht. Eben deshalb“, sagt Traub, „kann die Bergpredigt für sich allein nicht die Grundlage der christlichen Ethik sein.“⁴¹

Und was vom Recht gilt, das gilt auch von dem Rechtsorganismus, der Staat heißt. „In der Bergpredigt“, sagt Traub, „findet sich keine Aussage, die sich ausdrücklich auf den Staat beziehen würde. Aber wir haben eine solche in einem andern Jesuswort, das ebensogut in der Bergpredigt stehen könnte: die Antwort auf die Frage der Pharisäer, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuer zu geben oder nicht. Jesus läßt sich einen Denar mit dem Bilde des Kaisers geben und sagt: ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.‘ Er hat mit dieser klugen Antwort den Angriff der Gegner schlagend abgewiesen, aber schwerlich die Absicht gehabt, eine grundsätzliche Belehrung über das Verhältnis von Religion und Staat zu geben. Und jedenfalls liegt darin nicht, was man immer wieder darin gesucht hat, eine positive Wertschätzung der Obrigkeit, eine Würdigung ihrer sittlichen Bedeutung. Vollends die Proklamation eines christlichen Patriotismus liegt ihm fern.“⁴² Auf die Frage nach dem Staat gibt Jesus darum ebensowenig eine Antwort wie auf die Frage nach dem Recht. Und darin sieht Traub wiederum einen Grund dafür, daß die Bergpredigt für sich allein nicht die Grundlage der christlichen Ethik sein kann.

Traub stellt sich dann die Frage, ob nicht wenigstens der Krieg durch die Bergpredigt verboten sei. Aber Mt 5, 21 ff. denkt Jesus wiederum nur an das Verhalten der Jünger untereinander und zu den Menschen ihrer Umgebung. „Das Völkerleben liegt völlig außer-

⁴¹ Ebd. 211 f.

⁴² Ebd. 212.

halb seines Gesichtskreises.“⁴³ Freilich kennt Jesus den Krieg und weiß ihn sehr realistisch zu schildern (Lk 14, 31 f.), aber damit spricht er nicht eine Billigung des Krieges aus; er nimmt ihn einfach als Tatsache, er verwertet ihn in einem Gleichnis, ohne für oder gegen ihn Stellung zu nehmen; „auch zu dem Krieg verhält sich Jesus und speziell die Bergpredigt neutral“⁴⁴. Traub lehnt es darum auch ab, sich in den Fragen des Staats- und Völkerlebens von dem Geist der Bergpredigt bestimmen zu lassen. „Als Bismarck“, sagt er, „1864, 1866, 1870 die Kriege herbeiführte, ohne die es kein Deutsches Reich gegeben hätte, hätten damals wirklich die Christen in Deutschland wünschen müssen, Bismarck hätte sich von den Grundsätzen der Bergpredigt leiten lassen und jene Kriege vermieden? Der Appell an den ‚Geist‘ der Bergpredigt will doch nicht verfangen. Es wird dabei sein Bewenden haben: die Bergpredigt verhält sich zum Krieg neutral, wie sie sich zum Recht und zum nationalen Staat neutral verhält.“⁴⁵

Anders liegt nach Traub die Sache hinsichtlich der Frage des Geldes, des Kapitals und des modernen Wirtschaftsbetriebes. Das Kapital sieht er durch Mt 6, 19 und 6, 25 verboten. Und doch muß er gestehen, daß es heute keinen Jünger Jesu gibt, der diese Gebote befolgt. „Jeder sorgt für den andern Morgen. Jeder ‚sammelt Schätze‘, sofern er, um nur das Mindeste zu sagen, für wirkliche und mögliche Bedürfnisse der Zukunft vorsorgt. Und wenn man erst auf den Wirtschaftsbetrieb im großen sieht, so ist klar: der ganze kapitalistische Arbeitsbetrieb ist ein ‚Schätzesammeln‘.“⁴⁶ Es erhebt sich darum hier die Frage: „Wie stellt sich die christliche Ethik zu dieser Tatsache? Muß sie im Gehorsam gegen die Bergpredigt das ganze moderne Wirtschaftsleben verurteilen? Oder wird sie urteilen, daß der Hausvater, der Geschäftsmann, der Beamte, der Fabrikant, der Bankier mit gutem, christlichem Gewissen ‚Schätze sammeln‘ darf und soll? Wird diese letztere Frage bejaht, so ergibt sich nicht bloß, daß die christliche Ethik vertritt, was die Bergpredigt nicht vertritt, wie im Fall des Rechts und des nationalen Staats, sondern daß sie vertritt, was die Bergpredigt verbietet. Ich glaube“, sagt Traub, „daß christliche Ethik in der Tat solche Haltung einnehmen kann und muß. Sie kann sich nicht durch einzelne Worte Jesu gebunden fühlen, sondern nur durch seine Gesinnung, aus der unter veränderter Zeitlage das Entgegengesetzte von dem folgen kann, was Jesus in seiner Zeitlage gefolgert hat.“⁴⁷

⁴³ Ebd. 213.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd. 214.

⁴⁶ Ebd. 214 f.

⁴⁷ Ebd. 215.

Traub glaubt allerdings hier zwei einschränkende Bemerkungen anschließen zu müssen: zunächst, daß Jesus das Eigentumsrecht nicht verneint und die Geltung der Eigentumsordnung voraussetzt, und dann, daß zum Kern seiner Verkündigung die Liebe zum Nächsten gehört, die ernsteste und tatkräftigste soziale Botschaft. „Und doch ist das Evangelium kein soziales Programm und Jesus kein sozialer Reformator. Damit hätte er die Reinheit des Evangeliums getrübt und es in den Streit der irdischen Verhältnisse hineingezogen. Erbschlichter wollte er nicht sein. Lk 12, 14. Auf hundert Fragen wirtschaftlicher Art hätte er eine ebenso ablehnende Antwort gegeben, wie er die Zumutung, einen Erbschaftsstreit zu schlichten, abgelehnt hat.“⁴⁸

Noch ein letztes Lebensgebiet berührt Traub zum Schluß, um die Antwort auf die Frage zu klären, ob die Bergpredigt die Grundlage einer christlichen Ethik sein könne, nämlich die Kultur. Er denkt hier vor allem an Wissenschaft und Kunst. Wie steht also die Bergpredigt zu ihnen? Traub antwortet: „Man kann nicht sagen: sie ist kulturverneinend; aber sie ist auch nicht kulturbejahend. Die Kultur liegt außerhalb ihres Gesichtskreises. Und wir dürfen dankbar feststellen“, sagt er, „daß dem so ist. Hätte Jesus auch die Kulturarbeit in sein Evangelium aufgenommen, so wären die Folgen nur gewesen, daß das Evangelium sich mit der Kultur seiner Zeit vermischt hätte und dann vielleicht auch mit dieser Kultur untergegangen wäre. So aber besteht es jetzt noch und ist an keine Kultur-epoche gebunden, weder die antike, noch die moderne. Aber neben diesen beiden — Kulturverneinung und Kulturbejahung — gibt es noch ein Drittes: wertende Stellung zur Kultur, Kulturkritik; und eine solche müßte die Bergpredigt einnehmen, wenn sie die Grundlage der christlichen Ethik bilden sollte. Der Christ von heute muß wissen, ob er mit gutem christlichem Gewissen an den Kulturaufgaben teilnehmen darf oder ob er um des Evangeliums willen verpflichtet ist, diesen Aufgaben zu entsagen. Darauf muß die christliche Ethik eine Antwort geben. In der Bergpredigt findet sie diese nicht. . . . Die Begrenztheit der Bergpredigt ist damit gegeben. Sie kann deshalb nicht die Grundlage der christlichen Ethik sein.“⁴⁹

Damit will nun freilich Traub nicht das letzte Wort über die Bergpredigt gesprochen haben. „Hinter der Bergpredigt des Matthäus und Lukas“, sagte er, „und hinter der Bergpredigt Jesu steht Jesus selbst, seine Person, und diese Person ist, was die einzelnen Worte

⁴⁸ Ebd. 215.⁴⁹ Ebd. 216.

nicht sein können, die Grundlage der christlichen Ethik. Denn sie ist die Grundlage des christlichen Glaubens, auf dem das christliche Ethos ruht. Und das ist sie, weil sie die Offenbarung Gottes ist. Jesus stellt uns durch sein unbedingtes Gottesverhältnis vor die Vertrauensfrage, ob wir es wagen wollen, diesen Anspruch zu bejahen und dem in ihm offenbaren Gott zu vertrauen. Wer es wagt, dem wird Jesus zur Offenbarung, die seinen Gottesglauben trägt. Auch in der Bergpredigt steht Jesu Person im Hintergrund. In der Bergpredigt des Matthäus steht das Vaterunser. Gott ist Vater. Er ist der Vater Jesu und er ist unser Vater. Und er ist der Vater im Himmel. Er ist die Liebe, und er ist die Macht. Diese Bedeutung der Person Jesu als der persönlichen Offenbarung Gottes ist es dann, die über die Schranken der Bergpredigt hinausgreift. Sie ermöglicht es, auch in den Ordnungen des Weltlebens, die in der Bergpredigt keine Stelle haben, ‚Schöpfungsordnungen‘ Gottes zu erkennen.“⁵⁰

Aber was sind Schöpfungsordnungen? Wann hat der Christ das Recht, von Schöpfungsordnungen zu reden und sich durch sie gebunden zu halten? „Ein Doppeltes“, sagt Traub, „muß gegeben sein: einerseits die natürliche Bindung von Mensch zu Mensch in Familie und Volk zugleich mit der sittlichen Bejahung dieser Bindungen im Gewissen, andererseits die Offenbarung des Schöpfers im biblischen Zeugnis von Christus. Wo das beides zusammentrifft, darf von göttlichen Schöpfungsordnungen geredet werden.“⁵¹ Es gehört also nach Traub zur Konstatierung einer Schöpfungsordnung einmal das Gewissensurteil, daß die moralischen Ordnungen Gottesordnungen sind, und dann das Glaubensurteil, daß ich durch Christus, also aus der Offenbarung weiß, daß Gott Schöpfergott ist.

Traub versucht das an einem Beispiel deutlich zu machen. Das Gewissensurteil sagt ihm, daß das Volk, dem wir als Glieder angehören, der höchste irdische Wert ist, den wir kennen, und als glaubende Christen, sagt er, „können wir nicht anders, als diesen Wert im Schöpferwillen verwurzelt zu denken“⁵². Es wird hier freilich nicht deutlich, wie Traub sich das Zustandekommen dieses Glaubensurteils in Christus vorstellt, höchstens insofern, als nach ihm Gott durch die Offenbarung in Christus als Schöpfergott bezeugt wird. „Wie im einzelnen das nationale Leben zu gestalten ist, läßt sich nicht unmittelbar aus dem Gottesglauben ableiten. Aber daß das nationale Ethos als Ganzes im christlichen Ethos seine tiefste

⁵⁰ Ebd. 216 f.

⁵¹ Ebd. 217.

⁵² Ebd.

Wurzel hat, ist mit dem Zusammensein beider gegeben. Freilich — das darf nie vergessen werden — nicht bloß seine tiefste Wurzel, sondern auch seine unaufhebbare Schranke. Das Nationale darf dem Christlichen nicht übergeordnet werden. Die ‚Artgemäßheit‘ darf nicht zum Maßstab gemacht werden, dem das Evangelium sich zu unterwerfen hat. Die nationale Leidenschaft darf nicht das religiöse Leben ersticken oder in sich aufzehren.“ Es muß nach Traub grundsätzlich gelten: „der Glaube ist von absoluter Bedeutung und dem Nationalen übergeordnet. Aber eben als absoluter und übergeordneter bejaht er das nationale Leben als göttliche Gegebenheit, an die er um Gottes willen gebunden ist.“⁵³

Für Traub kommt also die Ethik der Bergpredigt als Gesinnungsethik in Betracht, und zwar als eine solche, die nicht die Grundlage der gesamten christlichen Ethik zu sein vermag. Diese christliche Ethik sucht er sich aber dadurch zu sichern, daß er über die Bergpredigt zum Bergprediger vordringt und ihn als die Offenbarung Gottes als des Schöpfergottes so umfängt, daß in ihm auch die Schöpfungsordnungen als Gottesordnungen erkannt und bejaht werden, und dies so, daß diese Erkenntnis und Bejahung oder mit andern Worten der Glaube in Christus Wurzel und Schranke für die Stellung ist, die der Christ in den Schöpfungsordnungen einnimmt⁵⁴.

Mit außerordentlicher Feinheit und Tiefe wird die gesinnungsethische Auffassung der Bergpredigt von Heinrich Weinel vertreten. Weinel gesteht: „Die Bergpredigt ist eine fast ununterbrochene Kette von Geboten und Verboten. Darum ist es begreiflich, daß man seit alten Tagen das Christentum und gerade Jesu Botschaft als ein neues Gesetz aufgefaßt hat, das sich nur durch Weglassung des Äußerlichen, Zeremoniellen, und durch einige Steigerungen und Verschärfungen, vielleicht auch durch ein oder das andere neue Gebot, wie etwa das der Feindesliebe, vom alten jüdischen Gesetz unterscheidet. Ja seit alten Zeiten hat jüdische Gegnerschaft und neuerdings ihr folgend die Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu nachzuweisen versucht, daß das in der Bergpredigt enthaltene Gesetz nicht einmal neu sei. Sie sei gar nichts Ursprüngliches, sondern ein aus den fünf Büchern des Moses, aus Propheten und jüdischen Weisheitsprüchen, aus den ‚Sprüchen der Väter‘ und andern Büchern des Talmud er-

⁵³ Ebd. 217 f.

⁵⁴ Ähnlich Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* (Tübingen 1932) 120 134 211 245 419 f. 451. Ebenso Joh. Schneider (vgl. unten S. 58 ff.).

rafftes Sammelsurium, das nicht ein einzelner, sondern eine ganze Gesellschaft von jüdisch-stoischen Sozialisten geschaffen habe.“⁵⁵

„Gegen solche Aufstellungen“, sagt Weinel, „sträubt sich jedes Gefühl für Stil. Wer in den glühenden Worten der Bergpredigt den großen Schwung nicht fühlt, wer hier die Kraft eines einheitlichen Lebens nicht spürt, mit dem ist nicht zu streiten. Man streitet nicht mit Farbenblinden über die Schönheit eines Bildes. Jeder, der mit dem Gefühl für Einheit und Eigenart eines Menschen die Bergpredigt liest, sieht klar, daß wir hier nicht zusammengeraffte Einzelheiten vor uns haben, nicht ein Gesetz wie das alte Gesetz, in dem sich Sitte und Unsitte, Glaube und Aberglaube von Jahrhunderten als heiliges Gebot Gottes niedergeschlagen hat, sondern ein Ganzes, ein neues Wesen und Handeln, ein eigenartiges neues Menschentum, ein Ideal.

„Aus diesem einen tiefen Grunde quellen alle Gebote. Sie brechen aus dem begeisterten Herzen hervor und aus der Entrüstung über die klägliche Gemeinheit der Menschen, über ihren Neid und Haß, über ihre Sorge und ihr Begehren. So strömen sie machtvoll und hinreißend, auch wo sie sich mit der ererbten Autorität auseinandersetzen. . . . Alle Worte Jesu in der Bergpredigt atmen diesen hochgemuten, seiner selbst sicheren Geist, der sich zutraut zu befehlen, weil er ein Ganzer und ein Starker ist. Und so ist auch, was hier gefordert wird, ein Ganzes und ein Starkes. Was da über Totschlag und Ehebruch, über Ehescheidung und Schwören, über Wiedervergeltung und Stellung zum Feind gesagt wird, das will nicht die Erfüllung nur von fünf oder sechs ‚neuen Geboten‘, sondern eine neue Gesinnung, ein neues Herz. Das Verbot des Mordes verschärft Jesus bis zum Verbot des Zornes, das Verbot des Ehebruchs bis zum Verbot der Begierde, das Verbot leichtfertiger und gegen die Frau nachteiliger Ehescheidung bis zum Verbot der Scheidung überhaupt (d. h. aber zum Verlangen der stärksten Selbstüberwindung, die es gibt), das Verbot des Meineids bis zum Verbot des Schwurs. Das Gebot der Vergeltung wird beseitigt, Rache und Rechtsuchen wird abgelehnt, an die Stelle eines ehrlichen Feindeshasses wird eine vollkommene Feindesliebe in Gesinnung, Wort und Tat gesetzt. Und wie hier auch in der Form jene Verbote des alten Gesetzes nicht nur verschärft, sondern beseitigt werden, so klingt auch aus jenen anscheinend bloß verschärften Verboten ein neues Menschentum heraus: ein Menschentum der Liebe, der Vergebung und Ver-

⁵⁵ Die Bergpredigt (Leipzig-Berlin 1920) 42 f.

söhnlichkeit, der Reinheit im geschlechtlichen Leben, der zarten und aufopferungsvollen Rücksicht gegen die Frau, der vollen Wahrhaftigkeit: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein! Ein neues Menschentum, gütig und rein durch und durch: Macht den Baum gut, so werden seine Früchte gut sein! Man liest nicht Trauben von den Dornen und Disteln von den Feigen! Ein ganzes, neues, starkes Menschentum der Liebe und der Reinheit, das ist es, was verlangt wird, nein, nicht eigentlich verlangt und geboten, sondern in Stolz und hohen Gedanken vor uns aufgerichtet wird.

„Und so geht es nun weiter: Almosen, Beten und Fasten, die frommen Werke des Judentums — ja, tut sie; aber ganz von innen heraus, nur ‚um Gottes Lohn‘, nicht mit ehrlüsterem Auge der Menschen Gunst und Bewunderung suchend, wie die Heuchler! 6, 1—18. Und was der Menschen große Sorge ist und große Liebe: die Schätze, die Motten und Rost fressen, und ihr ewiges: Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? — andere Schätze sollen eure Seelen füllen, ewige, himmlische! Denn ums Herz geht's; und wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz. Andere Sorgen müßt ihr haben, größere! Ist nicht der Leib mehr denn die Kleidung und das Leben mehr denn die Nahrung? — Das ganze Herz gilt es: ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Entweder — oder! Und wieder das scheele Auge, der Neid: wie gemein macht er den Menschen, wie ganz dunkel! Immer geht's auf die Ganzheit des inneren Lebens, auf Freiheit und Stolz, auf ewige Güter, auf die große Sorge um die Seele und um das Herz. Trachtet am ersten nach dem Gottesreich; das andere wird euch hinzugetan werden!

„Genau so im Schlußteil. Da leuchtet das Wort vom Richten am meisten heraus; das lachende Bild von dem kleinlichen Splitterrichter, der den Balken nicht sieht im eigenen Auge und dem Bruder den Splitter herausziehen möchte. Und wie wird dann alles in das eine große Wort gefaßt: Was ihr wollt, das euch die Leute tun, das tut ihnen! Wer kann's im einzelnen beschreiben und gebieten, was wir dem Bruder tun sollen — aber fühlen kann man, was nottut, abgemessen an den eigenen Wünschen des Herzens, erlauschen an allem, was uns erfreut und heiligt. Und wie das Bild vom Baum und den Früchten das Ganze malt, das letzte Geheimnis von dem, was Güte heißt; nicht das Tun zuerst, sondern das Sein, nicht das Werk allein, sondern das Wesen, so schildern es auch die Gleichnisse am Schluß: Es ist ein Lebensbau, ein Ganzes, das für die

Ewigkeit aufgerichtet wird: ein Charakter, eine Gesinnung, ein Herz, ein Ideal.

„Nur wer diesen großen Schwung der Bergpredigt“, sagt Weinel, „gefühl und aus den glühenden Worten empfunden hat, der hat die Bergpredigt verstanden. Nicht neue Gebote an Stelle von alten, sondern Leben und Freude, Kraft und Ganzheit aus dem Innersten, aus dem Tiefsten des Menschen heraus. Das ist ihr Wille.

„Darum ist die Bergpredigt auch dort Frohbotschaft, wo sie nicht Glaube ist, sondern wo sie Gesetz zu sein scheint. Denn der Mensch fühlt sich durch das Ideal heilig gehoben und aufgerufen zum Schaffen. Ist schon in jedem Sinn das Schaffen des Menschen Glück, so ist dieses Aufgerufensein zum Höchsten, zum Schaffen des neuen heiligen Lebens das höchste Glück, die stolzeste Freude, die der Mensch erleben kann. Überall, wo dem Menschen ein Ganzes, Großes, Neues an Lebensgehalt aufgeht, ein Ideal in seine Seele fällt, da wird solche heilige Freude geboren, einerlei, was für ein Ideal es ist, das ihn lockt und ruft.“⁵⁶

Weinel liegt es daran, zu zeigen, daß es sich in der Bergpredigt um einen solchen Aufruf des Ideals an die tiefsten Kräfte der Seele handelt. „Nur das erklärt den ewigen Zauber, den die Bergpredigt ausübt und der auch von ihren schärfsten Gegnern, sofern sie nur überhaupt Verständnis hatten für das Ideal und für das Leben, immer bezeugt worden ist.“⁵⁷ Und welches ist dieses Ideal?

„Dieses Ideal“, sagt Weinel, „ist für Jesus der ganze Gotteswille, das ein und alles. Gewiß kennt Jesus mit seinem Volk auch noch gottesdienstliches Handeln, das nicht sittlich ist: das Opfer hat er deutlich nicht ‚aufgelöst‘, sondern beibehalten. Aber er hat nicht zu opfern, recht zu opfern befohlen, sondern nur das eine gesagt, daß keiner mit seinem Opfer wagen soll vor Gottes Angesicht zu treten, wenn er sich nicht mit seinem Bruder zuvor versöhnt hat, wie keiner beten darf: ‚Vergib uns unsere Schuld‘, er könne denn aus wahrhaftigem Herzen hinzufügen: ‚wie auch wir vergeben unsern Schuldigern‘. Diese Versöhnung mit dem Bruder ist so wichtig, daß vor ihr das Opfer noch im letzten Augenblick zurückgestellt werden muß: Laß deine Gabe dort, vor dem Altar, und gehe hin und versöhne dich! Jesus ist nicht der Reformator seines von den Vätern ererbten Gottesdienstes gewesen, das haben Kleinere aus seinem Geiste heraus nachher von selbst besorgt, sondern ihm lag auch beim Opfer nur alles an der rechten Stellung zu Gott und dem Bruder. Denn ihm lag alles an der Innerlichkeit.

⁵⁶ Ebd. 44 f.

⁵⁷ Ebd. 45.

„Und an der Tat. Jesus wünscht kein Bekenntnis des Wortes, und wo ihm solches entgegengebracht wird, da hält er den Herr-Herr-Sagern vor: Aber ihr tut nicht, was ich euch sage. Das Sittliche ist das ein und alles. Das fromme Wort macht's nicht, so wenig wie das Opfer.“⁵⁸

Weinel stellt sich nun die Frage, welches der Inhalt des neuen Menschentums ist, das Jesus in der Bergpredigt verkündigt. Und er gibt die Antwort: Reinheit und Liebe.

„Die Reinheit“, sagt er, „tritt in der Bergpredigt weit stärker hervor als die Liebe. Daher zu allen Zeiten bemerkt worden ist, daß die Forderung Jesu hier ganz besonders streng erscheint. Diese Strenge ist aber nichts als die stolze Haltung des reinen Menschen, der sich durch nichts aus seiner Klarheit und Würde werfen läßt. Selbst wo Jesus vom Vergeben erlittener Beleidigungen und Schädigungen spricht, wendet er sich nicht an die Liebe, sondern nur an die Reinheit. Frei soll ein Jünger sein von Rachsucht und Rechtsverlangen. . . . Frei davon, ganz stark und rein, sich Unrecht gefallen lassen und ertragen können, Kränkungen der Ehre und des Eigentums, Mißbrauch unserer Kraft und unseres Vermögens nicht mit dem Schrei nach Rache, sondern mit der großen Stille und Festigkeit des Menschen, der alles tragen kann, beantworten! Ja noch mehr tun: sich hingeben, sich opfern. Und so will es Jesus auch sonst: Nicht nur den Mord, sondern schon den Zorn und das gemeine Schimpfwort verbietet er. Der Mensch darf sich nicht gehen lassen. Rein soll er sein in geschlossener Kraft.“ Rein sein Auge und nicht schieel sehen, wenn der andere mehr hat. Rein sein Auge mit Rücksicht auf die Frau, rein in diesen Dingen, so schwer und doch so wichtig, so selig, so fein und so stark. Rein sein Wort: das Ja ein Ja und das Nein ein Nein. „Ein Herz und ein Mund ohne Zweideutigkeit und ohne Lüge. So legt sich die eine Seite des Ideals, die Reinheit als die stärkste innere Kraft, die große Gehaltenheit des Menschen nach allen Seiten auseinander. Und wie die Einleitung steht über alldem in den Seligpreisungen geschrieben: Selig sind die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!“⁵⁹

„Liebe ist das Zweite: die Art, wie der neue Mensch aus sich heraustritt, die Ergänzung zu dem, was er tut, um seine Seele rein zu halten. Ist nur wenig in der Bergpredigt von ihr die Rede, so wird doch das Höchste von ihr gesagt. Daß man liebt, die uns lieben; ist selbstverständlich — aber das tun auch die ‚Zöllner‘. Daß wir

⁵⁸ Ebd. 46.

⁵⁹ Ebd. 46 f.

unsere ‚Brüder‘ grüßen, das ist auch ‚der Heiden‘ Sitte. Gutes tun denen, die ihnen Gutes taten, das können auch die ‚Sünder‘, oder wie die Form des Wortes in Jesu Mund gelautet haben mag, mit dem er die Liebe in all ihren sonstigen menschlichen und gewiß nicht kleinen und selbstverständlichen Beziehungen anscheinend herabsetzt, in Wirklichkeit als etwas Selbstverständliches und darum Notwendiges darstellt. Aber weit über das alles schwingt sich bei ihm die Liebe empor: bis zur Liebe gegen den Feind. Zu allen Zeiten ist dies Wort von der Feindesliebe der Gegenstand der Bewunderung — und der Bekämpfung gewesen. Jesus war sich wohl bewußt, was er sagte. Denn er sprach gerade im Zusammenhang damit aus, daß auch Gottes Wesen und Vollkommenheit seine Feindesliebe sei. Sie ist das Letzte, was über Gott und Mensch zu sagen ist.“⁶⁰

Liebe versteht Jesus aber nicht nur als Mitleid — auch das; nicht nur als Barmherzigkeit — auch das: Selig sind die Barmherzigen; seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist; und sie zerlegt sich nach ihm nicht nur in das Liebeswort: Segnet, die euch fluchen, und in die Liebestat, auch in die Liebestat der Vergebung und der Versöhnung. „Das alles ist die Art, wie die Liebe sich darstellt und auslebt . . . Aber sie selber liegt wieder über all das hinaus im Herzen, in den schaffenden Tiefen der Seele selber, die Liebe als das ganz Starke, nicht als schwächliche Gutmütigkeit und armes Mitleid, das wissend macht, sondern Liebe — so stark, wie jener Spruch von Gott und dem Mammon sie voraussetzt: entweder hassen und verachten oder anhängen und lieben. Also Liebe, deren Gegenteil Haß und Verachtung, Liebe, die Selbsthingabe, Freude am Menschen und Vertrauen auf ihn ist.“ Liebe, die Größe ist wie auch die Reinheit, die Jesus fordert. „Durch die ganze Bergpredigt flammt die Entschiedenheit, die nichts anderes kennt als das Entweder—Oder, mit dem Gott und der Mammon einander gegenübergestellt werden.“⁶¹

Ebenso wichtig wie der Inhalt der Bergpredigt ist nach Weinel die Begründung, die Jesus ihm gibt. Sie kennt keine logischen Deduktionen, kein psychologisches Verständlichmachen, keine utilitaristischen Erwägungen. „Eigentlich nirgends leitet er aus irgend einem letzten ‚Prinzip‘ seine sittliche Forderung ab, noch legt er sie auch nur so weit logisch geordnet dar, wie es im vorstehenden versucht ist. Sondern was das Herz voll ist, des geht auch ihm der Mund über, und die ganze Kraft seiner Seele rauscht auf den Hörer hernieder, um ihn fortzureißen zur sittlichen Tat. Nur wer diesen tiefsten Willen

⁶⁰ Ebd. 47.

⁶¹ Ebd. 48.

seiner Seele aus seinen Sprüchen herausempfunden hat und die fort-reißende Gewalt dieser Seele an der eigenen erfahren hat, versteht ihn darum im Innersten. Nimmt man seine Worte rein logisch und äußerlich, so mißversteht man ihn völlig.“⁶²

Die Begründung, die Jesus seinen Forderungen gibt, ist nach Weinel durchaus religiös. „Bei seinem Glauben faßt Jesus den Menschen, wenn er auf seinen Willen wirken will.“⁶³ Und Quelle und Ziel, aus denen alles Denken und Wollen Jesu, all sein Lehren und Wirken fließt und dem es alles dienen will, ist das Reich, das König-tum Gottes, die neue Welt, die zugleich ein Gericht über die gegen-wärtige und eine Verheißung ist. „In dieser neuen Welt ist das ‚Leben‘, das ewige Leben; aber sie ist dennoch keine Jenseitigkeit, deren Merkmale alle aus einer Verneinung unserer Welt gewonnen wären, keine rein geistige Welt, wie sie griechischer, philosophischer und mystischer Jenseitsglaube, je länger, je feiner, auch in das Christentum eintrug. Jesus hofft kindlicher und menschlicher, aber darum auch für unsere Welt. Sie soll sich wandeln und wir mit ihr. Man geht in sie als ein Armer und wird reich, als Hungernder und wird satt, und Gott wird abwischen alle Tränen von den müde-geweinten Augen.“⁶⁴

„Daß dies Reich Gottes ‚komme‘, das ist das Wichtige, daß man hineintrachte aus aller Kraft, daß man darum bete und daran glaube, auch wenn es jetzt noch so klein ist wie ein Senfkorn. Es wird ins Ungeheure wachsen und die ganze Welt überschatten. Man braucht auch nicht ängstlich zu sein, ob es wächst: es kommt von selbst, wie die Erde von selbst das Gras bringt, den Halm und die schweren Ähren. Gottes wunderbares Tun und Wirken ist's, auch wo Menschen versagen und verzagen. Er wird seinen Willen durchsetzen und ‚König‘ werden über Natur und Geschichte, über Krankheit und Schuld, über Zeit und Ewigkeit. Das ist Jesu Hoffnung.“⁶⁵

Weinel sieht also in der Bergpredigt ein gewaltiges Ideal, das Jesus vor uns aufgerichtet hat, und ein Ideal, das sich im Menschen verwirklicht in dem Maße, wie die Kraft und Größe der Seele Jesu den Menschen erfaßt und spannt und zu einem Schaffen und Lieben treibt, das an dem Schaffen und Lieben des Vaters teilhat, und darum auch an seiner Seligkeit, trotz Not und Leid der Erde, trotz Miß-erfolg und Niederlage. „So ist es wirklich wahr“, sagt er, „und im tiefsten Grunde erfahren, daß jener Geist, den uns die Ordnung der Welt ahnen läßt, daß jene Weltseele, die aus allem Lebenden atmet,

⁶² Ebd. 49.⁶³ Ebd.⁶⁴ Ebd. 62.⁶⁵ Ebd. 62 f.

das, was die Welt im Innersten zusammenhält, schaffender, sittlicher Wille ist. Er hat uns hineingeworfen in das Leben, in seinen Drang und seine Not, daß wir uns jeden Augenblick entscheiden und wollend schaffen müssen als seine Mitarbeiter. Er hat es so eingerichtet, daß, wer der Gemeinschaft dient, aus der er stammt, auch seiner eigenen Seele tiefsten Sinn und letztes Glück schafft.“⁶⁶

Noch einen Vertreter der gesinnungsethischen Deutung der Bergpredigt wollen wir erwähnen, Johannes Schneider. Schneider stellt sich die Frage nach dem Sinn der Bergpredigt und gibt die Antwort: „Die Bergpredigt kann nur dann verstanden werden, wenn man sie im Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Botschaft Jesu sieht.“⁶⁷ Darauf weist nach ihm schon das ganz äußere Merkmal hin, daß Jesus der eigentlichen Belehrung die Seligpreisungen voranstellt, in denen den Menschen, die ihrer inneren und äußeren Situation nach berufen sind, das Reich Gottes zugesichert wird. „Wenn die Dinge so liegen“, sagt er, „dann müssen wir, ehe wir im einzelnen den Sinn der Bergpredigt klären, kurz die Grundgedanken der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes skizzieren.“⁶⁸ Er tut das dann in thesenartigen Sätzen, die folgendermaßen lauten:

„1. Das Reich Gottes ist eine jenseitige und eine eschatologische Größe. Es ist jetzt noch verborgen in der himmlischen Welt, aber sein Erscheinen steht nahe bevor. Gott selbst führt zu der von ihm bestimmten Zeit den Hereinbruch seines Reiches herbei. 2. Das Reich Gottes bringt, wenn es in die Erscheinung tritt, eine völlig neue Ordnung aller Dinge. In ihm wird die Welt der Herrschaft Gottes unterstellt. Mit dem Kommen des Reiches Gottes erreicht die Weltzeit, die den Mächten dieser Welt unterstellt ist, ihr Ende. Gott schafft dadurch, daß er seine Herrschaft unumschränkt aufrichtet, eine neue Welt. 3. Das Reich Gottes ist schon jetzt an einem Punkt der Geschichte sichtbare Wirklichkeit: in Jesus. Jesus ist als der Messias der Repräsentant eines neuen, ganz andern Seins. 4. Die Aufgabe Jesu besteht darin, die Wirklichkeit des Reiches Gottes durch Wort und Tat zu bezeugen. Da er der einzig wahre Vertreter des Reiches Gottes auf der Erde mitten in dieser dem Verderben preisgegebenen Weltzeit ist, muß sein Zeugnis notwendig auch ein Zeugnis von sich selbst sein. Denn an ihm wird das Wesen des Reiches Gottes sichtbar dargestellt. Jesu Aufgabe besteht weiter

⁶⁶ Ebd. 115.

⁶⁷ Der Sinn der Bergpredigt von der Grundordnung christlichen Lebens (Berlin o. J.) 19 f.

⁶⁸ Ebd. 20.

darin, Menschen für dies Reich zu gewinnen. Der Ruf, den er ergehen läßt, ist ein Ruf zur Buße. Nur die Sinnesänderung, die völlige Umstellung der ganzen Existenz, die durch die Vergebung der Sünden zustande kommt, die ganze Hingabe an Gott — alles dies dargestellt in dem eschatologischen Heilsereignis: der Taufe — bilden die Zurüstung für die Teilnahme an dem Reich, wenn es in seiner Größe, Macht und Herrlichkeit erscheint. 5. Die Buße führt zum Anschluß an Jesus. Die Menschen, die an die Botschaft von dem Reiche glauben, haben sich nicht an eine Idee zu halten, sondern an den, der auf Erden das Reich Gottes verkörpert. Von den Menschen, die an das Evangelium von dem Reiche Gottes glauben und sich in solchem Glauben an Jesus anschließen, wird Jesus als der Messias erkannt und bekannt. Wer an das Evangelium von dem Reiche glaubt, folgt Jesus nach. 6. So sammelt sich um Jesus, durch sein messianisches Wort und sein messianisches Handeln gewonnen, die Schar der Jünger als die Gemeinde der Erwählten und für das Endheil bestimmten Menschen. Diese Menschen sind schon jetzt dem Reiche Gottes zugehörig, weil sie von Jesus gerufen sind und den Ruf gläubig vernommen haben. Sie werden in das Reich Gottes eingehen, wenn es kommt. Mit dem Kommen des Reiches Gottes wird ihre innere, jetzt also noch verborgene Zugehörigkeit zu dem Reiche Gottes äußerlich sichtbar, offenbar werden. Die Entscheidung, die sie für den Messias Jesus getroffen haben, wird dann von Gott bestätigt.“⁶⁹

Nach Schneider liegt somit zwischen dem Anbruch des Reiches Gottes und der Gegenwart, also der Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes, eine Zwischenzeit. Die Frage, auf die alles ankommt, ist darum nach ihm die: Wie sollen die Jünger Jesu in dieser Zwischenzeit leben? Sie gehören ja schon der neuen Seinsordnung des Reiches Gottes an, sie sind darum bereits jetzt an diese Seinsordnung gebunden. Wie sollen sie also leben? Das ist nach Schneider die Frage, auf die die Bergpredigt die Antwort gibt. „Die Grundfrage“, sagt er, „um die es bei der Bergpredigt geht, ist somit die nach der ethischen Lebenspraxis der Jünger Jesu in der Zeit zwischen der Verkündigung des Reiches Gottes und dem Anbruch des Reiches Gottes.“⁷⁰

Schneider leitet zunächst aus dieser grundsätzlichen Feststellung folgende Folgerungen ab: 1. Die Bergpredigt ist Jüngerlehre. Sie ist nach ihm nur an die Jünger gerichtet. 2. Jesus redet als der neue

⁶⁹ Ebd. 20 ff.

⁷⁰ Ebd. 23.

Gesetzeslehrer; er verpflichtet alle die, die dem Reiche Gottes innerlich zugehören und sich der Autorität des Messias Jesus unterworfen wissen. „In der Bergpredigt“, sagt Schneider, „wird das ethische Handeln als Gottesdienst verstanden. Jesus fragt immer und überall nach dem reinen, klaren und offenbaren Gotteswillen. Das Handeln der Jünger Jesu und der reine ursprüngliche Gotteswille werden in Beziehung zueinander gebracht. . . . Jesu Wort: ‚Ich aber sage euch‘, ist das Gericht über eine ganze große geschichtliche und theologische Entwicklung. Die Grundhaltung Jesu führt mit innerer Konsequenz zur Auseinandersetzung und zum Kampf mit der pharisäisch-rabbinischen Gesetzespraxis und überhaupt mit der ganzen Frömmigkeitsübung des Judentums. . . . Bei alledem hebt Jesus das Gesetz nicht auf. Das Gesetz als solches bleibt ihm Gottes Gebot und Ordnung. Der Dekalog behält auch für die Jünger Jesu seine verpflichtende Kraft, ja er wird, da er in seinem letzten, tiefsten Anspruch erfaßt wird, zu einer stärker verpflichtenden Macht als je zuvor. Das ist die unüberbietbare Leistung Jesu, daß er nicht als neuer Gesetzgeber auftritt, sondern als der rechte, einzig wahre Gesetzesausleger. . . . Jesus ist der Erneuerer des göttlichen Gesetzes, . . . der rechte Interpret des Gesetzes nicht kraft Gelehrsamkeit, sondern kraft göttlicher Vollmacht.“ 3. Die Bergpredigt ist von Jesus nach Schneider ganz ernst gemeint; er hat in ihr von den Jüngern beides gefordert, die innere Haltung und die Praxis, die sich folgerichtig und notwendig aus dieser Haltung ergibt. 4. Die Bergpredigt hat es darum nicht mehr mit den Voraussetzungen des Jüngerseins zu tun, sondern mit dem, was aus der Tatsache des Jüngerseins folgt. Ihr Hauptbegriff, die bessere Gerechtigkeit, ist das praktische Verhalten, das Gott recht ist, auf dem Gottes Wohlgefallen ruht. 5. Sie zeigt mit alledem den neuen, durch Geist, Wesen und Ordnung des Reiches Gottes bestimmten Menschentyp. „Es ist der Reich-Gottes-Mensch“, sagt Schneider, „dessen Ziel die ethische Vollkommenheit ist. Diese ethische Vollkommenheit, das ist bezeichnend für die ganze Art der Belehrung, die Jesus gibt, ist nicht eine allgemeine ethische Idee, überhaupt kein Ideal, das dem Bereich des Irdisch-Sichtbaren entnommen ist, sondern Gott selbst. . . . Der Mensch wird vollkommen nur im Gehorsam gegen die ganze Forderung Gottes, die den ganzen Menschen umfaßt.“⁷¹

„Jesus hat“, sagt Schneider, „an überaus eindrucksvollen Beispielen gezeigt, wie der Reich-Gottes-Mensch im Gegensatz zum

⁷¹ Ebd. 24 ff.

Gesetzesmenschen der alten Ordnung aussieht. Es ist der ganz und gar reine Mensch, der ganz und gar wahrhaftige Mensch, der ganz und gar treue Mensch. Für ihn gilt die Forderung der unbedingten Reinheit, der unbedingten Wahrhaftigkeit, der unbedingten Treue. . . . Das alles sind nicht Ideen, die er aus sich entwickelt. Vielmehr: an Gottes Wesen liest er ab, wie er in seinem Verhalten zu handeln hat. Der Jünger Jesu ist kein Fanatiker des Rechts, sondern ein Fanatiker der opferbereiten Liebe. Das ist seine Stärke. Das ist Reich-Gottes-Art, weil es Herrschaftsanspruch Gottes an die Jünger ist.“⁷² Das ist gewiß eine ungeheuer große und schwere Aufgabe. „Wir verstehen“, sagt Schneider, „gerade von der Bergpredigt her das Wort Jesu, daß nicht jeder geschickt zum Reiche Gottes ist. Jesus hat mit unerbittlicher Härte alle die zurückgewiesen, die nicht bereit waren, den Ernst der Forderungen des Reiches Gottes zu bejahen und sich ihnen unter Verzicht und Opfer zu unterwerfen. Der Reich-Gottes-Mensch ist Licht und Salz. Ihm ist eine eigene Kraft und Wirkungsmacht zu eigen. . . . Die ihm innewohnende Dynamis strömt von ihm aus und erfaßt die andern Menschen, die nicht dem Reiche Gottes angehören. So bilden die Reich-Gottes-Menschen mitten in dieser Welt Kraftzentren eigener Art. Das Reich Gottes ist denen, die es erfaßt hat, eine neue heilige Lebensenergie.“⁷³

6. Jesus hat in der Bergpredigt — hier setzt sich Schneider in Gegensatz gegen Weinel — neben das Gebiet der ethischen Lebenspraxis das des Kultus gestellt; er hat einen Kultus verlangt, der einzig und allein Gott die Ehre gibt. Er hat 7. auch keinen Zweifel darüber gelassen, daß der Reich-Gottes-Mensch, der von einer nach ganz andern Ordnungen lebenden Welt umgeben ist, stets in der Gefahr steht, mit dieser Welt in Konflikt und Widerspruch zu geraten. „Der Reich-Gottes-Mensch ist und bleibt, so fest er auch im Leben stehen mag und so treu er auch seine Aufgaben erfüllen mag, ein Fremdling in dieser Welt. Durch die Tatsache, daß er schon jetzt innerlich dem Reiche Gottes zugehört, kann er die Welt in ihrem So-sein, in ihrem ganz andersartigen Bestimmtheitsein nicht so freudig und ungebrochen bejahen, wie ein Mensch es vermag, der ganz und gar einzig und allein in dieser Welt verwurzelt ist. Darum erregt sein Handeln nur zu oft Befremden, das unter Umständen zu Haß und zu Verfolgung der Jünger Jesu führen kann.“⁷⁴

8. „Der Reich-Gottes-Mensch, so wie Jesus ihn uns vor Augen stellt, ist Ziel, aber nie ganz vollendete Wirklichkeit in dieser Weltzeit vor dem Herein-

⁷² Ebd. 29.

⁷³ Ebd. 30 f.

⁷⁴ Ebd. 33 f.

bruch des Reiches Gottes. Er bleibt oft genug hinter dem zurück, was er sein soll. . . . Es gilt hier der paradoxe Satz: Der Jünger Jesu ist den Mächten, die diese Welt beherrschen, entnommen, aber er steht doch noch mitten in dieser Welt und ist den Versuchungen und Anfechtungen, die von da her über ihn kommen, unterworfen. Sein Leben ist Gott geweiht und ist doch immer den Wirkungskräften satanisch-dämonischer Mächte ausgesetzt. Diese Spannung in dem Leben des Reich-Gottes-Menschen wäre unerträglich, wenn es nicht die Tatsache und Wirklichkeit der vergebenden Gnade Gottes gäbe.“⁷⁵ Darum hat Jesus gewußt, und darum die Bitte des Vaters, die er uns auf die Zunge gelegt: Vergib uns unsere Schuld; erlöse uns von dem Bösen. Diese Vergebungsgewißheit hebt nun freilich nicht, wie Schneider sagt, „den Ernst der Entscheidung auf. Es liegt vielmehr so: die Entscheidung ist radikal und vollkommen und kann nur so sein, aber die Durchführung der Entscheidung bleibt doch immer mit dem Makel der Fragwürdigkeit belastet“⁷⁶. Die Bitte um Vergebung der Schuld, um Erlösung von dem Bösen zeigt mit aller nur denkbaren Deutlichkeit, daß die Jünger Jesu hier auf Erden noch sehr fern von der letzten Vollendung und Vollkommenheit sind. Bei alledem bleibt: das Sein und das Handeln der Jünger Jesu stehen unter dem Grundgesetz und der Grundordnung des Reiches Gottes.

Schneider zieht daraus die Folgerung: Die Bergpredigt ist Jüngerlehre, aber keine ethische Ordnung für die Welt. „Nach der Anschauung Jesu“, sagt er, „ist die Welt, so wie sie jetzt in dieser Weltzeit ist, noch nicht der Herrschaft Gottes unterworfen. Gottes Herrschaftsmacht und Herrschaftswille tritt wohl hier und da in die Erscheinung, es gibt Menschen, die auf Gott hören und danach trachten, seinen Willen zu tun, aber im ganzen ist es doch so, daß die Jünger Jesu beten müssen: ‚Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden‘. Die Welt steht noch unter der Gewalt anderer Mächte. Auf die Frage, warum das so ist, gibt die Bergpredigt keine Antwort. Die einzig mögliche ist die, daß es so in Gottes Plan und Willen liegt. Die Wirklichkeit ist jedenfalls die, daß die Welt unter dem Einfluß anderer Normen und Ordnungen steht als unter denen des Reiches Gottes. Diese Ordnungen sind für den Bestand der Welt, wie sie nun einmal in ihrer Art ist, notwendig. Aber es kann niemand behaupten, daß sie irgend einen Zusammenhang mit dem Reiche Gottes aufweisen oder daß sie gar auf das Reich Gottes

⁷⁵ Ebd. 34 f.

⁷⁶ Ebd. 35.

hinzielen. Der Staatsmann, der Politiker, der Kaufmann, und wer es sei, handeln naturgemäß nach den Gesetzen, die dieser Weltzeit eigen sind und die zur Aufrechterhaltung des Bestandes dieses Äons notwendig sind. Die Welt hat eine dem Wesen dieser Weltzeit entsprechende Ordnung herausgebildet; sie hat ihre Eigengesetzlichkeit, die ihr So-sein bestimmt und alle Verhältnisse, Beziehungen und Zusammenhänge regelt. Sie kann in dieser ihrer eigentümlichen Gegebenheit nur existieren, wenn sie den ihr immanenten Gesetzen folgt. Die Reich-Gottes-Ordnung ist für sie keine verbindliche Ordnung; sie müßte denn ihr Wesen aufgeben. Was für die Jünger Jesu unabdingbare Forderung ist, das wird nicht von den Menschen gefordert, die rein dieser Welt zugehörig sind. Das heißt mit andern Worten: die Bergpredigt enthält keine politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Maximen für diese Welt als solche. Sie will wohl, daß ihre Ordnungen und Forderungen sich in dieser Welt durchsetzen, aber sie weiß sehr wohl, daß sie sich niemals bei denen durchzusetzen vermögen, die innerlich nicht dem Reiche Gottes zugehören. Das Ja zum Reiche Gottes ist die Voraussetzung für das Hören auf die Worte Jesu in der Bergpredigt. Der Geist der Bergpredigt will sich wie ein Sauerteig in stiller, seinem Wesen entsprechender Art mit der ihm eigenen Kraft durchsetzen. Er ist immerfort am Werk, aber die Jünger Jesu wissen auch, daß nicht sie es sind, die das Reich Gottes herbeiführen, sondern daß Gott selbst es ist, der mit Macht sein Reich zu seiner Stunde hereinbrechen läßt. Dann richtet er, für alle sichtbar, seine Herrschaft auf dieser Erde auf, und diese Weltzeit wird von dem neuen, unvergänglichen Äon abgelöst. Die Kraft des Reiches Gottes wirkt schon jetzt machtvoll in diese Welt hinein; sie wandelt die Herzen um und schafft eine neue Ordnung bei denen, die sich in die Nachfolge Jesu begeben haben; zur vollen Entfaltung aber kommt die Kraft des Reiches Gottes erst, wenn die Stunde des Anbruches da ist.“⁷⁷

Schneider fragt: „Was also ist der Sinn der Bergpredigt?“ und er antwortet: „Die Bergpredigt ist als Reich-Gottes-Ethik die Ethik des radikalen Jüngergehorsams. . . . Die Jünger Jesu gehen auf dem Wege der Wenigen. Sie sind durch ein enges Tor gegangen und wandeln auf schmalem Wege. Aber sie sind als die Geringsten der Anbruch einer neuen Menschheit, der Reich-Gottes-Menschheit. Hier ist in der Verkündigung Jesu die Kirche des Christus vorgebildet.“⁷⁸

Schneider stellt nun die letzte und wichtigste Frage: „Was bedeutet die Bergpredigt für uns? Ist sie nur zeitgeschichtlich bedingt?

⁷⁷ Ebd. 37 f.

⁷⁸ Ebd. 39.

Hat sie allein den unmittelbaren Jüngern Jesu gegolten, oder hat sie ein Anrecht und einen Anspruch auch an uns? Ist sie eschatologisch gültig, oder ist sie allgemeingültig?“ Darauf gibt Schneider zunächst die Antwort: „Die Bergpredigt ist für uns nicht Gesetz, wohl aber richtungweisende Norm für unser ethisches Handeln.“ Daraus ergibt sich aber nun die Frage, ob der Anspruch, den die Bergpredigt auch heute noch an uns richtet, von uns verwirklicht werden kann. „Die Schwierigkeit für die praktische Durchführung des in der Bergpredigt enthaltenen göttlichen Anspruches an uns liegt in der Tatsache, daß wir Menschen zweier Welten sind. Wir gehören innerlich bereits dem kommenden Reiche an. . . . Aber wir stehen auch mitten in der Welt. . . . Wir sind eingeordnet in Lebensformen und Gemeinschaften dieser Zeit, in Familie, Volk und Staat, . . . Wir stehen als Christen in zwei Lebensordnungen, die von uns anerkannt sein wollen. Es kann wohl sein, daß wir beide Ordnungen, die Ordnung des Reiches Gottes, der wir uns innerlich verpflichtet wissen, und die Ordnung dieser Welt, der wir unterworfen sind und deren Bindungskraft wir bejahen, in Einklang miteinander bringen können. Aber dieser eigentümliche Zustand, daß wir zwei Seins- und Lebensordnungen zugerechnet sind, kann auch ungeheuer große Spannungen für uns enthalten. Das steht jedenfalls fest: ein Christ, der diese Spannungen nicht oder nicht mehr empfindet, nimmt sein Christsein nicht wirklich ernst. Die Beziehungen, die zwischen den beiden Seins- und Lebensordnungen obwalten, sind sehr mannigfacher Art. Sie können sich decken, sie können parallel nebeneinander herlaufen, sie können sich aber auch kreuzen und gar durchkreuzen. Ist das der Fall, dann ist in der Tat das Kreuz für die Christen da. Das alles bedeutet, daß der Christ eine sehr große Kraft zum Leben aufbringen muß. Das spannungsreiche Leben der Christen führt normalerweise nicht zur Resignation oder zu einer passiven Haltung dem Leben gegenüber. Der Christ hat eine außerordentliche Aktivität zu entfalten. Die Spannung erhöht seine Kraft. Er ist dazu aufgerufen, Volk und Staat das Beste zu geben, was ihm an geistigen, sittlichen und körperlichen Gaben anvertraut ist. Er ist aber auch dazu aufgerufen, sein Leben für Gott und Christus zu leben. Aus diesem Spannungsverhältnis kann ein Konfliktverhältnis entstehen, darüber darf gar kein Zweifel sein. Aber der Christ selbst soll den Konflikt nicht suchen, und er wird ihn auch nicht suchen. Wenn er unausweichlich ist, wird er sich als der treue Jünger seines Herrn beweisen.“⁷⁹

⁷⁹ Ebd. 43 f.

Gibt es in dieser Spannung keine klare und eindeutige Lösung? „Die Spannung ist unlösbar“, sagt Schneider. Sie werde erst aufgehoben, wenn das Reich Gottes in seiner ganzen Macht und Herrlichkeit da ist. Bis dahin könne es sich für uns nur darum handeln, zu sehen und zu suchen, wie diese Spannung, in die wir durch die Nachfolge Jesu und durch unsere innere Zugehörigkeit zum Reiche Gottes als Menschen unserer Zeit hineingestellt sind, zu tragen ist. Also wie?

„Es zeigt sich“, sagt Schneider, „in der Praxis unseres Lebens, daß wir schuldig an dem Anspruch Jesu in der Bergpredigt werden. Wir befinden uns nicht immer in der Stellung des radikalen Gehorsams, wir weichen Entscheidungen, in die wir hineingestellt sind, immer aufs neue aus, wir handeln wider bessere Erkenntnis, wir meinen manchmal, das Wort Jesu sei nicht so ernst gemeint, wie es uns erscheint, wir stehen auch in einzelnen Fällen vor der Unmöglichkeit, so zu handeln, wie es uns in der Bergpredigt geboten ist — um unseres Nächsten und um unseres Volkes willen. Wie es auch im einzelnen sein mag: wir werden schuldig an dem, was von uns gefordert wird.“⁸⁰ Was ist da zu tun? „Unsere eigentümliche christliche Position“, sagt Schneider, „ist nur dann zu halten und zu tragen, wenn wir das Wort von der Vergebung hören. Und wir haben nicht nur das Wort der göttlichen Forderung, sondern auch das Wort der göttlichen Gnade. Nur aus der Vergebung kommt die Kraft zu neuem Gehorsam in der uns durch unsere christliche Existenz bereiteten Spannung. Nur als Menschen, die in der Vergebung stehen und in persönlicher Erfahrung um die vergebende Liebe Gottes wissen, können wir es überhaupt wagen, den uns aufgetragenen Jüngerberuf zu erfüllen. Allein so können wir Licht und Salz der Erde sein.“⁸¹

Schneider findet darum die letzte Lösung des Bergpredigtproblems in dem Lutherschen Satz: „Simul iustus et peccator.“ „Der Nachdruck aber liegt auf dem ‚iustus‘, weil Gottes Macht an den Jüngern Jesu stärker ist als die Macht des Bösen und weil sie trotz ihrer Schuld und Sünde doch den ihnen verliehenen Namen des Jüngers Jesu tragen. Über allen Spannungen steht die Jüngerschaft und das Jüngertum derer, die Jesus aus der Welt auserwählt und für das Reich Gottes berufen hat.“⁸²

Schneider steht also auf dem Standpunkt, daß die Bergpredigt Jüngerrede ist und daß sie darum in ihrer ganzen Strenge nur den

⁸⁰ Ebd. 45.

⁸¹ Ebd. 45 f. Vgl. auch Kittel und Stange, oben S. 17 u. 26.

⁸² A. a. O. 46.

eigentlichen Jünger Jesu verpflichtet, d. i. also die, welche dazu berufen sind, die absolute Herrschaft des Reiches Gottes in sich und in ihrer Welt zu verwirklichen. Freilich schränkt sie ihre Forderungen nicht auf diese ein, sie dehnt sie auf jeden aus, der zu Christus gehört, wenn auch bei ihm nicht in der Gestalt des fordernden Gebotes, sondern der richtungweisenden Norm, der ihn bestimmenden Haltung, die sich in der Spannung zwischen der Welt Gottes und dieser Welt so zu bewähren hat, daß im Konfliktsfalle die Entscheidung für Christus fällt. Dieses Spannungsverhältnis, in dem der Christ steht, vermag er allerdings nie ganz zu lösen. Es macht ihn schuldig. Nur durch die Gnade der Vergebung, die ihm durch Jesus gesichert ist, vermag er die Situation seines Lebens zu tragen. In dem Bewußtsein des „simul iustus et peccator“ hat er die Kraft, dem Ziel der Bergpredigt zu dienen, dem vollkommenen Anbruch des Reiches Gottes.

5. Die fünfte Lösung des Bergpredigtproblems ist die christologische. Sie wird vor allem in ihrer ganzen Konsequenz von E. Thurneysen¹ vertreten. Thurneysen geht von der Voraussetzung aus, daß Jesus selbst und allein der wirkliche Inhalt des Evangeliums ist, und darum auch allein der ganze Inhalt der Bergpredigt, sofern auch sie ein Teilstück des um Jesus zentrierten Evangeliums ist. „Dann ist“, sagt er, „der Bergprediger die Bergpredigt. Das heißt, die Bergpredigt enthält dann lauter Worte, die nicht nur als von ihm gesagte gehört werden wollen, sondern die als diese von ihm gesagten auch und zwar in ausschließlicher Weise von ihm handeln. Dann aber dürfte kein einziges ihrer Worte in keinem Augenblick von ihm losgelöst werden. Wir dürfen dann Jesus, wie ihn Matthäus sieht, in keiner Weise von seinem Worte wegdenken. Er müßte zu jedem Worte hinzugedacht werden. Denn er wäre dann selber der wahre Inhalt aller seiner Worte.“²

Thurneysen ist der Meinung, daß auch Matthäus selber die Bergpredigt so verstanden wissen will, daß er Jesus auch da, wo er gar nicht von sich selber redet, nur dazu reden läßt, damit er vor seine Hörer trete. Wir tun darum nach Thurneysen gut, die Bergpredigt unsererseits so zu lesen, wie der Evangelist sie zweifellos gelesen haben will. „Das ist eben der Sinn meiner ersten These“, erklärt Thurneysen: „das einzig mögliche Verständnis der Bergpredigt sei das christologische.“³ Worin besteht nun nach Thurneysen die Christologie der Bergpredigt?

¹ Die Bergpredigt (München 1936).

² Ebd. 5.

³ Ebd.

Sie besteht darin, „daß in ihr Jesus dargestellt ist als der Bringer des messianischen Reiches mit seiner neuen Gerechtigkeit. Die Form dieser Darstellung ist eine solche, daß die Haltung des Menschen dargestellt wird, der zu diesem Reiche berufen ist.“⁴ Es geht also in der Bergpredigt in ganz bestimmter Weise um die Darstellung des Nahegekommenseins, ja des Hereinbrechens dieser geheimnisvollen Größe des kommenden Reiches in diese Welt. Was ist damit gemeint?

„a) Es gibt einen Machtbereich, und zwar einen himmlischen, einen Machtbereich, der ausschließlich der Machtbereich Gottes ist. Gott selber ist geradezu damit verkündigt, und zwar erschöpfend, daß er verkündigt wird als der König, der diesen himmlischen Machtbereich um sich und innehat. . . . Er ist, wie gerade die Bergpredigt an entscheidender Stelle sagt, als dieser souveräne, allein mächtige Herr, neben dem man keinem andern Herrn mehr dienen kann (6, 24).

„b) Dieser Machtbereich Gottes ist unterschieden als der himmlische von allen andern Machtbereichen, die es sonst zwischen Himmel und Erde noch geben mag, unterschieden von Machtbereichen der Zwischenmächte der Engel und Dämonen, unterschieden vor allem von den Machtbereichen des Menschen in dieser Welt. Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß diese andern Bereiche nicht auch wirkliche Machtbereiche seien. Sie stehen Gottes Machtbereich in zwar letztlich völlig ohnmächtiger, aber vorläufig sehr realer Weise gegenüber und entgegen. Darum setzt denn auch beim Hereinbrechen des kommenden Reiches von Gott her ein Kampf ein gegen diese andern Machtbereiche irdischer oder überirdischer Natur. Dämonen und Menschen wehren sich gegen das kommende Reich. Auch in der Bergpredigt stoßen wir auf die Spuren dieses Kampfes. . . . Gottes Reich ist wohl im Kommen, aber es ist noch nicht endgültig da, es muß sich erst durchsetzen gegen seine Feinde. Aber damit ist nun freilich erst recht nicht gesagt, daß diese andern Machtbereiche nicht doch auch hinzu gehörten zum Herrschaftsgebiete des himmlischen Reiches. Doch, sie gehören dazu. Sie sind wohl vom Reiche abgefallen, haben sich sündhaft verselbständigt. . . . Aber eben weil sie trotz und in all ihrer Geschiedenheit doch noch dazu gehören, eben darum muß Gottes Machtbereich, muß Gottes Regiment wieder ganz neu aufgerichtet werden in den Bereichen dieser Welt bis hinein in die darüber und dahinter liegenden geheimnisvollen Bereiche der Zwischenmächte.

⁴ Ebd. 14.

„c) Es muß hier ausdrücklich festgehalten werden, daß mit dem allem ein gewaltiges Noch nicht! ausgesagt ist vom Himmelreich. Es ist nahe herbeigekommen, aber es ist noch nicht wirklich herein gebrochen. Es ist da, aber erst so und nur so, daß es vor den Toren der Welt steht. Der Sturz der Mächtigen der Welt ist noch nicht endgültig erfolgt. Er ist beschlossen, er ist angekündigt, er ist an einer Stelle schon geschehen, da nämlich, wo Jesus ‚durch Gottes Finger die Dämonen austreibt‘ (Lk 11, 20). Aber dies alles ist erst Verheißung, Verheißung des wirklichen, des endgültigen Endes dieser Mächte. . . . Es ist da, das Himmelreich, könnte man auch sagen, aber es ist da als Zukunft. Als diese Zukunft, die aber im Herein brechen ist, steht es nun da im Lebensraum der Menschen.“ Als diese Verheißung, als die Zusage des Himmelreiches verändert das Himmelreich aber jetzt schon den Bestand der Welt in einer ungeheuer realen Weise überall da, wo es verkündigt, gehört und geglaubt wird. „Denn durch die Verheißung wird unsere Lage hier als eine vorläufige, eine vergehende erkannt. Und damit beginnt auch für uns der Sturz der Mächte, die Dämmerung der jetzt noch herrschenden Götter. Durch die Verheißung lernen wir selber uns verstehen als Glieder einer kommenden Welt. Und das verleiht uns einen ‚character indelebilis‘, den wir nicht mehr verlieren können. Wir werden zu Wanderern zwischen zwei Welten. Noch gehören wir dieser vergehenden Welt und sind doch Glieder am Leibe des Christusreiches, das im Kommen ist.

„d) Reich Gottes ist damit auf alle Fälle keine statisch-ruhende Größe. Es ist eine durch und durch dynamische Größe, eine Größe, die nur da recht verstanden ist, wo sie als Bewegung, als im Kommen, im Anbruch begriffen, gesehen — und . . . verkündigt wird. Weil sie noch nicht da ist, weil sie aber im Kommen ist, darum muß sie ausgerufen werden. Im Ausgerufenwerden bricht sie an, indem sie die noch schlafenden Menschen weckt und damit ergreift und bewegt, ergreift und bewegt in jener heimlichen und doch starken Weise, wie es etwa in dem großen Gleichniskapitel 13 des Matthäusevangeliums beschrieben ist. Diese Verkündigung, durch die Gottes Reich anbricht, ist gemeint und gefordert in der Bergpredigt in den Worten vom Salz und vom Licht und von der Stadt auf dem Berge (5, 13—16). Sie ist notwendig, sie muß erfolgen. Wo Gottes Reich anbricht, da muß auch von ihm gezeugt werden. Dieses Zeugnis ist selber die Weise, in der das Reich Gottes anbricht.

„e) Und nun ein Letztes, Abschließendes. Es ist endlich zu sagen, daß dieses Reich gar nicht eine Größe ist, ein Etwas, etwas Neu-

trisches, Dingliches, Sachliches. Es ist ja Reich Gottes. Es ist also das herrschaftliche, das herrenmäßige, das königliche Kommen und Auf-den-Plan-Treten und Wieder-unter-uns-Sein dessen selber, von dem das Reich seinen Namen hat. Somit ist es etwas Personelles. . . . Denn es tritt in Erscheinung in der Gestalt des Einen, in der Gestalt Jesu, der es im Evangelium ankündigt. Indem er da ist und das Reich Gottes ausruft, ist das Reich selber da. In ihm, nur in ihm kann es angeschaut, kann ihm begegnet werden. . . . Das Reich Gottes ist nirgendwo, wirklich nirgendwo außer da, wo er, Jesus, „mitten unter uns“ (vgl. Lk 17, 21!) tritt. Zum Reich Gottes kommen heißt darum ausschließlich und allein: zu Jesus kommen, ein seine Botschaft hörender Jünger werden.“⁵

Freilich, in Jesus selbst ist das Nochnicht des Reiches Gottes gegeben; er ist, indem er, um unter uns zu sein, unser Leben aufgegriﬀen und angenommen hat, selbst in das Nochnicht dieser Weltzeit hineingetreten; er hat inmitten dieses Nochnicht das Zeichen seines Einst und Dann, das Zeichen des kommenden Reiches aufgerichtet, und dieses Zeichen ist nach Thurneysen sein Leben, das Leben Jesu. Jesus selbst ist dieses Zeichen, das als solches das schon beginnende Kommen des Reiches Gottes ist. Davon ist in der Bergpredigt die Rede, und zwar so, daß das Menschenleben in der Gestalt dargestellt wird, in die es dann verwandelt wird, wenn es unter das Licht des kommenden Reiches gerät. Und es ist merkwürdig, wie es sich dann verwandelt, wenn es sich etwa von den fünf Grundbestimmungen des Lebens 5, 21—48 ergreifen läßt. „Da ist offenbar etwas geschehen, mit diesem unserem Leben ist etwas geschehen. Es ist immer noch dieses Leben, wirklich dieses unser bekannte Leben; aber es ist wie ergriffen von einer fremden, mächtigen Hand, es ist aufgenommen und gelebt von einem, der allerdings unseresgleichen geworden ist, und der doch die Macht hat, dieses Leben, das er mit uns teilt, ganz anders zu sehen, und zu sehen nicht nur, sondern zu leben, und, indem er es lebt, uns dies unser Leben ganz anders, ganz neu zu zeigen und auszulegen. Indem er es lebt und auslegt, wird dieses unser von ihm gelebtes und ausgelegtes Leben zu einem einzigen großen Zeugnis jener ganz andern Welt, von der er herkommt, und die er, indem er aus ihr heraus zu uns tritt, in dieses unser Leben hineinträgt.“⁶

„Das ist sie, die Bergpredigt“, sagt Thurneysen: „dieses Zeugnis von einer kommenden Welt, aber gerade damit das Zeugnis von

⁵ Ebd. 15 ff.

⁶ Ebd. 20 f.

Jesus und von Jesus allein — denn Er ist es, der in der Bergpredigt die Hand legt auf dieses unser Leben, und der auf diese Weise das Zeichen der kommenden Welt aufrichtet.“⁷

„Das bedeutet nun auf alle Fälle, daß eine große Verheißung über diesem unserem Menschenleben aufgerichtet ist. Es ist mit unserem Leben in Jesus Christus etwas geschehen. Es ist, seitdem er da gewesen ist, nicht mehr das gleiche Leben. Es liegt eine Krisis darüber, aber auch eine Hoffnung ohnegleichen. Indem von der Gestalt des neuen Menschen die Rede ist, ist die Gestalt des bisherigen, des immer noch von uns gelebten Lebens in einen Untergang, in einen Tod hineingerissen, aber es ist ein Untergang, ein Tod, durch den hindurch es als ganz neues Leben an den Tag tritt. Die Lineamente dieses neuen Lebens werden in der Bergpredigt hineingezeichnet in die verfälschten und verdorbenen Linien unseres alten, unseres bisherigen vergehenden Lebens. So ist die Bergpredigt zu sehen, und so gesehen ist sie Evangelium, frohe Botschaft. Diese frohe Botschaft gibt die Bergpredigt aber nur demjenigen her, der sie von Jesus her und auf Jesus hin liest, und zwar auf Jesus den Bringer des Reiches, auf den Jesus, der Mt 16, 13—19 als der Christus erkannt und verkündigt wird. Darum, daß die Bergpredigt für uns wirklich Evangelium sei . . ., darum muß so unerbittlich daran festgehalten werden: sie sei christologisch zu lesen.“⁸

Was hat es nun aber zu bedeuten, daß die Bergpredigt in der Form des Gesetzes auftritt? Für Gesetz hat die Bergpredigt den Ausdruck Gerechtigkeit. Gerechtigkeit heißt aber nach Thurneysen in der Bergpredigt dem Sinne nach: die neue Gestalt des Lebens, und zwar als uns anforderndes Gebot, das rechte Verhalten, der rechte Zustand, und zwar des menschlichen Lebens, und dies vor Gott, und im Blick auf sein in Jesus kommendes Reich. „Diese Rechtschaffenheit unseres Lebens als ein in Christus Erfülltes und uns Verheißenes und darum und so uns Gebotenes — das ist im Grunde der ganze Inhalt der ganzen Bergpredigt.“⁹

Aber was heißt das? Heißt das, daß wir die Bergpredigt lesen, hören, zu uns reden lassen müssen als ein Gesetz, und nur als ein Gesetz, das wir zu erfüllen haben? „Das heißt: es fragt sich, ob wir sehen oder nicht sehen, daß das Gesetz der Bergpredigt die Gestalt ist, in der hier das Evangelium zu uns kommt. Sehen wir das, dann wird uns das Gesetz, das hier zu uns redet, ein Gesetz sein, das uns nicht tötet, sondern das uns zum Leben ruft. Denn es be-

⁷ Ebd. 21.

⁸ Ebd. 22.

⁹ Ebd. 26.

schreibt nichts anderes in allen seinen Worten als ein Leben, jenes Leben, das recht ist vor Gott, ein Leben freilich, das niemals und nirgends vom Menschen erreicht, erzeugt und geschaffen wird, denn wir Menschen erfüllen das Gesetz dieses Lebens nicht, aber ein Leben, das auf uns zukommt von Jesus Christus her, der das Gesetz dieses Lebens erfüllt hat als Einziger. Das Auf-uns-Zukommen dieses Lebens von Christus her ist Gnade, es als dieses Auf-uns-Zukommende sehen und gelten lassen, so als ob es unser eigenes Leben wäre (und in Jesus Christus ist es unser eigenes Leben geworden), das ist Glaube. So, auf diese Weise wird unser Leben recht vor Gott aus Gnade durch Glauben. Das ist das Evangelium im Gesetz der Bergpredigt.“¹⁰

Thurneysen stellt sich nun die Frage, warum denn die Bergpredigt, wenn sie Evangelium und nur Evangelium ist, in der Gestalt von Geboten vor uns tritt. Er gibt die Antwort: „Es ist das Gesetz in der Bergpredigt nichts anderes als die Umschreibung des Lebens, wie es sich gestaltet unter Gottes Reich und Regiment. Die unübersteigbare Höhe dieses Gesetzes aber soll uns sagen: es ist wirklich Gottes Reich, es ist Gottes Herrschaft, um die es hier geht! . . . Und das heißt doch: er ist der Herr aller Herren, ihm gehört das ganze Leben mit allen Vorder- und Hintergründen, ihm soll es darum auch heilig sein. . . . Aber das ist nur das eine. Das andere ist dieses: es ist wirklich der Mensch, es ist unser menschliches Leben, das dieser Gott, indem er zu uns kommt mit seinem Reich, für sich in Anspruch nimmt. Um diese unsere Inanspruchnahme für Gottes Reich geht es ja in der Bergpredigt. Unser menschliches Leben soll und wird, indem Gottes Gesetz zu uns kommt, verwandelt werden in das neue Leben, von dem dieses Gesetz Zeugnis gibt. Und wir haben vernommen, wie dieses Verwandeltwerden unseres Lebens in das Leben des neuen Menschen, der ganz und gar Gottes Eigentum ist, vor sich geht. Nicht wir verwandeln unser Leben selbst, indem wir es etwa unternehmen, das Gesetz zu erfüllen. Das Gesetz ist erfüllt, nicht durch uns, aber für uns von Jesus, dem Christus, der ins Fleisch gekommen ist. Die tausend Meter hohe Wand des Gesetzes ist überstiegen von einem, der unseresgleichen geworden ist. An seiner Erfüllung, der Frucht seines Gehorsams, sollen wir teilbekommen. . . . Aber auch so, und gerade so, auch und gerade als dieses von Jesus und nur von Jesus erfüllte Gesetz bleibt es vor uns aufgerichtet, bleibt es Gesetz. Und das will nun sagen:

¹⁰ Ebd. 27 f.

wir sind wirklich in Anspruch genommen. Gott will es mit uns zu tun haben. Unser Leben soll in seine Hand kommen. . . . Das geschieht im Gebot der Bergpredigt. Und so heißt es jetzt wirklich, heißt es direkt und einfach an uns gerichtet: du sollst! ihr sollt!, streng, klar, ohne Wenn und Aber, du sollst! ihr sollt! Es ist und bleibt der Gehorsam Jesu allein, der aus allen Worten der Bergpredigt zu uns redet. Es ist nicht unser Gehorsam. Aber sofern dieser Gehorsame nun doch zu uns Ungehorsamen redet, sofern er sich mit seinem Gehorsam in unser Leben hineinstellt, wird unser Leben von seinem Gehorsam in Beschlag, in Anspruch genommen. Eingehüllt in seinen Gehorsam, wird unser Gehorsam, wird unsere Nachfolge gefordert. Die neue Gestalt des göttlichen Lebens gräbt ihre Spur souverän und majestätisch hinein in die verzerrte Gestalt unseres verdorbenen Lebens. An unserem Leben wird exemplifiziert, was Gott will und was es heißt, unter diesen Willen Gottes mit seinem Leben geraten zu sein. Wir sind, indem Jesus zu uns redet, bereits unter diesen Willen geraten. Also ist es nicht mehr ein nur von außen uns auferlegtes Gesetz, es ist unser eigenes, es ist das Gesetz des neuen Lebens, sofern es sich bereits Bahn gebrochen hat unter uns, was uns hier verkündigt wird. Und so bleibt es denn dabei: wir können nicht mehr Gott dienen und zugleich den fremden Herren. . . .“¹¹

Aber wie? Thurneysen betont: „Es hat seine Folgen, das Wort Jesu so zu hören! Es ist ein folgenschwerer Schritt, sich so mit Gott einzulassen. Wir sind aber gar nicht mehr gefragt, ob wir das tun wollen oder nicht. Denn nicht wir haben uns mit Gott eingelassen, sondern Gott hat sich mit uns eingelassen. Der folgenschwere Schritt ist getan, Jesus hat ihn getan von Gott her zu uns hin. Er hat ihn getan und tut ihn immer neu, indem er das Wort der Bergpredigt an uns richtet. Der folgenschwere Schritt zeigt sich darin, daß es nun, erst nun, aber nun wirklich mit Grund und Recht zu jener Frage kommt: Was sollen wir tun?“¹²

Wir sollen uns nach Thurneysen zunächst von der Bergpredigt sagen lassen, daß wir Sünder sind und Sünder bleiben, und dann sollen wir uns von ihr sagen lassen, daß wir von dem Gesetz der Bergpredigt getroffene und verhaftete Sünder sind. Dadurch bekunden wir, daß wir Ungehorsame in unserem Ungehorsam von Gott selbst aufgedeckte und darum aufrichtig gewordene Menschen sind, und darum auch Menschen, die von der Botschaft des kommenden

¹¹ Ebd. 43 ff.

¹² Ebd. 45.

Reiches ergriffen sind und die in Sünde und Tod auf die neue Gerechtigkeit des kommenden Reiches warten und in diesem Warten für sie zeugen. Das ist nach Thurneysen christliches Leben, christliche Existenz. „Diese Existenz“, sagt er, „dieses so verstandene christliche Leben — das ist der letzte Sinn der Bergpredigt.“¹³

Es kann sich also nach Thurneysen nicht darum handeln, daß wir die Gebote der Bergpredigt erfüllen, nicht darum, daß wir in ihrer Erfüllung Jesus nachahmen. „Jesus nachfolgen“, sagt er, „heißt immer unter seine Erfüllung treten. Es heißt letztlich unter sein Kreuz und seine Auferstehung treten. Denn dort ist seine Erfüllung, die Verwirklichung und der Vollzug des Willens Gottes durch ihn und an ihm zur Vollendung gekommen.“ Dazu kommt freilich noch ein Zweites. „Jesus hat das Gesetz erfüllt. Er hat das Zeichen seines Lebensgehorsams unter uns errichtet. Damit verkündigt und bringt er uns die Sache selber, auf die das Zeichen des Gehorsams hinweist: das kommende Reich. Wir sollen nicht meinen, wir könnten und müßten diese von ihm und von ihm allein errichtete Sache unsererseits noch einmal aufrichten. Aber wir sollen uns zu diesem seinem Zeichen, zum Zeichen seiner Lebenssache, zum Zeichen seines Lebensgehorsams bekennen.“¹⁴

Welche Folge ergibt sich daraus? Thurneysen sieht das christliche Leben in der Perspektive eines Zeichens dafür, daß wir in Worten und Taten von dem Zeichen Jesu geweckt sind und nun unsererseits davon Zeugnis ablegen, daß Gott uns in Jesus gefunden hat. „Als unsere Zeichen sind es schwache und sündige Zeichen, behaftet, wie alles, was von uns kommt, mit den Merkmalen unseres Ungehorsams, aber doch Zeichen, die davon reden, daß wir als die Ungehorsamen in Gottes Hand geraten sind, ja unser Leben als ganzes wird zu solch einem Zeichen werden müssen.“¹⁵

Thurneysen erinnert daran, daß Karl Barth für dieses zeichenhafte Leben und Verhalten den Begriff der Demonstration geprägt hat. „Eine Demonstration ist eine Handlung, die aus der Ganzheit unseres von diesem Gehorsam Jesu ergriffenen Lebens herauskommt und auf diesen Gehorsam hinzeigt, für ihn zeugt, ihm auf unserer menschlich-sündigen Ebene antwortet und entspricht.“¹⁶ Mit dieser Demonstration ist nicht ein Demonstrieren gemeint, sondern ein stilles, verborgenes Zeugen für den Gehorsam Christi und unsern Gehorsam gegen ihn, also ein Zeugen und Zeichen des kommenden Reiches. Und hier enthüllt sich Thurneysen der ganze Ernst der Bergpredigt.

¹³ Ebd. 47.

¹⁴ Ebd. 48.

¹⁵ Ebd. 48 f.

¹⁶ Ebd. 50.

„Der Zugriff einer gewaltigen Hand“, sagt er, „wird sichtbar, die nach dem wirklichen, täglichen, sündigen Leben des Menschen greift. Wahrhaftig, Jesus ist ein Herr des Alltags! Was wird aus uns unter dem Zugriff dieser Hand? Nichts ist sicher vor ihm, unser Geld nicht, aber auch unsere Sorgen nicht, aber auch unser Almosen, unser Gebet, unsere Aszese nicht! Alles muß hier hergegeben werden, alles wird ganz neu und ganz anders. Da ist sie wieder, die Revolution der Bergpredigt, da er wieder, der rauchende Vulkan, der jeden Augenblick ausbrechen könnte! Ja, nun darf, nun muß geredet werden vom Radikalismus auch unseres von der Bergpredigt geforderten Gehorsams. Denn nun ist es endgültig klar: er ist darum so radikal gefordert, weil der, der ihn wirkt, indem er ihn fordert, der Durchbrecher aller Bande ist, der Sieger, der Auferstandene. Spirant resurrectionem (Bengel). Sie zeugen von Auferstehung, von seiner Auferstehung, die die unsere ist. Das gilt — und wir sagen mit diesem letzten Wort noch einmal alles, das Ganze! — das gilt wahrhaftig auch von den Geboten der Bergpredigt.“¹⁷

Diese seine Deutung der Bergpredigt versteht Thurneysen im prädestinationistischen Sinne¹⁸. Als das letzte Geheimnis, das hinter ihr steht, wird die Erwählung sichtbar, und damit enthüllt sich seine Lösung als die vom Calvinismus ihm vorgeschriebene, als eine Lösung, die sicher tiefe und große Gedanken enthält und entscheidende Perspektiven für die Erklärung der Bergpredigt gibt.

Mit der Lösung des Bergpredigtproblems von Thurneysen ist verwandt die Lösung, die Runestam¹⁹ vorschlägt. Er stimmt mit Thurneysen darin überein, daß die Erfüllung der Forderungen, die die Bergpredigt stellt, nicht Sache des Menschen, sondern die Sache Christi oder nach ihm die Sache Gottes ist. „Niemand“, sagt er, „hat die Liebe außer Gott allein, niemand ist gut außer Gott allein, niemand ist sittlich außer Gott allein... Die christliche Sittlichkeit ist die Sittlichkeit Gottes. Wir leben von den Brocken seiner Sittlichkeit. Eine Ethik auf die Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Liebe zu ergründen, wird Falschheit, Unwirklichkeit, Widerspruch. Es kommt Gott zu, das ethische Problem der Bergpredigt zu lösen, und nicht uns... Denn Gott allein

¹⁷ Ebd. 51.

¹⁸ Ebd. 42. Vgl. die Auseinandersetzung mit Thurneysen durch Otto Schmitz: Thurneysens christologische Deutung der Bergpredigt, in: Jahrbuch der Theol. Schule Bethel 9 (1938) 17 ff.; ferner durch Heinzelmann: Das richtige Verständnis der Bergpredigt, in: Theol. Studien u. Kritiken 108 (1937/38) 458 ff.

¹⁹ Das ethische Problem der Bergpredigt, in: Zeitschrift f. system. Theologie 4 (1927) 555 ff.

ist die Liebe. Nur er kann ohne Falschheit das Problem stellen und lösen, wie die Liebe in der Welt Raum finden soll.“²⁰

Runestam meint, der Christ müsse befreit werden nicht von den hohen Forderungen der Liebe, sondern von dem falschen Anspruch, einer Liebe fähig zu sein, deren Gott selbst nur fähig ist. „Die Ethik muß im Ernst zu einer ‚Ethik für den Himmel‘ werden, um eine Ethik für die Erde werden zu können. Wir sagen mit Recht, daß die Gesellschaftsordnung und Gesetze niemals christlich oder im eigentlichen Sinne christlich werden können; das können nur Menschen, Personen. Wir sagen weiter etwas bescheidener: wir dürfen in unserer Gesetzstiftung nicht so tun, als wären alle Menschen schon Christen und als gälte es nur, christliche Gesellschaftsgesetze zustande zu bringen. Wir setzen dabei voraus, daß die Verwirklichung der christlichen Liebe doch möglich ist, und daß wir nur den Kreis derjenigen auszudehnen haben, die schon die Träger der christlichen Liebe sind. Laßt uns noch bescheidener reden und hinzufügen: wir dürfen auch nicht so tun, als könnten wir Christen, je in dem Sinne Christen werden, daß wir selbständige Träger und Subjekt der freien, quellenden Liebe sein könnten, die Gott allein ist.“²¹

Es ist nach Runestam der Grundirrtum der christlichen Ethik, die das ethische Problem der Bergpredigt lösen will, daß sie die Christlichkeit von der Liebe und nicht vom Glauben, von der menschlichen christlichen Liebe und nicht von der göttlichen Liebe bestimmen läßt. Die Frage, die eine Antwort auf dieses Problem sucht, ist darum meistens falsch gestellt. Sie lautet nicht: Wie ist eine im Menschenleben verwirklichte, ideal christliche Liebe mit der Moral zu vereinen, die im Rechtsstaat zu Tage tritt? Die Frage muß vielmehr lauten: Wie sind Glauben und Welt, Glauben und weltliche, rechtliche, „natürliche“ Ordnung zu vereinen? Sie lautet ferner nicht: Wie ist der konstruierte Mensch der spontanen Liebe mit dem Weltmenschen, dem Amtsmenschen zu vereinen? Sie muß vielmehr lauten: Wie ist der religiöse, wirkliche Mensch mit dem in der Welt lebenden Menschen, oder wie ist die Liebe Gottes mit den in der Welt notwendigen Gesetzen und Ordnungen zu vereinen?

Auf die Fragen gibt Runestam „in äußerster Kürze“ folgende Antwort: „Das ethische System, welches voraussetzt, daß Gott das Subjekt der Sittlichkeit ist, ist sozusagen nach zwei Seiten hin offen. Es ist nach der Welt hin offen, d. h. vor einer notwendigen Relativität in den moralischen und rechtlichen Ordnungen, die Gott

²⁰ Ebd. 567.

²¹ Ebd.

in der Welt entstehen läßt. Sie müssen wechseln, je nachdem wie Gott sich offenbart und Leben schafft, und je nach der herrschenden Kultur- und Naturlage. Hierin liegt eine wohltuende Befreiung von dem falschen Anspruch, Gesellschaftsgesetze aufstellen zu können, die ein richtiger Ausdruck für eine verwirklichte vollkommene christliche Liebe sind. Dies ist aber nur eine Seite der Sache. Die gezeigte notwendige Relativität befreit auch noch in anderer Weise. Und die ist hier nicht minder zu betonen. Ich habe im Vorhergehenden gesagt, es läge oft ein Mangel an persönlichem Ernst darin, daß man gleichsam von seinem eigenen christlichen Problem zur christlichen Lösung des Gesellschaftsproblems eilt. Es gibt jedoch noch einen andern Typ, der seinen Mangel an christlichem Ernst und seine Bequemlichkeit in anderer Weise verbirgt, indem er sagt, erst gelte es, die Menschen, die Personen zum Lieben zu bringen, dann käme alles andere ganz von selbst — durch die spontan aus dem Glauben hervorquellende Liebe. Das heißt wieder, das Ideal zur Wirklichkeit machen, dem Menschen mehr zutrauen, als er zu tun vermag, den Menschen statt Gott zum Subjekt der christlichen Sittlichkeit machen. Das ist auch unwirklich und falsch. Und auch hiervon befreit der Gedanke, daß Gott der schaffende Träger der Sittlichkeit ist. Das heißt: dieser Gedanke gibt dem echten, demütigen christlichen Eifer für die Verbesserung der Gesellschaftsordnung freien Mut und gutes Gewissen, dem Eifer, der da weiß, daß wir alle das Leben hindurch arme Sünder bleiben und das Gesellschaftsproblem nicht lösen wollen, weil wir selbst fertig sind, sondern weil unsere Sittlichkeit bei Gott liegt, der uns in seinen Dienst genommen hat.“²²

Die christliche Sittlichkeit, wie Runestam sie versteht, macht also zur Welt hin offen, so, daß sie sich ihren wechselnden Lagen anpassen und überall das rechte Wort zur rechten Zeit sprechen kann. Sie macht aber auch Gott gegenüber offen. „Und das ist nicht weniger wichtig hervorzuheben. Bedeutet das Offensein zur Welt hin eine Reduktion, eine Herabsetzung falscher Ansprüche, so bedeutet das Offensein Gott gegenüber eine Steigerung der Forderung und der Möglichkeiten bis ins Unendliche und eine Relativität im höheren Sinne. Die christliche Sittlichkeit liegt nicht fertig vor in der menschlichen christlichen Liebe, wenn auch alle Menschen Christen wären. Es gibt unendliche Möglichkeiten für das religiös-sittliche ‚Genie‘ . . . , tiefer einzudringen und Gottes ‚Sittlichkeit‘ in die Menschheit zu bringen, neue Kräfte von Gott in die

²² Ebd. 570.

Menschenwelt zu werfen, das Bestehende zu durchbrechen, das geltende Ethos umzuwälzen und alte moralische Vorstellungen zu stürzen.“²³

„Wir brauchen“, so erklärt Runestam, „eine Vertiefung des Nachfolgedenkens, die in sittlichem Ernst und religiöser Kraft sowohl die Ritschlsche als auch die katholische imitatio Christi überbietet. Wir brauchen eine Ethik der Person, eine Ethik, bei der die Person Jesu sowohl in den Mittelpunkt der Ethik als auch in den der Dogmatik gestellt wird und wo man ihm nicht entgeht, indem man ihn in ein unpersönliches Prinzip verwandelt, wie es die christliche Ethik in weitem Maße getan hat.“²⁴

6. Als die letzte Lösung des Bergpredigtproblems ist nun die Lösung im Sinne der Ausführbarkeit zu nennen. Sie wird von einer Reihe von Exegeten vertreten, von denen wir die bedeutendsten besprechen werden. Wir eröffnen die Reihe mit Hans Windisch, der sich gerade mit der Frage der Ausführbarkeit der Bergpredigt eingehend beschäftigt¹. Für ihn steht fest: „Die Forderungen — das ist die selbstverständliche Folgerung — sind dazu gegeben, daß sie richtig erfüllt werden. Die Bergpredigt ist Gesetz für die Diener und Kinder Gottes, Gottes Wille und Forderung an uns; ganz unzweideutig ist mehrmals eingeschärft, daß nur, wer die Gebote getan hat, im Gericht besteht und ins Reich eingelassen wird. Das Tun und Halten der Gebote ist der Heilsweg.“²

Wie begründet sich diese Tatsache? „Die Autorität Gottes“, sagt Windisch, „manifestiert sich für die Hörer der Bergpredigt in der Autorität Christi. Diese deckt sich nicht völlig mit jener. Denn das Gesetz, das die Grundlage der göttlichen Forderung bildet, ist nicht von Christus gegeben, und es ist schließlich der Wille Gottes, den Christus verkündet. Aber Christus ist doch derjenige, der das Gesetz in eine neue Fassung bringt, so daß von nun an die Gebote Gottes mit den ‚Worten Christi‘ zusammenfallen, und deren Autorität wird dadurch erhöht, daß Christus auch auf dem Richterstuhl und an der Eingangspforte des Himmelreichs sitzen wird. Damit ist alle Garantie dafür gegeben, daß wirklich in ‚seinen‘ Worten die Entscheidung über Leben und Tod des Menschen hängt. Christus ist somit der Lehrer, Prophet und Gesandte Gottes, der jetzt und in der Zukunft die Entscheidung bringt.“³

²³ Ebd. 571.

²⁴ Ebd. 572.

¹ Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese² (Leipzig 1937).

² Ebd. 145.

³ Ebd. 145.

Wie ist also die Bergpredigt zu charakterisieren? „Ihrem Wesen nach“, sagt Windisch, „ist . . . die Bergpredigt einerseits Gehorsams- und (eschatologische) Bedingungsethik, Gerichtsethik, andererseits das Programm des von Gott bestellten Weltrichters, der in ihr den Willen seines Vaters und die Normen des Gerichts proklamiert.“⁴ Damit ist nach Windisch der theologische und religionsgeschichtliche Charakter der Bergpredigt eindeutig bestimmt.

Windisch gibt darum all denen recht, die die Bergpredigt als bindende Autorität anerkannt haben, und stellt ihnen das Zeugnis aus, daß sie sie völlig richtig verstanden haben. Man mag nach ihm diese Menschen als Schwärmer abtun, und wenn sie das waren, meint er, dann ist auch Jesus ein Schwärmer, ein Sektenstifter, ein naiver Optimist gewesen. Es läßt sich nichts daran ändern: „Die Bergrede will Gesetz sein. Sie stellt Forderungen, die wörtlich verstanden und ausgeführt werden sollen. Polemik gegen die ‚Schwärmer‘ ist weit hin Polemik gegen die Bergpredigt und Kritik an Jesus selbst. Man setze diese Polemik und Kritik ruhig fort, aber wisse, was man tut.“⁵

Windisch stellt sich dann die Frage: welches denn die Bedenken sind, die der wörtlichen, d. h. der richtigen und ursprünglichen Auslegung der Bergpredigt entgegengebracht werden. Sie sind zweierlei; sie richten sich erstens gegen das Prinzipielle, gegen die Einstellung der Ethik in die Gerichtspredigt, und zweitens gegen die besondere Formulierung einzelner Forderungen. Das Hauptbedenken ist das erste. Was hat Windisch ihm entgegenzuhalten?

Er sagt: „Im ganzen wird der religiöse Mensch von heute durchaus anerkennen, daß die Worte Christi in der Bergpredigt klassische Ausprägungen richtiger Gesinnung, richtigen Verhaltens gegen Gott und den Nächsten darstellen. Aber mit gleicher Entschiedenheit wird er bekennen, daß die Realisierung der hier mit Recht geforderten Gesinnung und Tat, wovon doch unser Heil und Leben abhängig gestellt ist, außerordentlich problematisch ist, und er wird es vermessen, daß weder ein Beistand von oben, eine Kraft aus der Höhe verheißen wird, noch anscheinend ein Ausweg aus der Not, in die die Bergpredigt uns stürzt, gewiesen wird.“⁶

Windisch gibt zu, daß die Bergpredigt, richtig gelesen, niederschmetternd wirkt, daß jeder ernste Versuch, sie im eigenen Leben zu verwirklichen, zur Einsicht führt, daß das Christentum der Berg-

⁴ Ebd. 145 f.

⁵ Ebd. 147.

⁶ Ebd. 148 f.

predigt zur Verzweiflung treibt, und wir dürfen uns auch nicht sagen, wie es die besprochenen Lösungen der Bergpredigt vielfach tun, daß die Bergpredigt uns in diese Not und Verzweiflung hineinreißen will. „Sie erkennt“, sagt Windisch, „diese Not als solche gar nicht an, und sie hat auch zunächst gar keine Rettung aus ihr anzubieten. Diese Not ist ja nach dem Text der Bergpredigt die Not der ‚Vielen‘ (Mt 7, 13), sie ist das definitive Verderben! Wenn ein Ausweg vorhanden ist, dann ist er der Bergpredigt ihrer Struktur nach unbekannt, dann muß er anderswo gesucht werden.“⁷

Suchen wir uns die Situation, in die wir durch die Bergpredigt hineingestellt werden, noch klarer zu machen. „Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Fassung“, sagt Windisch, „weissagt das Gericht, das Christus abhalten wird und das uns mit dem Höllenbrand bedroht. Für uns ist sie das Gericht. In unsern Ohren klingt schon jetzt die Stimme: Warum ist die Güte, die Reinheit, die volle Hingabe nicht in euch, die Gott fordert? Warum ist euer Auge nicht gesund, euer Herz nicht rein? Und mit angehaltenem Atem lauschen wir, ob die Stimme noch weitergeht, ob das furchtbare Wort des Richters auch gegen uns geschleudert wird: weicht von mir, ihr Übeltäter! Gott sei Dank, wir hören sie nicht. Es ist ja noch unser Gott, der das strafende Wort an uns ergehen läßt. Aber es könnte doch sein, daß Gott nur wartete; es könnte sein, daß das letzte Wort, die Verurteilung, doch auch noch ausgesprochen werden müßte. Dann wäre uns nur eine Frist gegeben. Was tun wir in dieser Frist? Wo suchen wir Hilfe und Aufrichtung und Erhebung?“⁸

Windisch will diese Frage nicht damit beantworten, wie es vorher wiederholt geschehen ist, daß er sagt: „Ausdruck des göttlichen Willens, dem indes niemals durch den Menschen selbst genuggetan werden kann, dem genuggetan ist, ein für allemal, durch den Sühnetod Christi, dem nun im empirischen Leben jedes Gläubigen genuggetan wird durch den Geist, der das Bewußtsein der Gotteskindschaft in uns schafft und das Gebot in uns erfüllt.“⁹ Damit wäre die Bergpredigt und das Evangelium Jesu überhaupt radikal entwertet. Windisch will einen andern Weg gehen.

Er beginnt mit den Seligpreisungen. In ihnen sieht er die Erneuerung der prophetischen Heilsverkündigung, die Bekräftigung der Heilshoffnung der frommen Psalmensänger, die Versicherung, daß gerade die Bedürftigen, die Trauernden, die Hungernden und

⁷ Ebd. 148. ⁸ Ebd. 149 f.

⁹ Ebd. 149 f. Vgl. vor allem Kittel, Thurneysen.

Durstigen sich schon hier selig fühlen dürfen und dort die Fülle finden sollen bei Gott, wenn nur ihr Verlangen ein Verlangen nach Gottesgemeinschaft und nach Heiligkeit ist. Also das Bewußtsein, arm zu sein, die Gebote noch nicht gehalten zu haben, ist zum mindesten eine Station auf dem richtigen Wege zu Gott.

So klingen also schon am Eingang der Bergpredigt Evangeliumsklänge an unser Ohr, und wenn sie auch im weiteren Verlauf immer schwächer werden und am Ende ganz verklingen, weil da nur noch die furchtbar ernste Glocke der Forderung und des Gerichts ertönt — „wir lassen sie“, sagt Windisch, „immer wieder erklingen, und wenn wir zu Ende sind mit dem Lesen der Rede, dann lauschen wir aufs neue nach den Klängen der Seligpreisungen, weil wir wissen, hier erschließt sich uns das letzte und tiefste Wort, das Gott in der Bergpredigt uns sagen will, das Wort vom Heil, das er uns Unwürdigen, aber Verlangenden und Bedürftigen schenken will.“¹⁰

Das ist nach Windisch der Sinn der ersten Viererreihe der Makarismen. Das wird freilich schon anders bei der zweiten Viererreihe. „Hier wird etwas von uns erwartet, eine Haltung, eine Gesinnung, die sich nach außen erweist und betätigt: barmherziges Wesen, wirksame Friedfertigkeit, Herzensreinheit, Ausharren in Geduld, wenn uns um der Gerechtigkeit willen Leid angetan wird. Diese Seligpreisungen und Verheißungen gelten den Frommen, die schon aus der Negation, aus dem bloßen Verlangen, aus der reinen Selbstverurteilung ein wenig oder ganz herausgetreten sind, in denen schon eine Bewegung in der Sphäre der Gerechtigkeit begonnen hat. Wenn wir zaghaft sind und nicht wissen, ob wir sie auch wirklich auf uns beziehen dürfen, ob sie uns nicht vielmehr in die Sphäre des Gerichtes und des Zornes zurückwerfen, dann wollen wir uns an die erste Verheißung dieser Reihe anklammern: sie sollen Barmherzigkeit finden. Wer unter dem Gericht steht, wird nur durch die Zusage der Barmherzigkeit aufgerichtet. Aber wenn wir einmal die sich nach uns ausstreckende Hand der Barmherzigkeit ergriffen haben, dann wird nach evangelischer Lehre und nach eigener Erfahrung durch dieselbe Gnade auch in uns der Wille zur Güte und zur Barmherzigkeit geschaffen . . ., und dann blüht wie von selbst, aber durch Gottes Gnade, die Freude am Heil- und Friedenschaffen in uns auf. Wir werden unversehens Organe der göttlichen Barmherzigkeit und des göttlichen Friedenswillens für die Menschen, und die herrliche Aussicht rückt uns ganz nahe, Gottes Kinder zu werden,

¹⁰ Windisch a. a. O. 151.

Kinder, die zum Vater gehören, weil sie schaffen lernen, wie der Vater schafft, weil sie in ihrem Wirken Werkzeuge Gottes darstellen dürfen (vgl. Jo 5, 19).“¹¹

Die Bergpredigt ist also nach Windisch zunächst Heilsbotschaft; sie ist es vor allem auch deswegen, weil Jesus in ihr die Botschaft von der Vergebung aufnimmt, an die auch der israelitische Fromme und der von den Rabbinen geleitete Jude glaubte. „Dieser Glaube an die Vergebung“, sagt Windisch, „ist nun unsere Rettung in der geistigen Not, in die der Versuch, die Bergpredigt ‚auszuführen‘, uns hineinstößt. Wenn wir uns vom Worte sagen lassen müssen, daß der zornige Affekt, die lüsterne Begierde, das Rachegefühl, die Berechnung im religiösen Leben sündig sind, dann ruft dasselbe Wort uns zu, daß es eine Vergebung gibt und daß durch die Sünde die Gemeinschaft nicht zerbrochen wird, daß Gott bereit ist, die Gemeinschaft wieder zu erneuern.“¹²

Windisch muß darum Kittel widersprechen, wenn dieser gemeint hat, die Bergpredigt könne nur zerbrechen, sie sei wirklich nichts anderes als ein trostloses: Ihr laßt den Armen schuldig werden. „Gewiß, die Bergpredigt enthält vorwiegend Forderung, deckt also unsere Not und Sündigkeit auf, ohne daß dies die ursprüngliche Absicht, geschweige das letzte Ziel ist, das sie verfolgt. Aber sie läßt den Menschen keineswegs in der Erkenntnis seiner Gottlosigkeit und Ohnmacht stecken. Das Wort von der unzerstörbaren Gottesgemeinschaft, von der Vergebung, von der Gnade und Hilfsbereitschaft des Vaters, das Wort vom Heil für die Heilsbedürftigen ist auch in ihr zu lesen.“¹³

Windisch kann auch Stange nicht zustimmen, der meinte, Jesus habe nur die Forderungen des sittlichen Bewußtseins so sehr vertieft und verschärft, daß ihre Unerfüllbarkeit deutlich werde. Windisch ist vielmehr der Meinung, daß das hervorstechendste Merkmal der Forderungen der Bergrede ihre Sachgemäßheit sei. „Der Spruchredner“, sagt er, „folgt in den ‚rigoristischen‘ Sprüchen dem Zwange einer bestimmten religiösen Logik; was er fordert, ist von der Überzeugung getragen, daß das Richtige nur in dieser radikalen Fassung ausgedrückt werden kann, und die Einseitigkeit ist durchaus in seinem eigenen Willen, in seiner eigenen Haltung verwirklicht. Er ist selbst so frei von den Verlockungen und dem Zwangsdienst des Mammons, wie es eben für den religiösen Menschen das einzig Richtige ist. Er sammelt nur Schätze im Himmel. Er kennt keine Sorgen

¹¹ Ebd. 152.

¹² Ebd. 156.

¹³ Ebd. 159 f.

um die Erhaltung seiner natürlichen Existenz. Er ist bereit, roher Gewalt und roher Forderung sich zu fügen und persönliche Verunglimpfung mit Fürbitte und Wohltat zu beantworten. Und wie diese Haltung in ihm selbst verwirklicht ist, so glaubt er, daß sein Wort und sein Vorbild auch die andern Gotteskinder zu gleicher rückhaltloser Hingabe an Gott und gleicher Gütigkeit fortreiben wird.“¹⁴

Wie kommt es aber, daß dieses Ziel bei uns nicht erreicht wird? Das hat nach Windisch zwei Gründe: „einmal den, daß unsere Kraft der Hingabe und der Güte viel zu schwach ist, um das Äußerste zu erreichen, was hier vorgelebt und gefordert wird — hier ist dann unsere Zuflucht die Verheißung, die gerade denen gilt, die Gott gegenüber ‚schlecht‘ sind und dennoch Gottes Kinder bleiben; sodann der Umstand, daß wir nicht gewillt sind, uns in unserem empirischen Leben und in den ethischen und religiösen Ansprüchen, die wir an uns stellen lassen, von unsern empirischen konkreten Notwendigkeiten loszumachen“¹⁵. Dadurch ist aber nicht eine Lösung des Bergpredigtproblems gerechtfertigt, die besagt (vgl. Herrmann, Dibelius u. a.), daß die Forderungen der Bergpredigt für uns keine imperativen Gebote seien, sondern individuell bedingte Ausprägungen einer heiligen Gesinnung, deren Wesen es ist, daß sie unter andern Voraussetzungen zu ganz andern Ausprägungen gelangen können.

Wie ist also der Konflikt zu lösen, in den wir durch die Bergpredigt hineingeraten? Windisch zeigt die Lösung an einigen Beispielen. Wir halten es, sagt er, für unsere Pflicht, die natürlichen Existenzfragen, wie sie uns durch das Wirtschaftsleben aufgezwungen werden, nicht als Zeichen des Kleinglaubens abzuschütteln, sondern herzlich zuzugreifen, da wir glauben, daß die Logik der Beweisführung, die wir im Grundsatz anerkennen, für uns nur Bestand hat, wenn vernünftiges Nachdenken über die Wege zur Erhaltung unserer Existenz und tapferes Arbeiten zu diesem Zweck der von Jesus ausgesprochenen Überzeugung zur Seite treten. Wir dehnen also die 6, 34 gemachte Konzession auch auf die kommenden Tage aus, sogar über Jahre hinaus. Gewiß wissen wir, daß das Schätzesammeln oft genug den religiösen Antrieb in uns und das Leben in Gott und Hören auf Gott und sein Wort stört, hindert und unterbindet. Es obliegt uns darum die Verpflichtung, daß wir über der durch die Wirtschaftsverkettung uns aufgezwungenen Arbeit für diesseitige und begrenzte Ziele das Ringen um das Reich und die Ehre Gottes nicht außer acht

¹⁴ Ebd. 162.

¹⁵ Ebd.

lassen, oder auch daß wir lernen, die beiden Richtungen und Gebiete, die Jesus streng geschieden hat, zusammenzuschließen zu einer Einheit, in dem Bewußtsein, daß der Gott der Schöpfungsordnung, der uns die Arbeit verordnet, und der Gott, der sein Reich kommen lassen will und auch einen Himmel für uns bereit hat, ein und derselbe ist¹⁶.

Schwieriger, meint Windisch, ist es, von der Bergpredigt aus die richtige Haltung gegenüber dem Feinde bei Kriegsgefahr und im Falle eines Krieges zu finden. „Man kann sagen“, schreibt er, „über oder gegen den Krieg enthalte die Bergpredigt keinerlei Anweisung, da auch in diesem Gebot der Umkreis des Privatlebens nicht überschritten sei. Aber es gibt Worte, die lassen sich kraft einer ihnen innewohnenden Logik ungekünstelt auch auf weitere Verhältnisse anwenden, und zu ihnen gehören ganz gewiß die siebte Seligpreisung, das Verbot der Notwehr und das Gebot der Feindesliebe. Christen müssen wünschen, daß Volk und Regierung auch dem nationalen Gegner gegenüber sich von den hier ausgesprochenen Grundsätzen leiten lassen. Wenn sie nachdenken, müssen sie alle leichtfertige Rechtfertigung des Krieges aufs schärfste verurteilen und können nur die Darlegungen ernst nehmen, die zeigen, daß hier um die Lösung eines Konfliktes gerungen wird und daß man einer Zwangslage gehorcht, die das an Jesu Wort gebundene Gewissen nach wie vor belastet.“¹⁷

Unsere heilige Aufgabe bleibt nach Windisch, als echte pacifici daran mitzuarbeiten, daß ein Zustand, der uns immer wieder in den furchtbaren und auf die Dauer unerträglichen Konflikt hineinwirft, radikal beseitigt werde. Der Pazifismus ist nach ihm das Ideal, für das sich der christliche Theologe auf Grund des Jesuswortes einsetzen muß¹⁸.

Es fragt sich nun noch zuletzt, wie der Christ durch die Bergpredigt in seiner Stellung zur Kultur und Welt bestimmt wird. „Welt- und kulturfeindlich im eigentlichen Sinne des Wortes“, sagt Windisch, „ist die Bergpredigt nicht. Davor schützt sie ihr Schöpferglaube und ihr Vertrauen in die Zweckmäßigkeit und Güte der Schöpfungsordnung. Aber Kulturzwecke und Aufgaben in der Kultur kennt sie nicht. Diese Gleichgültigkeit hat einmal ihren Grund in der eschatologischen Perspektive und in der einseitigen Richtung der Gedanken auf die künftige Weltordnung, das Reich Gottes, dann in der radikal-individualistischen Ausprägung ihrer Ethik, die eben nur

16 Ebd. 163 f.

17 Ebd. 165.

18 Ebd. 166.

das Ich, den Nächsten und den Feind als Objekte kennt, nicht den Staat oder die Menschheit, endlich in der ‚Soziallehre‘ der Bergpredigt, die wie die des jüdischen Pietismus und die des ganzen NT als einzige Norm das nötige Auskommen anerkennt, das eben durch den Schöpferglauben jedem garantiert ist, während etwaiges überschüssiges Verdienst oder Besitztum weder für Luxus oder Kunst, noch für Kapitalansammlung verwendet wird, sondern nur für Almosen.“¹⁹

Windisch zieht daraus nun aber nicht den Schluß, daß die Bergpredigt deswegen aus unserer Beziehung zur Welt und Kultur ausgeschaltet werden müsse. Er hält es vielmehr bis zu einem gewissen Grade für möglich, auch in unserer Gesellschaft die durch die Bergpredigt vorgeschriebene Haltung zu bewahren, und er hält es für die Pflicht des christlichen Theologen, allen derartigen Versuchen seine Achtung entgegenzubringen. „Denn das ist die Haltung, die Jesus vorgelebt und seinen Jüngern vorgeschrieben hat. Man darf daher auch nicht einwenden: das heiße, die Bergpredigt zum Gesetze machen; denn so ist, wie wir gesehen haben, die Rede Jesu in der Tat gemeint. Man kann nur einwenden, daß solche Haltung undurchführbar ist, weil auch der religiöse Anarchist und Protestler seine Existenz niemals ganz von der von ihm bekämpften Staats- und Kulturgemeinschaft loslösen kann.“²⁰

Aber Windisch kann sich mit dieser Undurchführbarkeit nicht ganz einverstanden erklären. Sie wäre nach ihm gewiß vorhanden, wenn die Kultur- und Staatsmoral wesentlich auf der Eigengesetzlichkeit der Kultur zu begründen wäre, aber dagegen protestiert unser von der Bergpredigt genährter Glaube, daß die Schöpfungsordnung Gottes ist und daß der Wille Gottes, wie er sich in der Bergpredigt ausspricht, an alle Kreatur ergeht. „Ehrlich haben wir dann anzuerkennen, daß wir in dieser Hinsicht die Bergpredigt nicht mehr wörtlich erfüllen, und uns damit zu begnügen, statt der absoluten Vergleichüftung der ‚irdischen Dinge‘ eine relative Vergleichüftung zu fordern und gegen die Versuchungen anzukämpfen, die von der Welt her gegen unsere Glaubenshaltung sich herandrängen.“²¹ Windisch glaubt übrigens auch in diesem Falle im Sinne Jesu zu handeln, weil er nach gewissen Gleichnissen Treue und Ausdauer in der Arbeit auf profanem Gebiete durchaus als die sachgemäße Haltung anerkannt hat, auch wenn es sein Beruf nicht gewesen, dazu anzumahnen.

¹⁹ Ebd. 168.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd. 169.

Windisch zitiert ein Wort von G. Wünsch: „Jesus ist eine Kritik der Kultur der Gegenwart, nicht die Kultur der Gegenwart eine Kritik an Jesus, wie es nach Baumgarten scheinen könnte“, und findet diese Antithese nicht richtig, weil sie nicht nach beiden Seiten, d. h. nach der Seite des Exegeten und der Seite der Kultur, gerichtet ist. „Jede Beurteilung der Bergpredigt“, sagt Windisch, „die darauf hinausläuft, daß die Worte Jesu nicht wörtlich ausführbar sind, ist tatsächlich Kritik an Jesus. Wir alle kritisieren die Bergpredigt, nur daß wir es nicht alle eingestehen. Diese Kritik darf nur unsere Haltung nicht restlos bestimmen. Wir haben uns auch vor der Kritik zu beugen, die die Bergpredigt trotz allem Widerstand, den wir leisten, an uns übt und mit der sie uns niederschlägt. Und diese Kritik ist das letzte kritische Wort, das im Bereich der Bergpredigt hörbar wird.“²²

Einen ähnlichen Standpunkt in der Beurteilung der Bergpredigt wie Windisch vertritt Johannes Müller²³. Im Ziel mit ihm einig, ist er freilich im Wege zum Ziel wesentlich von ihm geschieden. Müller sieht in der Bergpredigt Tatsachen und Naturgesetze des menschlichen Wesens, Werdens und Lebens. „Wer das nicht erkennt“, sagt er, „ist von der Oberfläche der Erscheinungen, in denen menschliche Grundgesetze hier zeitlich und räumlich bedingt zu Tage treten, noch nicht bis auf das Wesentliche daran durchgedrungen, sondern am Vergänglichen haften geblieben: an Vorstellungen, persönlicher Haltung, Lebensformen und kulturellen Verhältnissen.“²⁴

Naturgesetze des menschlichen Wesens, Werdens und Lebens — das ist die Voraussetzung oder der dogmatische Gesichtspunkt, von dem Müller in der Auslegung der Bergpredigt ausgeht. „Darum“, sagt er, „behält der Gehalt der Bergpredigt ganz unabhängig davon, wie man sich zu Jesus, zu seiner Person und seinem Unternehmen stellt, dauernde Bedeutung und bleibt in Kraft, so sehr man sich zeitweilig der Wirkung ihrer Naturgesetze entziehen und ihren Wert verkennen mag. Man verkennt dann eben eigenste Lebensbedingungen und leidet naturnotwendig darunter. Und darum werden jene Grundgesetze in jede Volksindividualität und Kulturlage, erst recht aber in alle persönlichen Verhältnisse übersetzt werden können. Aber das muß auch geschehen, sonst bleibt man am Äußerlichen, Vergänglichen, Schalenhaften hängen und geht der schöpferischen Kraft des wesentlichen Kerns verlustig.“²⁵

²² Ebd. 171. Zu Windisch vgl. auch Heinzelmann a. a. O. 458 ff.

²³ Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt (München 1906).

²⁴ Ebd. 19. ²⁵ Ebd. 19 f.

Freilich, Müller meint, eine Zeit müsse reif und zugänglich sein für die Wahrheit der Bergpredigt, die Probleme müßten in ihr lebendig sein und die Spannungen müßten empfunden werden, deren Lösungsbedingungen jene alten Worte offenbaren. Aber er muß gestehen: „Diese Zugänglichkeit für den tiefen Sinn der Bergpredigt ist nun heute zweifellos im höchsten Maße vorhanden. Denn die Menschwerdung, deren Naturgesetze in der Bergpredigt verborgen liegen, ist nachgerade die brennende Lebensfrage unter den Suchenden von heute geworden. Sie empfinden es alle, daß wir noch nicht sind, was wir sein sollen und sein werden, und daß alle Kulturfortschritte ohne Belang sind, solange wir nicht zu einem schöpferischen Werden auf dem Gebiete des menschlichen Wesens kommen. Wir möchten Menschen werden: das ist der Grundzug im Suchen der Zeit.“²⁶

Der Weg zu dieser Menschwerdung ist nach Müller die Bergpredigt, weil sie uns die Naturgesetze der Menschwerdung offenbart. „In der ganzen Geistesgeschichte der Menschheit wird man vergeblich Antwort auf die Frage suchen, die heute alle Nachdenklichen beschäftigt: wie werde ich in Wahrheit Mensch, wie gewinnen wir ein gemeinschaftliches Leben untereinander, das schöpferisch die Vollendung der Menschheit heraufführt, wie kommen wir zu der Neuordnung aller Dinge, die uns befriedigt und unser würdig ist? Die Bergpredigt allein zeigt uns den Weg zu diesem höchsten Ziele und offenbart uns das Geheimnis eines schöpferischen Werdens im Wesen des Menschen, das sich ganz unmittelbar ordnend und gestaltend nach allen Seiten auswirkt.“²⁷

Müller sieht darin die verborgene Ursache dafür, daß heute alle suchenden Geister, ohne sich Rechenschaft darüber geben zu können, mit magischer Gewalt von der Bergpredigt angezogen werden. „Sie mögen wollen oder nicht: der Spürsinn für Wahrheit und Heil führt einen nach dem andern unweigerlich auf diese Spur, und wer sich nicht in ratlosem Skeptizismus verzehren und zeitlebens in der Irre gehen will, muß ihr folgen. Das sind verborgene Zusammenhänge, die jenseits aller persönlichen Wünsche und Meinungen walten. Deshalb ist die Bergpredigt viel mehr noch als ein wunderbares Dokument der Vergangenheit der Kompaß menschlicher Zukunft, und in dem Maße als innere Unruhe und Werdenot sich ausbreitet und fühlbar wird, muß die Bergpredigt lebendig werden als das lösende Wort und die führende Parole.“²⁸

²⁶ Ebd. 20.

²⁷ Ebd. 21.

²⁸ Ebd. 21 f.

Müller meint darum, daß unsere Zeit wie keine andere darauf angelegt sei, die Bergpredigt zu verstehen, zu verwirklichen und ihren Lebenszug in Fluß zu bringen. Aber das Verständnis der Bergpredigt ist nach ihm an eine entscheidende Bedingung geknüpft: „Es genügt nicht“, sagt er, „daß sich unter diesen Umständen in unserem Bewußtsein reflektiert, was wir mit unbefangenen und geschärftem Blick in der Vergangenheit erkennen. Wir verstehen die verborgene Wahrheit, die damals Zeugnis und Ausdruck fand, nur in dem Maße, als sie selbst unser inneres Erlebnis wird. . . . Ihr müßt deshalb von neuem geboren werden, wenn ihr das Reich Gottes auch nur sehen, seiner inne werden, es verstehen wollt. Nur in dem Maße, als es in uns wird, geht uns der Blick auf und wächst das Verständnis.“

„Es ist deshalb ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man vielfach meint, das Verständnis Jesu sei eine theoretische Sache; man könne sich durch sorgfältiges Studium eine richtige Auffassung seiner Ansichten aneignen und dann den geistig Interessierten eine unserer Zeit entsprechende zutreffende Anschauung davon geben. . . . Das Verstehen Jesu ist nur experimentell möglich, oder es ist die fahrig Willkür blinder Verständnislosigkeit. Gerade weil es sich hier um eine neue Art Leben handelt, muß es in uns keimen und entbunden werden, wenn wir seine Tatsachen und Gesetze lebendig verstehen wollen.“²⁹

Müller meint das im eigentlichsten Sinne, nicht im Sinne einer Gesinnungsethik, sondern im Sinne des praktischen Erlebens und Durchlebens. Er sagt: „Mir schrieb einmal jemand, seitdem er grundsätzlich all sein Eigentum nur als anvertrautes Gut betrachte und sich bemühe, im Sinne Gottes damit zu wirtschaften, sei ihm in ganz wunderbarer Weise der Blick für vieles in den Worten Jesu aufgegangen, was gar nicht direkt damit zusammenzuhängen scheint.“³⁰

Es fragt sich nun, wie die Bergpredigt zu erfüllen ist. Wir nehmen als Beispiel 5, 21 ff. Müller schreibt: „Der Mord ist . . . die letzte und stärkste Äußerung der Erregung gegen einen andern. Für die werdenden Menschen ist nun aber nicht nur jeder Ausbruch der Gereiztheit: eines andern Wohl beeinträchtigen, ihm zu nahe treten, über ihn aburteilen und ihn beschimpfen, sondern der Affekt selbst sittliche Schuld. Das ist die Steigerung der Gerechtigkeit der Pharisäer, der bisherigen Sittenstrenge bis ins Innerste, die Vertiefung des Gebotes bis auf den letzten Grund des Übels. Aber das

²⁹ Ebd. 22 f.

³⁰ Ebd. 24.

ist noch nicht die Erfüllung des Gebotes, die Jesus von seinen Jüngern erwartet. Damit ist das neue Wesen noch nicht erreicht, sondern nur das alte bis zur äußersten Gelassenheit gedämpft. Es ist nur das geglättete, ruhende, schweigende Chaos erreicht.

„Die Erfüllung tritt erst ein, wenn an Stelle des instinktiven Wider-den-andern ein unwillkürliches Für-den-andern im Menschen lebt und durch die Angriffe, die er erfährt, ausgelöst wird. Das ist neues Wesen. Da wird das Leben des andern nicht mehr verneint, sondern bejaht. Da tritt die positive Tat zu seinem Wohl an Stelle der Unterlassung und Zurückhaltung des Übels. . . .

„Wir müssen aber“, sagt Müller, „dem Vorgang ganz auf den Grund gehen, um das Naturgesetz des neuen Wesens zu begreifen, das darin zu Tage tritt. Unter den Menschen, wie sie vorläufig sind, herrscht eine unwillkürliche Gegenständlichkeit der einzelnen: Wider-einander der Interessen, feindselige Befangenheit und instinktiver Kampf ums Dasein. Infolgedessen befinden sie sich in einer fortwährenden Spannung untereinander, die durch die Reibung des Zusammenlebens gesteigert wird. Wenn nun diese Spannung zum Ausbruch kommt, dann wird aus der inneren Erregung, die sie entzündet hat, aus dem Ärger, Zorn oder Haß, Schmähung, Verleumdung, Schädigung, kurz, der Mordversuch in irgend welchem Grade geboren. Nach der Weisung Jesu genügt es nun nicht, bloß den Ausbruch der Spannung durchaus zu verhindern, sondern wir sollen sie selbst lösen. Wir können sie aber nur dadurch lösen, daß von uns aus an Stelle der Spannung des Todes die Spannung des Lebens tritt: der Lebensdrang für den andern. Er allein ist imstande, die Entzündung unseres Nächsten gegen uns zu heilen.

„Das kann aber nur einer, dem der innere Drang, für den Nebenmenschen zu leben, ebenso natürlich und unwillkürlich ist wie sonst allgemein die gespannte Haltung des Gegensatzes unter den Menschen. Die Erfüllung, die Jesus hier zeigt, ist also eine Lebensäußerung des ursprünglichen Wesens, wie wir es in den Seligpreisungen keimen und sich entfalten sahen. Da erwachte der Drang für den Mitmenschen ganz impulsiv und äußerte sich in Hilfe am Leben. Und die Versöhnung unseres aufgebrachtten Gegners ist doch nichts anderes als der Friede, den die Kinder Gottes schaffen, indem sie leben!

„Die positive Erfüllung der sittlichen Gebote, die für das alte Wesen gelten, ist also nichts anderes als die schöpferische Auswirkung des neuen Wesens, die werdende Menschen nicht bloß allgemein entfalten, sondern auch den Angriffen des alten Wesens ent-

gegenstellen. Der alten Ordnung der Dinge soll die Neuordnung entgegentreten und sie überwinden. Das gebändigte und gelassene Chaos soll ebenso wie das tobende und verderbende Ungetüm durch die belebenden und einigenden Äußerungen des ursprünglichen Wesens überwunden und umgewandelt werden.“³¹

Johannes Müller sieht somit in den Geboten der Bergpredigt die Gesetze der neuen Menschwerdung, nach der wir uns sehnen und auf die wir warten. Der Mensch, der sie zur Grundlage und Norm seines Lebens macht, ruht auf dem objektiven Grunde Gottes, des Lebendigen. In ihm wurzelt er, in ihm wächst er. „Die Lebenskraft seines persönlichen Lebens sind die Lebensschwingungen Gottes. Das ursprüngliche Leben, das sich in ihm entfaltet, ist eine reine Schöpfung göttlicher Erlösung und Erneuerung. Sein Schicksal ist Gnade des Vaters im unwandelbaren Sonnenschein seiner Liebe. Seine ganze Existenz ist Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit. Darum gibt es nichts, was ihn aus den Angeln heben könnte, denn der Angelpunkt seines Lebens liegt im unvergänglichen, ewigen, wahren Sein, das er mit jedem Atemzug persönlich erlebt.“³²

Johannes Müller zitiert am Schluß seines Buches Mt 7,28 29: „Als Jesus seine Rede beendet hatte, entsetzte sich das Volk über seine Lehre, denn er redete wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“, und fährt dann fort: „Auch wir werden über die Jahrtausende hinweg aufs tiefste von diesen Worten ergriffen, wenn wir sie aus der Unruhe unserer Seele heraus lebendig vernehmen, und sind überwältigt von dem Weg und der Aussicht, die sie uns in der ganzen Menschheit eröffnen. Wer über die Bergpredigt nicht außer sich gerät, der hat sie nicht verstanden. Wer sie aber verstanden hat, der hat den Weg zum Leben gefunden.“³³

Müller nimmt somit die Bergpredigt ganz ernst; er nimmt sie so ernst, daß er von der Erfüllung ihrer Gebote die Verwirklichung des ursprünglichen Wesens des Menschen abhängig sieht. Demselben Ernst begegnen wir bei den zwei Schweizern Walter Lüthi und Robert Brunner³⁴. Die beiden Verfasser stehen zusammen in scharfer Front gegen alle Versuche, die Bergpredigt für den Christen irgendwie unverbindlich zu machen. „Die Versuche in der Christenheit“, heißt es da, „sind zahlreich genug, die es darauf anlegten, diese Rede (die Bergpredigt) nicht hören zu müssen. Dort, wo man sie am

³¹ Ebd. 127 ff.

³² Ebd. 356.

³³ Ebd.

³⁴ Der Heiland. Ein Gang durch die Bergpredigt (Basel 1936, Verlag Friedrich Reinhardt).

wenigsten vermutet, sind sie am allerüppigsten ins Kraut geschossen: in der neutestamentlichen Wissenschaft.

„Wir wissen“, so fahren sie fort, „daß das Eichenblatt sich wehrt gegen den gefährlichen Eindringling, indem es ihn umgibt mit Zellsubstanz und den bekannten Gallapfel bildet. So scheint es mir, habe man auch immer wieder versucht, die Bergpredigt dem menschlichen Geschlecht ungefährlich zu machen. Man hat sie umgeben mit viel ‚Gehirnsubstanz‘.“³⁵

Und doch, die Bergpredigt will gehört sein: „Es sind da Dinge drin, über die wir nur staunen können und ehrfürchtig schweigen; denn es ist zu wunderbar, was Gott an uns getan hat. Auch die Bergpredigt ist Evangelium, das heißt frohe Botschaft von den Heilstaten Gottes. Dafür bedarf sie zunächst offener Ohren! Sie stellt aber auch Ansprüche an unsere Kraft. Die Bergpredigt will getan sein. Sie versetzt uns in die Lage der Jünger Jesu, zu denen gesagt ist: ‚Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir.‘ Sie beansprucht uns für den Weg des Kreuzes, den der Heiland ging. . . . Nein, nein, es geht da nicht um eine ‚Gesinnungsethik‘, die nur den menschlichen Geist in die Nachfolge Jesu einreihen will. Der Heiland verlangt auch die Leiber und deren Beulen und deren Wunden. Die Rede will getan sein!

„Es muß schon das Ganze, das der Heiland für die Welt bedeutet, in dieser Rede drinliegen, sonst hätte er sie kaum als den ‚Fels‘ bezeichnet, der dein Haus retten kann vor dem Fall im großen Weltgericht. Es muß da schon alles angeboten und gefordert sein, was unser ewiges Heil zu sichern vermag, daß der Heiland diese Rede den Stein genannt hat, an dem sich menschliche Klugheit und menschliche Dummheit scheiden.“³⁶

Nach Lüthi und Brunner hat somit die Bergpredigt den Sinn, daß sie getan wird, ganz und ohne Vorbehalt getan wird. Aber wie? Hören wir ein Beispiel, nämlich Mt 5, 33—37. Die Verfasser geben der Auslegung dieses Abschnittes die Überschrift: Im Kampf um die Wahrheit, und sehen in ihm das Bemühen des Heilands um die Sinnverwirklichung der Menschensprache, deren Zerstörung durch die Lüge ihm ebenso ein Greuel ist wie die Zerstörung des Menschenlebens durch den Totschlag und die Zerstörung der Ehe durch Ehebruch und Ehescheidung, von denen er im gleichen Zusammenhang spricht.

„Den Mißbrauch der Sprache durch Lüge und dadurch Zerstörung

³⁵ Ebd. 15 f.

³⁶ Ebd. 16 f.

der Gemeinschaft beobachtet nun Jesus in seiner Zeit an einer ganz bestimmten Stelle, nämlich bei der damaligen Handhabung des Eides.

„Der Eid entsteht dann, wenn man zur Bekräftigung der Wahrfähigkeit einer Aussage nicht bloß Menschen, sondern sogar Gott zum Zeugen aufruft. Einen Eid schwören, Gott zum Zeugen anrufen, kann streng genommen nur ein Mensch, der an Gott glaubt. Einen Ungläubigen einen Eid schwören lassen, ist sinnlos. In früheren Zeiten kam das Wissen um diese tiefste Bedeutung des Eides in der Gerichtspraxis unserer europäischen Staaten dadurch zum Ausdruck, daß vor Abforderung eines Eides die sogenannte Eidesvorbereitung durch einen Seelsorger stattfand. Wie weit dieses Wissen heute noch als letzter Rest einer einstigen ‚christlichen Durchdringung‘ vorhanden ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Im Strafrecht des Halbkantons Baselland ist diese Eidesvorbereitung noch vorgesehen und wird in seltenen Fällen noch geübt.“³⁷

Anders war es im Volke Israel. Bei ihm war der Eid in sehr starker und ständiger Übung. Aber um den Namen Gottes vor Mißbrauch zu schützen, schwor man beim Tempel, bei der heiligen Stadt, bei der Erde, beim eigenen Haarschopf, indem man seinen Kopf für die Wahrheit verbürgte. Es war also so, daß man bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit irgendwie, wenn auch versteckt, Gott zum Zeugen für die Wahrheit dessen anrief, was man behauptete. Der Heiland sieht darum alle diese Versuche, der Wahrheit Nachdruck zu verschaffen, auf der gleichen Ebene wie einen Eid bei Gott, und darum verbietet er den Seinen kurzerhand das Schwören, weil es ein gottloses und dazu untaugliches und unnötiges Verstärkungsmittel der Wahrheit darstellt. Warum?

„Mehr als die Wahrheit“, sagen die Verfasser, „braucht’s überhaupt nicht. Wer das Bedürfnis nach Kraftausdrücken hat, setzt sich in den Verdacht, daß ihm die Wahrheit kein schlichtes Ganzes ist, sondern daß er unterscheidet zwischen mehr und weniger. Gewöhnliche Rede wird dann weniger wahr, als wenn ein Fluch oder ein Schwur sie begleitet. Aber diese Abstufung lehnt der Meister ab. Man kann wohl sagen: kalt, kälter, ganz kalt; aber man kann nicht sagen: wahr, wahrer, ganz wahr. Wahr ist wahr oder erlogen, entweder — oder, ein Mittelding gibt’s nicht.

„Die Wahrheit ist ein Ganzes. Denn Christus selber ist die eine und unteilbare Wahrheit. Wer aus der Wahrheit ist, der höret seine Stimme. Ist einer in Christo, dann ist er in der Wahrheit, und alles

³⁷ Ebd. 86 f.

Schwören und Fluchen fällt dahin. Darum sagt er, und er sagt es niemandem sonst als seiner Gemeinde: ‚Ihr sollt überhaupt nicht schwören. Eure Rede sei ja ja, nein nein, was darüber ist, das ist vom Übel.‘“

„Unter Christen fällt seit diesem Wort des Meisters alles Schwören dahin. Bei der kirchlichen Trauung wird nicht geschworen. Hier fällt ein rundes, unzweideutiges Ja oder Nein. In Christo ist das genug. Etwas Bindenderes als ein Ja oder Nein vor Gott kennen wir als evangelische Christen nicht.

„Die Welt aber kann und will den Eid nicht entbehren. Der Staat verlangt ihn, auch von den Christen. Er verlangt ihn vor allem in drei Fällen: als Amtseid, als Fahneneid und als Gerichtseid. Ich habe als Pfarrer im Kanton Bern, wo die Kirche Staatskirche ist und der Pfarrer Staatsbeamter, den Amtseid ablegen müssen. Beim Amtsgericht in Basel, wo die Kirche staatsfreier ist, wurde mir von der Kirche ein schlichtes Ja oder Nein verlangt.“³⁸

Für Lüthi und Brunner bleibt also das Schwurverbot der Bergpredigt bestehen. Wenn der Eid vom Christen gefordert und geleistet wird, dann weiß er, daß er im Gegensatz zur Lehre Christi steht, und er tut es darum nur gezwungen, in dem Bewußtsein, daß er sich in einer bitteren und demütigenden Zwangslage befindet. Aber neben Fluch und Schwur gebe es noch andere Formen von gemeinschaftsstörendem Mißbrauch des Wortes im Dienst der Lüge. Das Geheimnis der menschlichen Sprache sei zur großen Kunst des Lügens geworden. Eine ungeheuerliche Zerstörung von Treu und Glauben habe stattgefunden. Und diese unheimliche Vernebelung und Verwirrung wachse von Jahr zu Jahr.

„Christus, der von sich sagt: ‚Ich bin die Wahrheit‘, sagt von einem andern, er sei der Vater der Lüge und ein Lügner von Anfang an. Er war ein Lügner schon damals, als er die ersten Menschen damit anlog, daß er ihnen sagte: Ihr werdet mitnichten des Todes sterben, schon damals war dieser andere ein Lügner. Dieser andere, der nicht Christus ist, treibt heute sein Werk besonders bunt, sein Werk der Gemeinschaftsstörung durch die Lüge. Wir sind heute so sehr eingestrickt in ein Netz von Lüge, daß keiner von uns mehr sagen kann, ihn gehe das Wort nichts an, das da lautet: Eure Rede sei ja ja, nein nein, was darüber ist, das ist vom Übel.

„Gewachsen aber ist jenem andern keiner, außer Christus. Darum, weil die Macht der Lüge heute so fortgeschritten ist, darum kann

³⁸ Ebd. 88 ff.

unsere einzige Rettung in einer neuen, ganz und bedingungslos radikalen Hinwendung zum Wort Gottes sein, das die Wahrheit ist, begleitet von einer radikalen Hingabe an Christus, der die Wahrheit ist und die Entschlossenheit, sich vom Heiligen Geist aus dem Wort führen und leiten zu lassen in alle Wahrheit.“³⁹

Der Sinn der Bergpredigt ist somit nach Lüthi und Brunner der, daß sie uns mit Leib und Seele, im Leben und Sterben auf den einen hinwirft, der in Zeit und Ewigkeit das letzte Wort hat, auf den Heiland.

Von denen, die an der Ausführbarkeit der Bergpredigt festhalten, möge zuletzt noch Hans Asmussen erwähnt werden. Asmussen hält die Bergpredigt für eine Jüngerrede, freilich nicht in dem Sinne, wie sie von den Vertretern der Doppelmoral aufgefaßt wird (vgl. S. 1 ff.), sondern in dem Sinne, daß sie zwar zunächst an die Jünger gerichtet ist, aber doch so an sie, daß das Volk sie mithört und darum auch durch sie getroffen wird⁴⁰. Alles, was Jesus nun den Jüngern und dem Volke sagt, hat eine Voraussetzung, nämlich die, daß das Himmelreich herbeigekommen ist⁴¹. Das heißt für den ersten Teil der Bergpredigt (Kap. 5): „Christus ist erschienen. Die Zeit des Gesetzes ist vorbei. Eine neue Gemeinde wird. Ihre Glieder handeln so, wie sie als Gottes Kinder an ihrem Vater sehen. Hat er das Erstaunliche geschehen lassen, daß Gottes Reich anbrach, so handeln auch sie überraschend, erstaunlich, unerwartet. Denn über dem, was die Augen sehen und die Ohren hören, steht für sie, was sie glaubend empfangen. Und danach wird ihr Handeln gestaltet.“⁴² In Kap. 6 setzt sich dieser Gedanke fort. Die Christen, die Menschen des herbeigekommenen Reiches Gottes, sind in die Verborgenheit Gottes aufgenommen; sie tragen ein Geheimnis in sich, das verborgen lebt zwischen ihnen und Gott und das deswegen, weil es noch immer im Herrschaftsbereich des Teufels lebt, nie Gegenstand des Gepräanges werden kann⁴³. Und nicht nur das. Sie wissen sich wohl in diese Welt hineingestellt, aber Gott schenkt ihnen eine Wertschätzung der Welt, die an seinen Maßstäben gemessen ist, und gibt ihnen bei allen Sorgen eine Sorglosigkeit, die sich in der Hand des Vaters geborgen weiß⁴⁴. Im 7. Kapitel der Bergpredigt sieht Asmussen nicht die einheitliche Gedankenführung der zwei ersten Kapitel. Er hält es nicht für ausgeschlossen, daß die in ihm enthaltenen Reden zu einer andern Zeit gehalten sind als die vorhergehenden Reden. Aber sie stehen doch unter demselben Aspekt:

³⁹ Ebd. 92 f.

⁴⁰ Die Bergpredigt (Göttingen 1939) 8.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd. 31 f.

⁴³ Ebd. 43.

⁴⁴ Ebd. 47 52.

„Der Wille Gottes ist der Wille des Gottes, der jetzt schon in den Himmeln wohnt. Man wird in das Reich dieser Himmel nicht kommen, wenn der sie jetzt schon beherrschende Wille Gottes nicht auch jetzt schon auf Erden zur Herrschaft kommt.“⁴⁵ „Der Christ macht Gottes Berufung fest in dem Wandel, den er in der Nachfolge Jesu führt“⁴⁶, d. h. in der Befolgung der Forderungen, die Jesus in der Bergpredigt erhoben hat.

Nach Asmussen besteht somit die Bergpredigt darauf, daß sie in dem hereingebrochenen Reich Gottes durchgeführt wird. Freilich mit einer Einschränkung, die von den vorher genannten Vertretern seiner Auffassung nicht (wenigstens nicht in dem Maße) angenommen wird. Asmussen betont immer wieder, daß Jesus das Ende des Gesetzes ist. In welchem Sinne? Das israelitische Reich verdankte sein Dasein dem Gesetz. Dieses galt ihm nicht nur als Predigtgrundlage, sondern auch als Strafgesetzbuch. „War es aber Strafgesetzbuch, dann wurde es mit Recht nach seinem buchstäblichen Verstande auch als Schutz und Deckung in Anspruch genommen.“⁴⁷ Indem Jesus nun das göttliche Gesetz in einem Sinne verkündet, der weit über das Gesetz als Rechtsgrundlage hinausgeht (z. B. bezüglich des Mordes, der Ehe, der Ehescheidung usw.), hebt er den Bund auf, in dem die religiöse und die irdisch-politische Geltung des Gesetzes miteinander verbunden waren⁴⁸. Mt 5, 38—41 erklärt darum Asmussen folgendermaßen: „Man sieht, was das mosaische Gesetz an dieser Stelle (V. 38) im Auge hat: Es geht um den irdischen Rechtsgrundsatz der Genugtuung, wie er sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten findet und finden wird; je größer die Ordnung eines Staatswesens ist, desto mehr wird dieser Grundsatz in Anwendung kommen, auch wenn das Rechtsempfinden nach Zeit und Ort sich ändert. Und eben dieser Rechtsgrundsatz, wie er sich auch im mosaischen Gesetz findet, ist es, mit dem Jesus sich auseinandersetzt. Aber wie auseinandersetzt? Er stellt diesem Rechtsgrundsatz keinen andern gegenüber. Er sagt nicht: Bisher habt ihr euer Rechtsleben nach dem Gesetz der Genugtuung gestaltet, nun aber bringe ich euch eine neue Rechtsauffassung. Er wendet vielmehr das Augenmerk von der Rechtsauffassung ganz weg. . . . Jesus redet also von dem Zusammenleben der Menschen unter Ausschluß des Rechtsweges. Er sagt den Jüngern — und alles Volk hört mit —, das Himmelreich sei herbeigekommen, nun müsse eine andere Gerechtigkeit das Leben beherrschen. Nun lohne es kaum noch, eine strittige Sache anhängig

⁴⁵ Ebd. 67.

⁴⁶ Ebd. 70.

⁴⁷ Ebd. 17.

⁴⁸ Ebd. 20.

zu machen. Denn was Jesus bringt, ist größer als alles, was man durch Unrecht tuende Menschen verlieren kann.

„Man muß“, sagt Asmussen, „den Ansatzpunkt der Rede Jesu streng im Auge behalten! Es geht ganz um das Ende des Gesetzes und des mosaischen Gottesstaates. Denn das Reich Gottes ist ja hereingebrochen. Darum muß der Hebel da angesetzt werden, wo das göttliche Gesetz Grundlage des irdischen Rechtslebens wird. Denn welche Bedeutung mußte das Rechtsleben bekommen, wenn es sich göttlicher Herkunft erfreuen durfte! Warum sollte denn im Privatleben der Menschen nicht auch gelten, was im Rechtsleben gilt?! Wird nach dem Grundsatz Recht gesprochen, daß Auge um Auge, Zahn um Zahn gelten soll, und ist das letztes Recht, warum sollte ich dann nicht auch im Zusammenleben mit meinem Nächsten nach diesem Grundsatz handeln? Wahrlich, nach irdischer Logik ist mir dann kein Vorwurf zu machen!“

„Darum muß man die Fragestellung als ganz falsch erkennen, als ob Jesus hier einer Ethik eine andere gegenüberstellt. Er sagt nicht: ‚Unter Moses habt ihr auf falsche moralische Vorschriften gehört, nun will ich euch die richtige Moral lehren.‘ Er sagt auch nicht: ‚Unter Moses haben bei euch falsche Rechtsgrundsätze gegolten, als ob im Rechtsleben irgendwie der Grundsatz des Ersatzes und der Genugtuung kommen müßte. Von jetzt ab soll es darin anders gehalten werden: Richter und Polizei sollen nicht mehr dem Unrecht widerstehen; sie sollen vielmehr dafür sorgen, daß jemand, dem der Rock geraubt ist, nun auch noch seinen Mantel abgibt!‘ Er redet hier gar nicht von Recht. Das ‚Auge um Auge‘ bleibt an seinem Orte bestehen. Denn eben darum hat ja Jesus gesagt, wer auch nur eines der Gebote auflöse, solle der Kleinste im Himmelreich heißen. Aber das ‚Auge um Auge‘ soll auch an seinen Ort kommen und nur sein Gewicht haben. Die Gedanken der Jünger sind nicht damit erfüllt, ob alles nach diesem Grundsatz zugehe. Sie sehen auf das einbrechende Reich und den kommenden Herrn. Da haben sie andere Maße, nach denen sie messen müssen.“⁴⁹

Was Jesus also fordert, gilt nicht für den Bereich des staatlichen Rechtslebens, sondern für das anbrechende Reich Gottes und in ihm.

Damit haben wir die charakteristischen Versuche zur Lösung des Bergpredigtproblems kennen gelernt. Das Bild, das wir gewonnen, so verwirrend es auch sein mag, ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß die Forschung es ernst genommen hat und daß die Christenheit, so

⁴⁹ Ebd. 26 f.

weit sie irgendwie sich unter die Autorität Christi gestellt weiß, die Bergpredigt als einen Anspruch empfindet, von dem sie nicht loskommt und mit dem sie sich auseinandersetzen muß. Vor allem heute. Denn durch die Bergpredigt hat das Christentum seine eigentliche Lebensgestalt geprägt. An der Bergpredigt hat sich das christliche Leben als christliches Leben ausgewiesen, und es ist erst recht heute darauf angewiesen, sich an ihr als christliches Leben auszuweisen — eben um des Christentums willen oder um Christi willen, der durch die Bergpredigt den neuen Äon des Denkens und Lebens in der Menschheit eröffnet hat.⁵⁰

Nach dieser Übersicht über die Problemlage der Bergpredigt gehen wir nun zur Formgeschichte derselben über.

⁵⁰ Zur Lösung des Bergpredigtproblems im Sinne der Lebenstat vgl. ferner: Steinmann, Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt (Paderborn 1926); Herkenrath, Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen (Düsseldorf 1926); Karl Eger, Evangelischer Glaube in der Welt von heute (Leipzig 1937) 58 ff.; H. Weber, Die Bergpredigt (Gütersloh 1939); Erwin Wißmann, Die Bergpredigt und die Gleichnisse Jesu im Unterricht (Berlin 1939); B. Lanwer, Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des Alten Testaments und Spätjudentums (Mt 5), Hiltrup 1934. Heinzemann, Das richtige Verständnis der Bergpredigt, in: Theol. Studien und Kritiken 108 (1937/38) 458 ff.

Zweiter Teil

DIE FORMGESCHICHTE DER BERGPREDIGT

1. Die Überlieferung der Bergpredigt

Die Bergpredigt liegt uns in einer doppelten Überlieferung vor, bei Mt 5—7 und bei Lk 6, 20—49. Die beiden Überlieferungen unterscheiden sich sowohl der Länge wie auch dem Inhalt nach. Während die Bergpredigt bei Mt sich auf drei Kapitel erstreckt, umfaßt die Bergpredigt bei Lk nur die Verse 20—49 im 6. Kapitel, und während die Bergpredigt bei Lk sich nur auf das Thema Liebe konzentriert, gibt die Bergpredigt bei Mt eine Summe der Lehre Jesu: „summam omnium“¹.

Es fragt sich nun: Welches ist die Bergpredigt, die Jesus gehalten hat? Die Frage ist nicht so zu verstehen, als ob die Bergpredigt bei Mt oder Lk Bestandteile enthielte, die überhaupt nicht zur Verkündigung Jesu gehört hätten, wie manche Kritiker meinen². Die Frage ist vielmehr die, ob die Bergpredigt in dem Umfang, wie sie Mt bietet, oder ob die Bergpredigt, wie sie Lk überliefert, die eigentliche von Jesus gehaltene Bergpredigt sei. Keine dieser Annahmen trifft zu. Der Grund dafür ist später zu erörtern.

Zunächst stellt sich uns die Frage, ob der Heiland wirklich eine Bergpredigt gehalten hat. Diese Frage ist unbedingt zu bejahen. Sowohl Mt 5, 1 wie auch Lk 6, 12 bringen die Bergpredigt in den Zusammenhang mit dem Aufenthalt Jesu auf einem Berge. Beide nennen ihn τὸ ὄρος, den Berg, kennzeichnen ihn also als einen Berg, den die Jünger und die ersten Leser des Evangeliums kennen, der ihnen

¹ Maldonat, Comment. 66 b.

² Vgl. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition² (Göttingen 1931) 73 ff. Bultmann urteilt: „Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, und wo sich andererseits keine spezifisch christlichen Züge finden, darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen“ (S. 222). Das gilt nach ihm in ähnlicher Weise von andern Redetexten.

noch klar im Gedächtnis ist, von dem sie oft als von dem Berg der Predigt Jesu gesprochen oder gehört haben (Lk 1, 1—2). Aus textlichen Gründen läßt sich darum nicht bestreiten, daß der Heiland eine Bergpredigt³ gehalten hat.

Dasselbe legt eine andere Überlieferung nahe. Der Heiland steht im Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit. Er hat durch sein Wunderwirken das Volk für sich gewonnen. Er hat es in großen Scharen an sich gezogen. Es folgt seinen Wegen in die Dörfer und Städte, durch ganz Galiläa (Mt 4, 23—25). Es mußte sich darum bald die Notwendigkeit ergeben, daß er diesem Volke von dem sprach, was er zu verkündigen, was es von ihm zu erwarten hatte. In der Pragmatik der öffentlichen Wirksamkeit Jesu hat darum eine Predigt ihren notwendigen Platz, die wie ein Programm aussehen und wirken mußte. Daß die Evangelisten von dieser Predigt wissen, daß sie sie als Bergpredigt überliefern, ist ein Beweis dafür, daß sie im öffentlichen Leben Jesu eine entscheidende Rolle gespielt hat.

Es ist somit sicher, daß Jesus eine Bergpredigt gehalten hat. Nun fragt es sich weiter: Können wir die Gestalt dieser Bergpredigt sicherstellen? Wir kommen damit zur Frage nach der Komposition der Bergpredigt.

2. Die Komposition der Bergpredigt

a) Die Komposition der Bergpredigt bei Mt

Die Frage nach der Komposition der Bergpredigt wird von den Exegeten verschieden beantwortet. Als Komposition Jesu selbst wird sie von Bisping¹, Schegg², Schanz³, Hugo Weiß⁴, Knabenbauer⁵, Zahn⁶, Steinmeyer⁷, Grawert⁸ u. a. angesehen. Schanz z. B. schreibt: „Diese schöne Gliederung, welche nur im siebten Kapitel weniger streng durchgeführt ist, spricht für eine absichtliche Kom-

³ Von der sog. „Feldrede“ bei Lk wird später die Rede sein.

¹ Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas² (Münster 1868) 248 f.

² Evangelium nach Matthäus (München 1863) 136.

³ Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus (Freiburg i. Br. 1879) 158.

⁴ Die Bergpredigt Christi in ihrem organischen Zusammenhang (Freiburg i. Br. 1892) 3.

⁵ Commentarius in Evangelium sec. s. Matthaicum³ (Parisiis 1922) 227.

⁶ Das Evangelium des Matthäus² (Leipzig 1905) 322 ff.

⁷ Die Rede des Herrn auf dem Berge (Berlin 1885) 6.

⁸ Die Bergpredigt nach Matthäus auf ihre äußere und innere Einheit... untersucht... (Marburg 1900) 10.

position der Rede, ob nun dieselbe vom Herrn selbst gegeben oder erst vom Evangelisten hergestellt worden ist. Gegen die letztere Annahme würde der Einwand nicht sprechen, daß durch dieselbe der Berichterstatter über den Redner selbst gestellt würde, da es sich nicht um eine Erfindung, sondern nur um die Ordnung bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochener Reden handeln würde. Für dieselbe wird die zugestandene Realordnung des Evangeliums geltend gemacht, welche zum voraus gegen die historische Darstellung einnehmen muß. . . . Sicher hat Matthäus das Streben, Reden und Erzählungen zu gruppieren und den ganzen Stoff nach gewissen Gesichtspunkten zu ordnen; auch ist zuzugeben, daß der Predigt bereits eine längere Tätigkeit Jesu vorausgegangen ist, aber dies berechtigt nur desto mehr zu dem Schlusse, daß der einheitliche Charakter unserer Rede auf den Herrn zurückzuführen ist. Nachdem er die Jünger und die Volksscharen um sich gesammelt hatte, mußte er ihnen doch den Zweck seines Auftretens erklären. Die Predigt vom Reiche Gottes verlangte bei den Juden den Nachweis über das Verhältnis zum Alten Testament und der jüdischen Gesetzespraxis, wie er in der Bergpredigt vorliegt. Je mehr diese Seite hervortritt, desto wahrscheinlicher ist ihre Ursprünglichkeit. Deshalb ist es auch wahrscheinlich, daß Jesus dieselbe im Wesentlichen in der uns bei Matthäus vorliegenden Form gehalten hat.“⁹ Durch den Evangelisten lassen die Komposition der Bergpredigt hergestellt sein Loch-Reichl, Grimm¹⁰, Meinertz¹¹, Belser¹², Maier¹³, Heinrichi¹⁴, B. Weiß¹⁵, O. Holtzmann¹⁶, Joh. Weiß¹⁷, Wernle¹⁸, Bornhäuser¹⁹, Huber²⁰, Schlatter²¹, Thurneysen²² u. a. Bei diesen für die Komposition der Bergpredigt eintretenden Exegeten waltet nur insofern ein Unterschied ob, als sie sie entweder der sog. Spruchquelle zuschrei-

⁹ A. a. O. 158.

¹⁰ Das Leben Jesu III² (Regensburg 1895) 45 Anm. 1.

¹¹ Einleitung in das Neue Testament (Paderborn 1933) 188.

¹² Einleitung in das Neue Testament (Freiburg i. Br. 1905) 51.

¹³ Die Heilige Schrift des Neuen Testaments (Berlin 1912) 135.

¹⁴ Die Bergpredigt (Mt 5—7; Lk 6, 20—49) (Leipzig 1899) 26.

¹⁵ Das Neue Testament I² (Leipzig 1907) 13.

¹⁶ Das Neue Testament I (Gießen 1926) 96.

¹⁷ Die Schriften des Neuen Testaments I³ (Göttingen 1917) 250.

¹⁸ Die synoptische Frage (Tübingen 1899) 178 ff.

¹⁹ Die Bergpredigt (Gütersloh 1923) 11.

²⁰ Die Bergpredigt (Göttingen 1932) 7.

²¹ Der Evangelist Matthäus (Stuttgart 1929) 130.

²² Die Bergpredigt (München 1936) 14. Auch Cladder, Unsere Evangelien (Freiburg 1919) 50 ff.

ben oder dem Evangelisten. Wir haben jetzt die Bergpredigt des Mt daraufhin zu untersuchen, ob sie als Komposition anzusehen ist oder nicht.

Wir beginnen mit Mt 5, 3—12, den Seligpreisungen. Grawert, der die Bergpredigt als Ganzes dem Heiland zuschreibt, d. h. sie so, wie sie bei Mt vorliegt, von ihm gehalten sein läßt, behauptet die Komposition der acht Seligkeiten. Er will damit nicht sagen, daß sie nicht aus dem Munde des Herrn stammen, sondern nur, daß sie nicht den Anfang der Bergpredigt gebildet haben. Sie sind nach ihm der durch den Evangelisten aus den Worten Jesu geschaffene künstliche Rahmen, durch den die ganze Rede zusammengehalten wird. Sie sind nach ihm die vom Evangelisten vorangestellten Überschriften zu den einzelnen Teilen der Bergpredigt, die Jesus selbst als Überschriften dieser Teile zu ihrer Einleitung ausgesprochen hat, und zwar so, daß 5, 10 zu 5, 11—16; 5, 9 zu 5, 17—26; 5, 8 zu 5, 27 bis 37; 5, 7 zu 5, 38—48; 5, 6 zu 6, 1—34; 5, 5 zu 7, 1—2; 5, 4 zu 7, 3—5 (6); 5, 3 zu 7, 7—11 gehört. Der Evangelist hat also nach Grawert in umgekehrter Reihenfolge die Gedanken der Bergpredigt in den Seligpreisungen zusammengefaßt, die in der Rede Jesu als Einleitungen oder Überschriften zu den einzelnen Abschnitten der Bergpredigt gestanden haben²³.

Aber schon die erste Parallele vermag sich nicht in das Schema von Grawert zu fügen. In dem Abschnitt 5, 11—16, dessen Überschrift 5, 10 sein soll, paßt nur V. 12 zu V. 10, weil er den Gedanken von V. 10 fortsetzt und mit ihm eine Gedankeneinheit bildet. V. 13 bis 16 setzt ein Gedankengang ein, der nicht in der logischen Konsequenz von V. 11 12 liegt und sich darum nicht in V. 10 zusammenfassen läßt. In der folgenden Parallele besteht zwar ein Gedanken-zusammenhang von 5, 21—26 mit 5, 9, aber nicht mit 5, 17—20. Diese beiden Hinweise genügen, um die Willkürlichkeit der Konstruktion von Grawert zu erkennen.

Ähnlich wie Grawert will auch Schenz²⁴ die Seligpreisungen verstanden wissen als die Überschriften oder die Themata, die von dem Evangelisten vorweggenommen sind, in der wirklichen Bergpredigt aber als die Einleitungen zu größeren Abschnitten gestanden haben. So soll 5, 3 zu 5, 11 u. 6, 19—21; 5, 5 zu 5, 13; 5, 4 zu 5, 14—16 u. 6, 22—23; 5, 6 zu 5, 38—42; 5, 7 zu 5, 21—26 u. 7, 1—5; 5, 8 zu 5, 27—37 u. 7, 6—11; 5, 9 zu 5, 38—42; 5, 10 zu 5, 43—47

²³ A. a. O. 66 ff.

²⁴ Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Schönheit (Augsburg 1929) 95 ff.

u. 7, 12 gehören. Aber schon die erste Reihe bereitet Schwierigkeiten, da 5, 3 wohl zu 6, 19—21 passen mag, wenn dort, wie Schenz die Stelle auffaßt, von wirklicher Armut die Rede ist. Ist aber 5, 3, wie später gezeigt werden wird, anders zu verstehen, dann kann der Vers wohl zu 5, 11, aber nicht zu 6, 19—21 in Beziehung gebracht werden. Ebenso ist nicht einzusehen, welcher Zusammenhang zwischen 5, 5 (Schenz meint hier die Seligpreisung der Trauernden) und 5, 13 bestehen soll, wenn man nicht mit Schenz unter den Trauernden die Unglücklichen, von allerlei leiblicher und seelischer Not Heimgesuchten verstehen will und mit ihm annimmt, daß diese Trauernden das Salz der Erde sind, eine zwar scharfe, aber heilsame Würze für das Leben der Menschheit, wenn sie sich nicht vom Leid kleinkriegen, nicht zertreten lassen. Dieselben Konstruktionen sind notwendig, wenn wir die andern Versreihen auf einen gemeinsamen Gedanken bringen wollen. Solche Künstlichkeiten sprechen gewiß nicht für die Ursprünglichkeit der Bergpredigt in der von Schenz angenommenen Form. Die Seligpreisungen bieten darum wohl keinen Grund, der dazu zwingt, sie als Komposition zu verstehen, d. h. als die Zusammenfassung der von Jesus selbst den einzelnen Teilen der Bergpredigt vorangestellten Überschriften oder Themata²⁵.

²⁵ Nach Spitta (Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-Evangelium, Leipzig 1912, 124 f.) sind bei Mt aus den 2×4 Rufen von denen die zweite Hälfte, die Weherufe, ausschied, acht Seligpreisungen gemacht worden. Nach Wellhausen (Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904, 16) verdienen die Varianten bei Lk überall den Vorzug: „Mt hat die Makarismen moralisiert, ihre Zahl auf sieben gebracht und ihre Adresse wenigstens formell über die Jünger hinaus erweitert auf alle, welche die nötige Qualifikation besitzen. Nur in dem Spruch 5, 11 12 hat er das Ursprüngliche beibehalten.“ Nach O. Holtzmann (Das Neue Testament. I. Die synoptischen Evangelien. Apostelgeschichte, Gießen 1926, 97) sind ebenfalls die Selig- und Weherufe bei Lk ursprünglich: „Jesus verkündet hier einen nahen Umschwung aller Dinge: was heute groß war, wird es demnächst nicht mehr sein. Er glaubt, daß eine Umgestaltung der Welt komme. Dieser Glaube ist zur Zeit des Mt der großen christlichen Gemeinde abhanden gekommen. So gestaltet sie die Seligpreisungen in eine Form um, die ihr und den zukünftigen Geschlechtern verständlicher ist.“ Klostermann (Das Matthäusevangelium³, Tübingen 1938, 34) hält die Seligpreisungen bei Lk deswegen für ursprünglich, weil Lk sie in der Form bietet, in der sie sich als eine Entschädigung für irdische Leiden im messianischen Reiche verstehen. „Da nun noch Lk ausschließlich Makarismen der ersten Art (d. h. wie Mt 5, 3 4 6, vielleicht auch V. 10) kennt, und ohne jeden kommentierenden Zusatz, so dürfte er damit die Quelle treuer bewahrt haben, d. h. das Überschießende bei Mt wird dessen Redaktion verdankt.“ Ähnlich Köhler (Studien und Kritiken, 1918, 157 ff.), Heinrici (a. a. O. 18), B. Weiß (Das Matthäus-Evangelium, Tübingen 1910, 95). Dagegen ist nun

Die Komposition der Bergpredigt wird aber bereits in den nächsten Versen sichtbar. 5, 13—14 bilden zunächst eine geschlossene Einheit: Die Jünger sind das Salz der Erde, das Licht der Welt und die Stadt auf dem Berge. Daran schließt sich V. 15—16 an: „Man zündet nicht ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter; dann leuchtet es allen, die im Hause sind. So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist.“ V. 15 steht bei Mk im Zusammenhang des Parabelkapitels 4, 21 und ist dort in diesen Zusammenhang aufgenommen, um den Zweck der Parabellehre Jesu deutlich zu machen. Diese hat trotz 4, 11—12 den Sinn, das Geheimnis des Reiches Gottes zu offenbaren. Bei Lk findet sich der Vers in 8, 16 und 11, 33; bei ihm tritt er als Dublette auf. In 8, 16 ist Lk offenbar von Mk 4, 21 abhängig und kann darum nicht als Beweis für den ursprünglichen Zusammenhang des Verses in Betracht kommen. Lk 11, 33 steht der Vers im Anschluß an die Zeichenforderung der Pharisäer. Auch hier ist er so unvermittelt

freilich zu sagen, daß sich die Weherufe bei Lk ganz deutlich als Ergänzungen des Evangelisten erweisen. Lk kennzeichnet seine Bergpredigt vorwiegend als Jüngerrede. Er stellt sie sich so vor, daß sie wirklich zu den anwesenden Zuhörern gesprochen wird. Als solche wird sie ausdrücklich V. 27 gekennzeichnet, wo er nach den Weherufen zu den anwesenden Zuhörern mit den Worten überleitet: „Euch aber, die ihr zuhört, sage ich...“ V. 24—26, wo Lk ebenfalls die vier Wehe in direkter Anrede formuliert, fällt darum ganz aus dem Zusammenhang heraus. Vogels (Synoptische Studien zur Bergpredigt, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1, 1924, 130) ist darum der Meinung, daß die Weherufe vom Evangelisten selbst geschaffen sind. Lanwer (a. a. O. 98) möchte nicht diesen ihm zu weit gehenden Schluß ziehen. Er sieht zunächst in ihm einen Widerspruch zu Lk 1, 1 ff.; sodann nimmt er an, daß die Wehe tatsächlich in der Bergpredigt gesprochen wurden, weil durch die These und Antithese bei Lk noch die zeitgeschichtliche Bestimmtheit der Makarismen bei Mt hindurchschimmert, die sich in dem Gegensatz zu den Lehranschauungen der Rabbinen kundgibt. Lk hat ihnen freilich den Stempel der Rücksichtnahme auf den heidnischen Leserkreis aufgeprägt. Und zuletzt: Mt hat die Weherufe übergangen, weil es der auch sonst bei Mt zu beobachtenden Art entspricht, den Gegensatz zwischen Jesus und den Führern des Volkes sich allmählich zuspitzen zu lassen, bis er (in Kap. 23, 13 ff.) auf dem Höhepunkt angekommen ist. Da stehen denn auch die Weherufe. Gegen den letzteren Grund spricht freilich die Bergpredigt selbst, die den Gegensatz zwischen Jesus und den Führern des Volkes wahrlich scharf genug zum Ausdruck bringt. Aber gewiß ist, daß Lk sowohl die Zahl wie auch die Form der Seligpreisungen auf seine heidnischen Leser zugespitzt hat. Woher er die Weherufe entnommen, wird sich kaum sagen lassen. Jedenfalls wird man die Seligpreisungen bei Mt als ursprünglich ansehen müssen. Vgl. Schanz a. a. O. 159; Huber a. a. O. 18; Zahn a. a. O. 325.

angeschlossen, daß eine klare, durchsichtige Erklärung fast unmöglich ist. Aus diesen Tatsachen läßt sich der Schluß ziehen, daß der Spruch zu den Worten Jesu gehört, deren ursprünglichen Zusammenhang die Evangelisten nicht überliefert haben und die sie dort verwenden, wo sie ihnen geeignet erscheinen, die Worte des Meisters verständlich zu machen. Man hat diese Sprüche „Wandersprüche“ genannt. Damit legt sich die Vermutung nahe, daß der V. 15 auch bei Mt nicht an seiner ursprünglichen Stelle steht. Übersehen wir die Spruchreihe V. 13—16, dann beobachten wir eine Anzahl gleicher oder stamm- und sinnverwandter Wörter: φῶς, λύχνος, λυχνία, λάμπειν, Licht, Leuchte, Leuchter, leuchten. Es scheint somit, daß der Zusammenhang der Verse 5, 13—16 durch Stichwortkomposition gewonnen und darum nicht ursprünglich ist²⁶.

In dem folgenden Abschnitt 5, 17—20 machen wir eine ähnliche Beobachtung. Hier spricht sich Jesus über seine grundsätzliche Stellung zum Gesetz aus. Da sich die Bergpredigt zu einem großen Teil um dieses Thema konzentriert, so gehören die mit 5, 17 beginnenden Teile der Bergpredigt sicher zu ihrem ursprünglichen Bestand. Darin lag ja zunächst wenigstens das Neue und Überwältigende, das die Geister ergriff, daß der Heiland mit einer Verkündigung vor das Volk trat, die sich wesentlich von dem unterschied, was es zu hören gewohnt war. Wir betreten darum mit 5, 17 zunächst den ursprünglichen Boden der Bergpredigt. Aber bereits V. 19 scheint diesen Boden wieder zu verlassen. Der Evangelist schreibt: „Wer nun eines von diesen Geboten, und sei es das geringste, aufhebt und so die Menschen lehrt, wird der Geringste heißen im Himmelreich.“ Dieser Vers scheint einem Zusammenhang anzugehören, in dem Jesus von den Geboten, d. h. von bestimmten Geboten des Gesetzes, gesprochen und gefordert hat, daß sie von seinen Jüngern und dem ihm anhängenden Volk nicht gelöst werden dürfen. Der Vers ist eben mit dem Demonstrativum: τῶν ἐντολῶν τούτων, versehen und weist damit auf eine Situation hin, die wenigstens dem engeren Zusammenhang des Verses nicht entspricht. Darauf deutet auch das γάρ, mit dem V. 20 eingeleitet wird. Syntaktisch müßte V. 20 die Begründung zu V. 19 sein. Der Sinn der Verbindung von V. 19 und V. 20 müßte darum besagen: Weil eure Gerechtigkeit vollkommener sein muß als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, darum dürft ihr keins von diesen Geboten aufheben, müßt sie vielmehr alle halten und halten lehren. Dies kann aber wohl kaum der Sinn von V. 20

²⁶ Vgl. Soiron, Die Logia Jesu (Münster 1916) 53 77 98 127.

sein. Vielmehr ist der Vers einer Situation entwachsen, in der der Heiland gegenüber der äußeren Gesetzesheiligkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten die innere Gesetzestreue als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes gefordert hat. In diesem Sinne passen wohl V. 19 und V. 20 in den Zusammenhang des Abschnittes der Bergpredigt, in dem Jesus diesen Gedanken durchführt. Sie mögen darum wohl in der Bergpredigt von ihm gesprochen sein, aber der Evangelist hat sie bei der Komposition der Bergpredigt dann an den Anfang dieses Abschnittes gesetzt, anschließend an νόμος-ἐντολή. Gerade dieser Abschnitt, in dem der Evangelist zum Zusammenhang der Bergpredigt gehörige oder passende Verse zusammenstellt und als Einleitung in diesen Abschnitt vorausschickt, beweist, daß er an der Bergpredigt kompositionstechnisch gearbeitet hat²⁷.

Mit V. 21 beginnt die Auseinandersetzung Jesu mit dem jüdischen Gesetz. Bis V. 22 bildet der Gedankengang eine geschlossene Einheit. Der Sinn des fünften Gebotes wird an drei Einzelfällen klargemacht und vertieft. Dazu werden dann noch die Verse 23 und 24 gehören, in denen die Konsequenz aus V. 21 22 für das religiöse Leben, d. h. für den Opferdienst im Tempel, gezogen wird. V. 25 26 bringt sodann eine Mahnung zur Versöhnung, die an der Parallelstelle Lk 12, 58 59 ein Parusiegleichnis ist. Es ist nun freilich sehr zweifelhaft, ob die Verse bei Lk an ihrem ursprünglichen Ort stehen, da Lk 12, 35 ff. stark komponiert ist. Trotzdem ist anzunehmen, daß der Parusiecharakter der Verse und damit auch ihr Gleichnischarakter ihr ursprüngliches Gepräge wiedergibt²⁸. Mt 5, 25 f. lesen sich aber wie eine Klugheitsregel, die gewiß die Mahnung zur Versöhnung einschließt, aber in dem, man möchte sagen, banalen Sinne: Versöhne dich mit deinem Gegner, solange du mit ihm auf dem Wege zum Richter bist. Stehst du erst einmal vor dem Richter, dann nimmt die Sache ihren Lauf. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß der Heiland V. 25 26 als Klugheitsregel, und zwar in diesem fast banalen Sinne, ausgesprochen hat, zumal er es nach Lk 12, 13 f. ausdrücklich abgelehnt hat, sich in die irdischen Angelegenheiten der Menschen einzumischen. 5, 25 26 ist darum stichwortmäßig an die Mahnung zur Versöhnung V. 23 24 angeschlossen²⁹.

²⁷ Soiron a. a. O. 26 f. Vgl. dort auch Anm. 1 die Exegeten, die diesen Standpunkt vertreten.

²⁸ Vgl. auch Maldonat a. a. O. 117; Zahn a. a. O. 228; Heinrici a. a. O. 32; B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums (Stuttgart-Berlin 1907) 97; Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II² (Tübingen 1910) 240 ff.

²⁹ Daraus folgt freilich nicht, daß Mt 5, 25 26 nur als Klugheitsregel zu deuten ist.

V. 27 setzt die Auseinandersetzung Jesu mit der jüdischen Ehemoral ein. Das mosaische Gesetz: „Du sollst nicht ehebrechen“, wird vertieft durch den Satz: „Ich aber sage euch: Jeder, der ein Weib ansieht, um es zu begehren, hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen.“ Dann folgen die Verse: „Wenn dich dein rechtes Auge ärgert, dann reiße es aus und wirf es von dir; denn es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde. Und wenn deine rechte Hand dich ärgert, dann haue sie ab und wirf sie von dir; denn es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle komme.“ Diese beiden Verse stellen eine Dublette bei Mt dar. Sie kehren wieder 18, 8 9 innerhalb eines Abschnittes, in dem Jesus vom Ärgernisgeben und vom Ärgernisnehmen spricht. Dort haben die Verse auch ihre Parallele bei Mk 9, 43 ff. innerhalb derselben Rede Jesu. Es ist darum wohl anzunehmen, daß sie dort ihre erste Zusammenfassung gefunden haben. Mt hat sie also von dorthin in die Bergpredigt übernommen. Diese Annahme wird durch eine merkwürdige Beobachtung bestätigt. Mt 18, 8 f. sind die Sprüche Jesu in der Reihenfolge überliefert, daß zunächst von der Hand und von dem Fuß und dann erst vom Auge die Rede ist. Dieselbe Reihenfolge hält auch Mk 9, 43 ff. inne. Mt hat aber 5, 29 30 diese Reihenfolge umgekehrt; er spricht erst von dem ärgernden Auge und dann von der ärgernden Hand. Das Wort vom ärgernden Fuß hat er ausgelassen. Warum hat der Evangelist hier die Reihenfolge der Verse umgekehrt? Offenbar deswegen, um einen Stichwortzusammenhang mit V. 28 zu gewinnen. V. 28 wird eben gesagt, daß jeder, der ein Weib ansieht, um es zu begehren, die Ehe schon mit ihr gebrochen hat im Herzen, und V. 29 heißt es: „Wenn dein Auge dich ärgert...“ Um des Stichwortzusammenhangs willen hat somit der Evangelist die Verse umgekehrt. Dadurch hat er den Zusammenhang geschlossen, ein Beweis dafür, daß V. 29 und 30 in die Bergpredigt hineinkomponiert sind³⁰.

Dann folgt der Abschnitt über die Ehescheidung V. 31—32. V. 32 ist wiederum eine Dublette bei Mt. Der Vers wiederholt sich 19, 9 und steht dort im Zusammenhang einer Rede, in der Jesus auf die Frage der Pharisäer antwortet: „Ist es erlaubt, seine Frau aus jedem beliebigen Grunde zu entlassen?“ Die Antwort, die der Heiland auf diese Frage gibt — es ist dieselbe wie 5, 32 —, ist für die Jünger

³⁰ Soiron a. a. O. 55 f.; Zahn a. a. O. 235; H. J. Holtzmann, Die Synoptiker⁸ (Tübingen 1901) 210; B. Weiß, Das Neue Testament 18; Ders., Das Matthäusevangelium⁷ (Göttingen 1910) 116 Anm.

so neuartig, so überraschend, daß sie sagen: „Wenn das Recht zwischen Mann und Frau so ist, dann ist es nicht gut, zu heiraten“ (V. 10). Dieses Staunen der Jünger wäre wohl nicht zu erklären, wenn der Heiland schon früher sich zur Ehescheidungsfrage geäußert und sie in diesem Sinne gelöst hätte. Es ist daher sicher die Annahme berechtigt, daß der Evangelist 19, 9 verdoppelt und den Vers zur Ergänzung des Themas Ehe in die Bergpredigt aufgenommen hat. 5, 32 verdanken wir also der Kompositionstechnik des Evangelisten³¹.

Die folgenden Abschnitte vom Schwören, V. 33—37, von der Wiedervergeltung, V. 38—42, von der Feindesliebe, V. 43—48, bilden je eine geschlossene Einheit und kennzeichnen sich dadurch als solche, die von der Kompositionstechnik des Evangelisten unberührt geblieben sind und zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt gehören.

Mit Kap. 6 beginnt ein neuer Abschnitt der Bergpredigt, in dem zunächst vom Almosengeben, V. 1—4, dann vom Beten, V. 5—15, dann vom Fasten, V. 16—18, dann vom Schätzesammeln, V. 19—21, weiter vom Licht des Leibes, V. 22—23, weiter vom Zweiherrendienst, V. 24, und endlich vom Sorgen, V. 25—34, die Rede ist. V. 1—4 und 5—8 zeigen keine Nähte, die auf Komposition schließen lassen. Dann folgt das Vaterunser, V. 9—13. Die Parallele Lk 11, 1 ff. berichtet uns, bei welchem Anlaß der Heiland seine Jünger das Vaterunser gelehrt hat: „Und es geschah, da er an einem Orte war und betete. Als er damit zu Ende war, bat ihn einer von seinen Jüngern: Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt hat.“ Darauf antwortete er: „Wenn ihr betet, dann sprecht: Vater unser . . .“ Es ist nun zwar auffallend, daß die Überlieferung des Vaterunsers bei Lk im wesentlichen wohl dem Inhalt nach mit der Überlieferung bei Mt übereinstimmt, aber nicht in allem der Form nach. Trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es sich in beiden Fällen um dasselbe Gebet handelt, und ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, daß uns Lk die Erinnerung an die Situation aufbewahrt hat, in der der Heiland den Jüngern das Vaterunser mitteilte, zumal bei Mt 6, 1—18 nicht das Was, sondern das Wie der üblichen Frömmigkeitsübungen zur Diskussion steht. Mt hat darum das Vaterunser in die Bergpredigt aufgenommen, um die Gebetsvorschriften des Heilandes thematisch zu ergänzen³².

³¹ Soiron a. a. O. 27 f.; H. J. Holtzmann a. a. O. 211; O. Holtzmann a. a. O. 103.

³² Diese Tatsache wird von den Exegeten ziemlich allgemein zugestanden.

An das Vaterunser schließt sich V. 14 15 das Logion an: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebt, so wird auch euer himmlischen Vater euch eure Fehler vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so wird auch euer Vater euch eure Fehler nicht vergeben.“ Bei diesen beiden Versen liegt die Annahme nahe, daß sie eine weitere Erklärung zur fünften Vaterunserbitte sein sollen. Oder es mag sein, daß sie ursprünglich irgendwie in Verbindung mit dem Vaterunser gestanden haben. Es ist aber auch möglich, daß sie ursprünglich einer andern Situation angehören als der des Vaterunser. V. 14 hat seine Parallele Mk 11, 25. Manche Handschriften, allerdings nicht die wichtigsten griechischen, wie S B W, auch nicht sy^s, sa und bo, haben auch V. 15; so vor allem die Vulgata. Mk hat den Vers an die Perikope von der Verfluchung des Feigenbaums angeschlossen nach der Mahnung zum vertrauensvollen Gebet. Er fügt sich hier nicht gut in den Zusammenhang, weil der in V. 22 23 ausgesprochene Gedanke in V. 24 zum Abschluß kommt. Von Mk her ist darum über die ursprüngliche Stelle von Mt 6, 14 15 keine Entscheidung zu gewinnen. Wie dem auch sei, jedenfalls ist das Vaterunser in die Bergpredigt hineinkomponiert, und ist ihm V. 14 15 (ἀφιέναι) stichwortmäßig und thematisch angeschlossen³³.

Der folgende Abschnitt vom Fasten, V. 16—18, bildet ein einheitliches Ganze und gehört zum Thema, das 6, 1—4 und 6, 5—8 behandelt wird. Er ist darum als zur ursprünglichen Bergpredigt gehörig anzusehen. Dann folgt der Spruch vom Schätzesammeln V. 19 bis 21. Er hat seine Parallele Lk 12, 33 34. Hier steht er im Anschluß an das Gleichnis von dem törichtem Reichtum 12, 13—21 und an die Warnung vor dem Sorgen 12, 22—32. Man muß sagen, daß er hier besser motiviert ist als Mt 6, 19—21. Dennoch macht Lk 12, 33 34 stark den Eindruck, daß diese Verse sachlich angeschlossen sind. Lk 12, 22—31 schließt nämlich logisch ab mit V. 32. Es scheint darum die Annahme berechtigt, daß Lk V. 33—34 sachlich angeschlossen hat. Daraus folgt nun freilich nicht, daß sie Mt 6, 19 bis 21 an ihrer historischen Stelle stehen. Stilistisch wird 6, 19—21 die Rede Jesu von Mt abgebrochen. Wenn auch der Gedanke des Unterteilteins für Gott, der 6, 1—18 beherrscht, durch 6, 19—21 fortgesetzt wird, so kann man sich doch nicht des Eindrucks erwehren, daß mit 6, 19—21 der Redefluß eine Störung erfährt. Wir werden

³³ Vielleicht gehören die Verse ursprünglich zu Mt 18, 34. Vgl. Heinrici 34 f.; Holtzmann 219; J. Weiß, Die Schriften des N T I 284. Auch Knabenbauer (a. a. O. I 225 f.) hält das für wahrscheinlich. Vgl. Soiron a. a. O. 29.

darum annehmen müssen, daß die Verse ihre Stellung in der Bergpredigt dem Evangelisten verdanken³⁴.

Es folgt der Spruch vom Licht des Leibes V. 22 23: „Das Licht des Leibes ist dein Auge. Ist dein Auge gesund, so hat dein ganzer Leib Licht; ist aber dein Auge krank, so ist dein ganzer Leib in Finsternis. Wenn nun schon das Licht in dir Finsternis ist, wie groß wird dann erst die Finsternis sein!“ Dieser Spruch findet sich wieder Lk 11, 34—36. Hier steht er freilich im Stichwortzusammenhang mit dem Spruch vom Licht, das niemand in einen Winkel oder unter das Hohlmaß setzt (11, 33). Lk gibt darum keinen Anhaltspunkt, den ursprünglichen Ort des Spruches zu bestimmen. Es fragt sich also, ob wir ihn Mt 6, 22 f. finden. Der vorhergehende Abschnitt vom Schätzesammeln besagt, daß der Mensch die Ewigkeit seines Lebens nur gewinnt, wenn er das Leben nicht mit zeitlichen, sondern mit ewigen Inhalten erfüllt. Der Spruch vom Licht des Leibes spricht die Wahrheit aus, daß der Mensch ein durchleuchtetes Leben, einen klaren Sinn für Gott und Gottes Pläne im Leben nur hat, wenn er innerlich Licht, Licht vom Lichte Gottes geworden ist. Beide Gedanken lassen sich logisch verbinden, wenn man in V. 22—23 eine Verallgemeinerung des Grundsatzes von V. 19—21 sieht, wenn also dort gesagt wird, daß das in V. 19—21 verlangte Schätzungsvermögen von dem von Gott durchleuchteten Sinn des Menschen kommt. Es ist aber unwahrscheinlich, daß der Heiland diese beiden Gedankenreihen so, wie sie hier vorliegen, miteinander verbunden hat³⁵. Ihr Zusammenhang wird verständlicher, wenn in ihrer Verbindung ein Stichwortzusammenhang gesehen wird, wenn also angenommen wird, daß der Evangelist den Spruch vom Licht des Leibes mit V. 21: „Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz“, zusammengefügt hat. Herz und Augen bilden also die Klammer, die die Verse zusammenhält³⁵.

Der folgende Vers vom Zweierrendienst, V. 24, ist die Anwendung von V. 22 23 auf den Gottes- und den Mammondsdienst. Er steht hier ebenso unvermittelt wie Lk 16, 13, wo er an das Gleichnis von dem ungerechten Haushalter angeschlossen ist. Hier ist der Anschluß durch Stichwortzusammenhang (μαμῶν V. 11 und V. 13) gewonnen. Aber auch Mt 6, 24 bietet nicht die Gewähr, daß der Vers dort an seinem ursprünglichen Ort steht. Gewiß hat der Evangelist

³⁴ Soiron a. a. O. 29 f.; B. Weiß, Matthäus-Evangelium 140.

³⁵ H. J. Holtzmann a. a. O. 220; J. Weiß a. a. O. 292; B. Weiß a. a. O. 144; Schwenke, „Das Licht des Leibes ist das Auge“, in: Zeitschrift f. wiss. Theologie 55 (1913) 251; Soiron a. a. O. 57.

ihn in sachlichem Zusammenhang mit V. 22 23 gesehen und ihn deswegen dort angeschlossen. Der Gedanke des Ungeteiltseins für Gott, der mit 6, 1 ansetzt, wird angewandt auf den irdischen Besitz. Aber er folgt doch so unvermittelt, daß die Annahme begründet ist, daß Mt ihn durch Komposition eingefügt hat. Allem Anschein nach gehört er zu den sog. Wandersprüchen (wie 19—21 und 22—23), die je nach Bedarf bald hier, bald dort überliefert werden³⁶.

Der letzte Abschnitt des Kap. 6 handelt vom Sorgen; er schenkt uns das wunderbare Sorgenevangelium. Lk hat es an die Erzählung von dem törichtem Reichen angeschlossen (12, 13 ff.). Es läßt sich nicht leugnen, daß es dort besser motiviert ist als Mt 6, 25 ff. Hier ist es die Konsequenz, die der Heiland aus der Handlungsweise des törichtem Reichen und aus dem ihn plötzlich treffenden Schicksal für die Jünger zieht und die in dem Gedanken gipfelt: „Werft eure Sorge auf den Herrn!“ Mit Lk 12, 13 ff. bildet somit 12, 22 ff. eine geschlossene Einheit, die durch die Situation 12, 13, d. h. durch die Bitte eines der Zuhörer Jesu, begründet ist: „Meister, sage meinem Bruder, daß er das Erbe mit mir teile.“ Es ist darum wohl anzunehmen, daß Lk 12, 13 ff. das Sorgenevangelium in seinem ursprünglichen Zusammenhang erhalten hat. Nun steht freilich auch Mt 6, 25 ff. in einem sachlichen Zusammenhang mit V. 24, dem Spruch vom Zweierherrendienst. Wie in V. 24 die Spaltung des Menschen in Gottes- und Mammonsdiens von Jesus verworfen wird, so V. 25 ff. die Spaltung des Menschen in die Sorge für das Reich Gottes und das Reich der Erde. Aber dieser sachliche Zusammenhang entscheidet nicht über den ursprünglichen Ort des Sorgenevangeliums. Er bestimmt ja auch die Kompositionstätigkeit des Evangelisten. Er ist also der Grund zu der Annahme, daß der Evangelist den Abschnitt vom Sorgen in den Zusammenhang der Sprüche Jesu aufgenommen hat, in denen der Heiland jede innere Spaltung des Menschen zwischen Gott und der Welt verurteilte³⁷. Das 6. Kapitel enthält somit ebenso eine Reihe von Kompositionsstücken wie das 5. Kapitel.

Kap. 7 beginnt mit den Sprüchen über das Richten (7, 1—5). Sie bilden einen geschlossenen Zusammenhang und werden auch von Lk (6, 37 ff.) als zu der Bergpredigt gehörig überliefert. Dann folgt V. 6: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie dieselben nicht zertreten mit

³⁶ B. Weiß a. a. O. 144.

³⁷ Soiron a. a. O. 29 f. 58. Komposition wird besonders für V. 34 angenommen. Vgl. B. Weiß a. a. O. 148; H. J. Holtzmann a. a. O. 222; J. Weiß a. a. O. I 294.

ihren Füßen und sich umkehren und euch zerreißen.“ Der Vers ist ein hapax legomenon, nur Mt hat ihn. In dem Zusammenhang, in dem er hier steht, bedeutet er eine Einschränkung der Mahnung, nicht zu richten. Ja er fordert ein Richten, wenn es sich um die Verkündigung des Evangeliums handelt: Unwürdigen soll es nicht verkündigt werden, weil sie ihm zur Schande und den Jüngern zur Gefahr gereichen. Ob der Vers freilich in diesem Zusammenhang ursprünglich gestanden hat, kann mit Recht bezweifelt werden. In dieser kurzen programmatischen Formulierung wäre er kaum von den Zuhörern verstanden worden. Verständlicher wäre es, wenn er einer Situation angehörte, in der der Heiland seinen Jüngern Anweisungen für ihre Mission gegeben hat. Trifft diese Annahme zu, dann ist der Vers vom Evangelisten in die Bergpredigt eingefügt worden, und zwar aus dem sehr verständlichen Grunde, um das Mißverständnis zu beseitigen, daß das Verbot des Richtens auch für die Fälle gelte, wo die Jünger mit ihrer Botschaft vor Menschen gestellt sind, die für ihre Aufnahme nicht fähig und würdig sind³⁸.

Dann folgen die Sprüche vom Bitten, V. 7—11. Lk (11, 9ff.) hat sie mit dem Vaterunser und dem Gleichnis vom bittenden Freund verbunden. Es verbietet sich, hier an einen historischen Zusammenhang zu denken. Schon das Gleichnis von dem bittenden Freund läßt sich nur schwer in der Verbindung mit dem Vaterunser verstehen, da es zu einem ganz andern Gedankengang überleitet: Dem ungestümen und zudringlichen Gebet wird die Erhörung versprochen. Damit mögen sich ursprünglich die Mahnungen V. 9—13 verbinden. Ganz unvermittelt stehen aber die Verse Mt 7, 7—11. Gewiß, es ist verständlich, daß Mt sie hier einfügt. Jesus hat unerhörte Forderungen gestellt. Der Leser der Bergpredigt mochte verzagen, wenn er sie sich zu Herzen nahm. Aber er ist ja nicht auf sich allein angewiesen. Jesus hat die trostvollen Wort gesprochen 7, 1—11. Dieser Gedanke wird dem Evangelisten der Anlaß gewesen sein, sie hier anzuschließen³⁹.

³⁸ Heinrici a. a. O. 37; B. Weiß a. a. O. 152; J. Weiß a. a. O. 296. Maldonat (a. a. O. 221) erklärt zur Stelle: „Ego partem sermonis in monte ad Apostolos habiti arbitror, quia ad eos proprie pertinet, qui alios docturi sunt; sed, ut saepe dicimus, Evangelista Christi sententias non quo ordine ab illo dictae fuerant, sed quo sibi in mentem veniebant, recitavit.“

³⁹ Vgl. Soiron a. a. O. 31 f. 77 110 125. Maldonat (a. a. O. 224) schreibt: „Ego cum oratione Dominica coniungendum hoc membrum existimo: et quia de oratione agitur et credibile est, Christum tum, cum Apostolos orare doceret, ista dixisse: et quia Lucas cap. 11, 9 cum illa coniungit.“ Maldonat ist also jedenfalls für die Komposition von 7, 7—11.

Die sog. goldene Regel 7, 12 wird zum ursprünglichen Inhalt der Bergpredigt gehören, weil sie auch von Lk in seiner Bergpredigt überliefert wird (6, 31). Dann folgen die Sprüche von der engen Pforte (7, 13 14), die Lk als Antwort auf die Frage eines Jüngers Jesu berichtet: „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?“ Da sie hier geschichtlich mit dieser Frage verbunden sind, werden sie auch ursprünglich dem Zusammenhang Lk 13, 23 angehören und vom Evangelisten Mt in die Bergpredigt hineinkomponiert worden sein.

Die sodann folgende Warnung vor den falschen Propheten V. 15—21, abgesehen von 7, 15, wird von beiden Evangelisten in der Bergpredigt angeführt. Wir werden sie zum ursprünglichen Inhalt zählen müssen. Sie schließt mit V. 21: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern der den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist.“ Darauf folgen die Verse, die mit den Worten beginnen: „Viele werden zu mir an jenem Tage sagen: Herr, Herr“ usw. Diese Verse haben eschatologischen Sinn. Lk bringt sie darum in einem ähnlichen Wortlaut in der Parusierede 13, 22 ff. Es ist wohl sicher, daß sie geschichtlich einem solchen Zusammenhang angehören. Für Mt ist das Stichwort κύριε der Anlaß gewesen, V. 22 23 hier anzufügen und den Gedanken von V. 21 zu erweitern⁴⁰.

Den Schluß der Bergpredigt bildet bei beiden Evangelisten das Gleichnis vom Hausbau. Wir werden es daher zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt zählen müssen.

Es ist damit erwiesen, daß die Bergpredigt des Mt Komposition ist, d. h. daß Mt den ursprünglichen Inhalt der Bergpredigt durch Sprüche Jesu kompositionstechnisch erweitert hat. Steinmann hat darum recht, wenn er sagt: „So dürfte das überwiegende Urteil der Exegeten richtig sein: Die Bergpredigt, so wie sie vorliegt, ist eine Komposition des Evangelisten.“⁴¹

b) Die Komposition der Bergpredigt bei Lk

Nachdem sich uns die Bergpredigt des Mt als Komposition herausgestellt hat, erhebt sich nun die Frage, ob vielleicht Lk die Bergpredigt als ursprüngliche Einheit bietet. Würde er sie als ursprüngliche Einheit bieten, dann würde sich die Annahme nahelegen, daß der Heiland sie in der von Lk berichteten Form gehalten hat. Es fragt sich also, ob die Bergpredigt des Lk eine ursprüngliche Einheit oder ob auch sie Komposition ist.

⁴⁰ Soiron a. a. O. 59.

⁴¹ Die Bergpredigt (Paderborn 1926) 3.

Lk hat wie Mt eine Einleitung, die der eigentlichen Rede, ihrem Corpus vorausgeht: die vier Seligpreisungen und die vier Weherufe 6, 21—26. Die vier Seligpreisungen haben ihre Parallelen bei Mt: Lk 6, 21 a entspricht Mt 5, 3; Lk 6, 21 b entspricht Mt 5, 6; Lk 6, 21 c entspricht Mt 5, 4; Lk 6, 22 23 entspricht Mt 5, 10—12. Die Parallelen stimmen freilich weder dem Wortlaut noch auch dem Sinne nach so überein, daß sie sich vollkommen decken.

Auf die vier Seligpreisungen folgen bei Lk die vier Weherufe, die bei Mt keine Parallele haben. Sie enthalten die genauen Antithesen zu den vier Seligpreisungen: V. 24 ist die Antithese zu V. 21 a, V. 25 a die Antithese zu V. 21 b, V. 25 b die Antithese zu V. 21 c und V. 26 die Antithese zu V. 22, 23. Es fragt sich, ob die vier Weherufe Jesu zur ursprünglichen Gestalt der Bergpredigt gehören oder ob sie durch Komposition in die Bergpredigt des Lk hineingelangt sind.

Die Exegeten sind sich fast alle darin einig, daß Lk die vier Weherufe aus einem andern Zusammenhang in seine Bergpredigt eingefügt hat⁴². Dafür sprechen vor allem zwei Gründe: Zunächst setzen die Weherufe andere Zuhörer voraus, als Lk sie in seiner Bergpredigt annimmt. Lk läßt die Weherufe nach 6, 20 an die Jünger gerichtet sein: „Und er hob seine Augen auf über seine Jünger und sprach.“ Den Jüngern konnten aber diese Weherufe nicht gelten. Zweitens wissen wir, daß Jesus in dieser direkten Weise sonst nur die Pharisäer angegriffen hat. Die Weherufe werden darum wohl einem Zusammenhang entnommen sein, in dem er sich mit den Pharisäern auseinandergesetzt hat⁴³.

Es fragt sich: Warum hat der Evangelist die Weherufe hier in die Bergpredigt eingeschoben? In den vier Seligpreisungen, die sich an die Armen, die Hungernden, die Weinenden und an die Verfolgten wenden, sieht er die Grundzüge des sozialen Lebens, das seine Leser kennzeichnet; er weiß sie gerade an die Menschen gerichtet, die er die Botschaft des Evangeliums annehmen sah, zu denen sein Lehrer, der heilige Paulus, gesagt hat: „Seht nur auf eure Berufung, Brüder. Da sind nicht viele Weise, nicht viele Mächtige,

⁴² Vgl. Soiron a. a. O. 83. Vgl. dagegen oben S. 101 Anm. 25.

⁴³ Vgl. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas (Tübingen 1883) 222. Dav. Heinr. Müller (Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie, Wien 1908) glaubt freilich auf Grund der größeren Einheitlichkeit von Lk 6, 20—26 auf eine sicherere Ursprünglichkeit schließen zu müssen als bei Mt 5, 3—12. Aber die strophische Gliederung eines Textes ist kein Beweis für seine Ursprünglichkeit.

nicht viele Vornehme. Nein, was der Welt töricht erscheint, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen. Was der Welt schwach erscheint, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen. Was der Welt niedrig erscheint, was ihr nichts gilt, hat Gott auserwählt, um das, was etwas gilt, zunichte zu machen“ (1 Kor 1, 26—28). Es lag dem Evangelisten darum nahe, zu den vier Seligpreisungen die vier Weherufe Jesu hinzuzufügen, um zur These auch die Antithese sichtbar zu machen.

Dazu kommt noch ein anderer Grund. Lk liebt, wie wir noch sehen werden, die strophische Gliederung. Er hat sie vor allem in seiner Bergpredigt mit großem Geschick durchgeführt. Kein Wunder, daß er auch hier darauf bedacht war, sie zu gewinnen. Dies ist ihm dadurch gelungen, daß er die Seligpreisungen Jesu auf vier verminderte und ihnen die vier Weherufe Jesu gegenüberstellte. Damit war für seine Einleitung in die Bergpredigt eine Doppelstrophe mit je vier Gliedern erreicht.

Gewiß ist dieser Grund von zweitrangiger Bedeutung. Entscheidend war für Lk die Situation der Leser, für die er das Evangelium und auch die Bergpredigt geschrieben hat, wie wir später noch sehen werden. Aber hier in den ersten Versen wird schon deutlich, daß er gerade jene Seligpreisungen, und diese in der von ihm gewählten Form, bevorzugt hat, die die Lage der meisten Christen widerspiegelt, für die er schreibt. Sie, diese Christen, sind die Armen, die Hungernden, die Weinenden, die Verfolgten, sind die, welche eben deswegen, weil sie arm, hungrig, weinend und verfolgt sind, Erlösung und Trost im Evangelium gesucht und gefunden haben. Damit wird verständlich, daß Lk aus den Seligpreisungen des Heilandes gerade diese vier und sie in dieser Form zusammengestellt hat; gerade sie treffen die Situation der Christen, an die er sein Evangelium richtet. Es wird aber auch verständlich, daß er diesen vier Seligpreisungen die vier Weherufe gegenüberstellt, die der Heiland bei einer andern Gelegenheit gesprochen hat. Durch sie soll der Trost verstärkt werden, den er schon durch die Seligpreisungen spenden wollte. Denn nun sollen sie einsehen, daß es kein Verlust für sie ist, daß sie arm, hungrig, weinend und verfolgt sind. Der Verlust ist vielmehr auf der Seite derer, die reich, satt sind, die lachen und denen die Welt schöntut. Diesen von der Welt und durch die Welt Gesättigten bleibt das Evangelium verschlossen. Diese Satten, Selbstzufriedenen sind für die Botschaft der Erlösung unzugänglich. Ihnen, denen die Welt schöntut, die sie beneidet, die auch die Christen zu beneiden versucht sein könnten, ihnen gilt das

Wehe des Herrn. V. 21—26 ist somit als Komposition des Evangelisten zu betrachten.

Mit V. 27 beginnt die eigentliche Bergpredigt bei Lk. Der erste Abschnitt reicht von V. 27 bis V. 36. Der Evangelist hat hier Mt 5, 39—42; 7, 12 und 5, 44—48 aufgenommen, freilich so, daß er die von Mt überlieferten Antithesen zum alttestamentlichen Gesetz gestrichen hat. Er tat das mit Rücksicht auf seine hellenistischen Leser, die das alttestamentliche Gesetz nicht kannten und darum die Antithesen nicht verstanden hätten. Dieselbe Tendenz hat den Evangelisten veranlaßt, die Abschnitte Mt 5, 17—20 21—26 27—30 31—32 33—37 auszulassen. Diese Abschnitte waren nur für jüdische Zuhörer und Leser verständlich. Lk hat sie darum mit Rücksicht auf seine Leser übergangen⁴⁴. Die folgenden Abschnitte Mt 5, 39—42 44—48 und ebenso 7, 12 enthielten dagegen Mahnungen zur Liebe, vor allem zur Feindesliebe, d. h. zu dem Thema, das Lk vor allem in der Bergpredigt am Herzen lag. Er nimmt sie darum auf, freilich so, daß er die antithetische Formulierung, wie sie der Bergpredigt nach Mt ursprünglich war, fallen ließ. Die Gestaltung des Abschnittes 27—36 verdanken wir daher wiederum der Kompositionstechnik des Evangelisten.

Es folgt nun der Abschnitt vom Richten, V. 37—42, wovon die Verse 37—38 ihre Parallele bei Mt 7, 1—2 haben. Ihm schließt der Evangelist das kurze Gleichnis vom Blindenführer V. 39 an. Dieses Gleichnis bringt Mt im Anschluß an die Auseinandersetzung Jesu mit den Schriftgelehrten und Pharisäern über die jüdische Tradition, 15, 1 ff. Dort hat Jesus 15, 11 das Gleichnis gesprochen: „Nicht das, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern das, was aus dem Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen.“ Darauf treten die Jünger zum Meister hinzu und sagen ihm, daß die Pharisäer sich an seinem Wort gestoßen haben. In der Antwort hierauf spricht Jesus: „Lasset sie; sie sind blinde Führer von Blinden; wenn aber ein Blinder einen Blinden führt, so werden beide in die Grube fallen.“ Es ist von vornherein klar, daß dieses Gleichnis vom Blindenführer ursprünglich an die Adresse der Pharisäer gerichtet ist. Wir müssen darum annehmen, daß Mt uns die historische Situation überliefert hat, in der es vom Heiland gesprochen wurde. Lk hat es darum in seiner Bergpredigt übernommen, weil es zu den Sprüchen vom Richten eine gute Ergänzung bot. Er will sagen,

⁴⁴ Vgl. Schanz a. a. O. 223 f.; Dausch, Die drei älteren Evangelien (Bonn 1932) 464; Innitzer, Kommentar zum Evangelium des heiligen Lukas (Graz 1912) 150; Rose, *Evangile selon S. Luc* (Paris 1909) 65 f.

daß der Richtende oder der Führer selbst sehend sein muß, wenn er andere führen will. Sonst fallen beide, Führer und Geführte, in die Grube oder gehen in die Irre⁴⁵.

An V. 39 hat Lk den Spruch vom Jünger und Meister, V. 40, angeschlossen. Der logische Zusammenhang ist hier schwer zu vollziehen. Mt hat den Spruch innerhalb der Aussendungsrede angeführt, 10, 24—25. Auch hier ist freilich der Zusammenhang nicht geschlossen, obwohl der Vers sich in den Gedankengang der Aussendungsrede, den der Heiland in dem Abschnitt 10, 17—25 behandelt, sehr gut einfügt. Der Heiland spricht dort von dem Schicksal, das die Jünger auf ihrer Mission zu erwarten haben, und er tröstet sie damit, daß es auch das Schicksal des Meisters ist und daß der Jünger damit zufrieden sein muß, wenn es ihm ergeht wie seinem Meister. Es ist wohl kaum ein Zweifel, daß dem Vers die Beziehung zum Lebensschicksal Jesu und seiner Jünger ursprünglich ist. Diese Beziehung ist aber Lk 6, 40 nicht erkennbar. In dem Gleichnis vom Blindenführer, das unmittelbar vorausgeht, ist freilich die Antithese Meister — Jünger bereits eingeschlossen. Indem der Evangelist nun das Wort vom Meister und Jünger anschließt, will er offenbar sagen, daß das Schicksal des Blindenführers und des blinden Geführten dasselbe ist, wie es sich zwischen Meister und Jünger immer wiederholt. Der Meister — hier der Jünger Jesu — ist also für die ihm Anvertrauten verantwortlich, und er kann dieser Verantwortung nur dann genügen, wenn er sich wirklich als Meister bewährt, d. h. als Meister des christlichen Lebens. Es ist danach klar, daß Lk den Vers 40 systematisch angeschlossen hat⁴⁶.

V. 41—42 ist die Parallele zu Mt 7, 3—5 und darum wohl ursprünglich zur Bergpredigt gehörig. V. 43—46 bringt Lk das Gleichnis vom Baum und seiner Frucht, dem als Parallele Mt 7, 16—21 entspricht, nur mit dem Unterschied, daß Lk V. 45 aus der Doublette Mt 12, 33—35 die Verse 34 b und 35 noch übernommen hat⁴⁷. Den Schluß der Bergpredigt bildet bei Lk, ebenso wie bei Mt, das Gleichnis vom Hausbau, V. 47—49.

Es ist damit erwiesen, daß auch die Bergpredigt des Lk Komposition ist. Man wird also sagen müssen, daß keine der beiden Überlieferungen die Bergpredigt nach Anordnung und Umfang so

⁴⁵ Vgl. Dausch a. a. O. 466; Zahn, Das Evangelium des Lukas (Leipzig 1913) 296; J. Weiß, Die Schriften des NT Bd. I 431.

⁴⁶ Vgl. Dausch a. a. O. 466; Zahn a. a. O.; J. Weiß a. a. O.

⁴⁷ Vgl. Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium (Innsbruck 1909) 488; Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu² (Tübingen 1910) 123.

wiedergibt, wie Jesus sie gehalten hat. Beide Evangelisten nehmen Worte, die der Herr bei einer andern Gelegenheit gesprochen, in ihre Bergpredigt auf und lassen sie dem Ziele dienen, das sie mit der Komposition der Bergpredigt verfolgen.

3. Der Sinn der Komposition der Bergpredigt

Die Komposition der Bergpredigt, wie wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, ist nun kein sinnloses, künstliches Spiel mit der Überlieferung der Worte Jesu. Sie hat vielmehr einen tiefen Sinn. Sie will durch ihren kompositionsmäßigen Aufbau bestimmte Gedanken, und zwar in programmatischer Zusammenfassung, zum Ausdruck bringen, die das Große, das Neue und Entscheidende in der Botschaft Jesu darstellen. Wir müssen jetzt versuchen, die Komposition der Bergpredigt und ihren Sinn bei Mt und Lk zu erfassen.

a) Die Komposition der Bergpredigt und ihr Sinn bei Mt

Die Komposition der Bergpredigt bei Mt und ihr Sinn läßt sich ganz deutlich ermitteln. Wir können einen historischen und einen inhaltlichen Sinn unterscheiden.

Im Zusammenhang des Evangeliums des Mt hat die Bergpredigt zunächst den historischen Sinn, nach einer Periode der Wunder-tätigkeit Jesu, die den Zweck hatte, das Volk zu gewinnen, das Programm der neuen Lebensordnung, die Jesus begründen wollte, folgen zu lassen. Mt berichtet 4, 12 ff., daß Jesus sich von Judäa nach Galiläa zurückzog und in Kapharnaum seinen Wohnsitz aufschlug, und er sieht darin die Erfüllung der Weissagung des Propheten Isaias (8, 23 bis 9, 1): „Land Zabulon und Land Nephthalim, Landstrich am Meere, jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden! Das Volk, das im Finstern sitzt, sieht ein helles Licht; denen, die im Land des Todesschattens wohnen, strahlt ein Licht auf.“ Dann folgt der Bericht über die Berufung der ersten Jünger, hierauf ein summarischer Bericht über die anschließende Tätigkeit Jesu: „Und er in ganz Galiläa umher, lehrte in den dortigen Synagogen, verkündigte die frohe Botschaft vom Reiche und heilte jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen im Volke. Sein Ruf verbreitete sich über ganz Syrien. Man brachte zu ihm alle, die an mancherlei Krankheiten und Plagen litten, auch Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie. Große Volksscharen folgten ihm aus Galiläa und der Dekapolis sowie aus Jerusalem, Judäa und aus dem Lande jenseits des Jordans“ (4, 23—25).

Der Bergpredigt geht also eine ausgedehnte Tätigkeit Jesu voraus. Lk 4, 14 bis 6, 19 läßt sie deutlicher erkennen. Das Volk ist weithin gewonnen. Jesus war ihm als ein neuer, großer Prophet erschienen. Durch die Predigt vom Reiche war es bereits auf die Mission vorbereitet, die er an ihm erfüllen sollte. Jetzt war der Zeitpunkt gekommen, in dem er ihm programmatisch von dem Neuen sprechen konnte, das er ihm zu verkünden hatte. Die Ereignisse, die Jesus erlebte, drängen also zu der Predigt, die dem Volke die neue Lebensordnung enthüllen soll. Es folgt die Bergpredigt. Sie hat also zunächst den historischen Sinn, dem durch Jesu voraufgegangene Tätigkeit vorbereiteten Volk das Neue seiner Mission in programmatischer Rede zu offenbaren.

Dieses Neue wird uns sichtbar, wenn wir den inhaltlichen Sinn der Bergpredigt zu ermitteln suchen. Er ergibt sich uns im Zusammenhang mit der Feststellung der Komposition der Bergpredigt.

Der Heiland schickt der Bergpredigt eine Einleitung voraus: die acht Seligkeiten und die Sprüche vom Salz der Erde, vom Licht der Welt und der Stadt auf dem Berge (5, 3—14), denen dann der Evangelist, wie wir hörten, stichwortmäßig den Spruch von dem Licht auf den Leuchter angeschlossen hat (5, 15 f.). Darauf folgt die eigentliche Abhandlung der Bergpredigt. Es fragt sich nun, nach welchen Gesichtspunkten ihre Komposition gestaltet ist.

Es ist auffallend, daß in der Rede Jesu selbst dreimal an bedeutungsvoller Stelle das Wort δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, steht, und zwar jedesmal in der Einleitung oder Überleitung zu einem größeren Abschnitt, nämlich 5, 20; 6, 1 und 6, 33. Durch dieses Wort wird das Thema der Bergpredigt angedeutet, wird also die Bergpredigt als eine Rede von der Gerechtigkeit, d. h. von der neuen, größeren oder besseren Gerechtigkeit gekennzeichnet, die der Heiland an die Stelle der jüdischen, pharisäischen Gerechtigkeit setzen will.

Die Stellen 5, 20; 6, 1 und 6, 33 sind aber nicht nur deswegen bedeutsam, weil sie das Thema der Bergpredigt bei Mt angeben, sondern auch, weil sie die Abschnitte markieren, in denen das Thema der Bergpredigt entwickelt wird. Das Wort δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, kommt, wie gesagt, dreimal vor und teilt damit die Bergpredigt in drei Hauptteile¹. Wir müssen diese drei Hauptteile im Zusammenhang mit dem angegebenen Thema zu analysieren suchen.

5, 20 ist von der größeren Gerechtigkeit die Rede, die Jesus von seinen Anhängern verlangt. Das kennzeichnet den Inhalt des ersten

¹ Vgl. Weinle a. a. O. 17.

Teiles als einen solchen, der von jener Gerechtigkeit sagt, daß sie größer sein muß als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Prinzipiell wird dieser Gedanke zunächst in V. 17—20 ausgesprochen. Dann wird er an einigen Beispielen illustriert: in Bezug auf Mord und Zorn V. 21—26, in Bezug auf den Ehebruch V. 27—30, in Bezug auf die Ehescheidung V. 31—32, in Bezug auf das Schwören V. 33—37, in Bezug auf die Wiedervergeltung V. 38—42, in Bezug auf die Feindesliebe V. 43—48. Dieser erste Abschnitt zerfällt also in sieben Teile. Er steht unter der Überschrift: die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit. Er besagt, daß diese Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit 1. größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, V. 17—20; daß sie 2. nicht nur das Töten, sondern auch den Zorn und jede Feindseligkeit verbietet, V. 21—26; daß sie 3. nicht nur den Ehebruch, sondern auch das Begehren des fremden Weibes untersagt, V. 27—30; daß sie 4. die Ehescheidung erschwert und die Heirat der Geschiedenen nicht zuläßt, V. 31—32; daß sie 5. verlangt, nicht nur nicht falsch zu schwören, sondern überhaupt nicht zu schwören, V. 33—37; daß sie 6. nicht nur die Rache verbietet, sondern auch fordert, dem Bösen nicht zu widerstehen, V. 38 bis 42, und daß sie 7. gebietet, nicht nur den Nächsten zu lieben, sondern auch den Feind, V. 43—48.

Die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit wird also in sieben Teilabschnitten behandelt, die sich alle zu einer geschlossenen Einheit verbinden, indem sie diese durch den Gegensatz zur jüdisch-pharisäischen Gerechtigkeit klären.

Der folgende zweite Abschnitt der Bergpredigt wird wiederum markiert durch das Wort δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, 6, 1. Er handelt zuerst vom Almosengeben, 6, 1—4, dann vom Beten, 6, 5—15 (6, 9—15 haben wir als kompositionellen Zusatz des Evangelisten erkannt), dann vom Fasten, 6, 16—18, weiter vom Schätzesammeln, 6, 19—21, weiter vom Licht des Auges, 6, 22—23, ferner vom Zweiherrendienst, 6, 24, und endlich vom Sorgen, 6, 25—34. (6, 19 bis 34 hat sich uns ebenfalls als kompositioneller Zusatz des Evangelisten herausgestellt.) Dieser Abschnitt kann die Überschrift tragen: die Ausübung der neuen Gerechtigkeit. Er zerfällt wiederum in sieben Teile. Der erste, 6, 1—4, besagt, daß Almosengeben nur Wert hat vor Gott, wenn es um Gottes willen geschieht; der zweite, 6, 5—15, besagt, daß Beten vor Gott nur Wert hat, wenn es um Gottes willen verrichtet wird; der dritte, 6, 16—18, spricht denselben Gedanken für die Fastenübung aus; der vierte, 6, 19—21, geht zum Wirtschaftsleben über und verlangt ein Schätzesammeln

im Himmel; der fünfte, 6, 22—23, spricht von dem göttlichen Sinn des Menschen für die Beurteilung der irdischen Dinge; der sechste, 6, 24, stellt den Anspruch Gottes auf den ganzen Menschen und betont die Unmöglichkeit, Gott und dem Mammon zu gehören; der siebte endlich, 6, 25—34, dehnt diesen Gedanken auch auf das Sorgen aus. Dieser Abschnitt entfaltet also wiederum in sieben Teilabschnitten einen einheitlichen Gedanken, den Gedanken des Ungeteiltseins für Gott in allen religiösen und in allen für das Dasein des Menschen notwendigen Übungen. Die Geschlossenheit der Gedankenführung fügt die Teile zu einem vom Evangelisten beabsichtigten Abschnitt seiner Bergpredigt zusammen.

6, 33, wo das Wort δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, zum dritten Male wiederkehrt, leitet zum letzten Abschnitt der Bergpredigt über. Dieser beginnt mit einer kurzen Ausführung über das Richten, 7, 1—5. Daran schließt sich die Mahnung, dort zu richten, wo das Evangelium durch Menschen bedroht wird, 7, 6. Dann folgen die Sprüche über das Bitten, 7, 7—11, dann die goldene Regel, 7, 12, weiter das Gleichnis von der engen Pforte, 7, 13—14, dann die Warnung vor den falschen Propheten, 7, 15—20, und endlich die Feststellung, daß es nicht auf das Heer-Herr-Sagen ankommt, sondern auf das Tun, die Tat, 7, 21—23. Diese Sprüche sind lose aneinandergereiht. Nur 7, 1—5; 7, 12; 7, 15—21 können als ursprüngliche Bestandteile der Bergpredigt angesehen werden. 7, 6 ist zweifelhaft. Die übrigen Spruchgruppen sind aus andern Zusammenhängen vom Evangelisten eingefügt. Es ist darum nicht leicht, sie unter einen einheitlichen Gedanken zu bringen. Freilich deutet sich ein solcher an durch die goldene Regel, durch das Gleichnis von der engen Pforte, durch die Warnung vor den falschen Propheten, durch die Mahnung, daß es auf das Tun ankommt. In diesen Spruchgruppen liegt der Ton darauf, daß die Bergpredigt oder die in ihr verkündigte neue Gerechtigkeit die entscheidende Notwendigkeit des Lebens ist. Wir können darum diesem Abschnitt die Überschrift geben: die Wichtigkeit und Notwendigkeit der neuen Gerechtigkeit. Dieses Thema wird wiederum in sieben Teilabschnitten behandelt. Im ersten Teil, 7, 1—5, steht die Mahnung, nicht zu richten; im zweiten, 7, 6, die Mahnung, zu richten, wenn Gefahr für das Evangelium droht; im dritten, 7, 7—11, die Mahnung, zu bitten, um die Kraft für die neue Gerechtigkeit zu gewinnen; im vierten, 7, 12, die goldene Regel; im fünften, 7, 13—14, das Gleichnis von der engen Pforte; im sechsten, 7, 15—20, die Warnung vor den falschen Propheten; im siebten, 7, 21—23, die Sprüche vom Heer-Herr-Sagen.

Es ergibt sich also wiederum ein Abschnitt aus sieben Teilabschnitten, die sich zu einem Ganzen zusammenfügen.

Maßgebend für die dreimalige Siebenteilung der Bergpredigt ist die Tatsache, daß jeder einzelne Teil einen selbständigen, einheitlichen Gedanken enthält und daß dreimal sieben solcher Teile sich zu einem geschlossenen Ganzen verbinden. Für den ersten Abschnitt, 5, 17—48, ist das unmittelbar klar. Für den zweiten Abschnitt, 6, 1—34, ergibt es sich sofort, sobald der ihn beherrschende Gedanke ins Auge gefaßt wird: der Gedanke des Ungeteiltseins für Gott. Eine Schwierigkeit bereitet nur der dritte Abschnitt, 7, 1—23. Die Kompositionsstücke, die in ihm zum Teil stichwortmäßig aneinandergereiht sind, schließen sich nicht zu einem solch einheitlichen Gedanken zusammen, daß er sofort als Kompositionseinheit zu verstehen ist. Er stellt sich aber dennoch als Kompositionseinheit dar, zunächst schon aus dem rein äußerlichen Grunde, weil sich 5, 17—48 und 6, 1—34 als geschlossene Einheiten von ihm abheben; dann auch aus dem Grunde, weil 6, 34 ganz deutlich eine Gedankeneinheit zum Abschluß kommt, und endlich deshalb, weil in ihm doch eine neue Spruchreihe einsetzt (vgl. 7, 12; 7, 13 14; 7, 15—20; 7, 21—23), die das Thema der Bergpredigt zu Ende führt, und zwar so, daß der Evangelist sie wie in den beiden ersten Abschnitten zur Siebenzahl ergänzt und ordnet². Den Schluß der Bergpredigt bildet das Gleichnis vom Hausbau, 7, 24—27.

Wir haben somit folgendes Kompositionsschema der Bergpredigt gewonnen:

- I. Einleitung: Die acht Seligkeiten und die Sprüche für die Jünger, 5, 3—16.
- II. Hauptteil: Die Lehre von der neuen Gerechtigkeit, 5, 17 bis 7, 23.
 1. Abschnitt: Die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit, 5, 17—48.
 - a) Sie ist größer als die der Pharisäer, 5, 17—20.
 - b) Sie verbietet nicht nur den Mord, sondern jede Feindseligkeit, 5, 21—26.
 - c) Sie verbietet nicht nur den Ehebruch, sondern auch das Begehren des fremden Weibes, 5, 27—30.
 - d) Sie erschwert die Ehescheidung und verbietet die Heirat der Geschiedenen, 5, 31—32.

² Auch 7, 24 deutet an, daß 7, 23 ein Abschnitt der Bergpredigt abgeschlossen wird.

- e) Sie verbietet nicht nur das Falschschwören, sondern das Schwören überhaupt, 5, 33—37.
 - f) Sie verbietet die Rache; sie gebietet, dem Bösen nicht zu widerstehen, 5, 38—42.
 - g) Sie gebietet, nicht nur den Freund, sondern auch den Feind zu lieben, 5, 43—48.
2. Abschnitt: Die Ausübung der neuen Gerechtigkeit, 6, 1—34.
- a) Almosengeben vor Gott, 6, 1—4.
 - b) Beten vor Gott, 6, 5—15.
 - c) Fasten vor Gott, 6, 16—18.
 - d) Schätzesammeln im Himmel, 6, 19—21.
 - e) Urteilen und Handeln in Gott, 6, 22—23.
 - f) Nur Gott dienen, 6, 24.
 - g) Nur auf Gott vertrauen, 6, 25—34.
3. Abschnitt: Die Wichtigkeit und Notwendigkeit der neuen Gerechtigkeit, 7, 1—23.
- a) Richtet nicht, 7, 1—5.
 - b) Gebt das Heilige nicht den Hunden, 7, 6.
 - c) Bittet, und ihr werdet empfangen, 7, 7—11.
 - d) Die goldene Regel, 7, 12.
 - e) Geht ein durch die enge Pforte, 7, 13—14.
 - f) Hütet euch vor den falschen Propheten, 7, 15—20.
 - g) Nicht nur Herr! Herr! sagen, sondern handeln, 7, 21—23.

III. Schluß: Das Gleichnis vom Hausbau, 2, 24—27³.

³ Die Komposition der Bergpredigt wird von den Exegeten sehr verschieden gedeutet. Schanz (Evangelium des hl. Matthäus 158) denkt sie sich so: 1. eine historische Einleitung (5, 1 2); 2. unter der Form von Seligpreisungen die Bedingungen für die Teilnahme an dem neuen Reich (3—12); 3. Ermahnungen für die Jünger, ihren Beruf treu zu erfüllen (13—16); 4. das Verhältnis der neuen Gerechtigkeit zur alten und jüdischen, besonders pharisäischen Gesetzeserfüllung (17—48); 5. die Mittel zur Erfüllung dieser Gerechtigkeit im Gegensatz zu der äußeren Werkgerechtigkeit der Juden und dem Trachten der Welt (6, 1 bis 7, 12); 6. Ermahnungen und Schluß (7, 13—27). Dieses Schema scheidet daran, daß es die Gedankeneinheit von 6, 1—34 zerreißt und übersieht, daß sowohl durch 6, 34 wie auch durch 7, 24 die Klammern nach beiden Seiten geschlossen sind, 7, 1—23 somit als selbständige Einheit gekennzeichnet ist.—Steinmann (a. a. O. 9 f.) gibt für die Bergpredigt folgende Disposition:

Einleitung:

- 1. Die Eintrittsbedingungen des neuen Reiches und der Jüngerberuf 5, 3—16;
- 2. Thema: Die geforderte neue Gerechtigkeit 5, 17—20.

Ausführung:

- I. Die neue Gerechtigkeit, 5, 21 bis 6, 34.

b) Die Komposition der Bergpredigt und ihr Sinn bei Lk

Die Komposition der Bergpredigt bei Lk hat einen andern Aufbau und Sinn als bei Mt. Lk überliefert sie im Anschluß an die Apostel-

1. Die neue Gerechtigkeit und die rabbinische Gesetzesauslegung, oder: Das Wesen der neuen Gerechtigkeit, erläutert an fünf Beispielen, 5, 21—48:
 - a) am Mord, 5, 21—26; b) am Ehebruch, 5, 27—32; c) am Schwur, 5, 33—37; d) an der Wiedervergeltung, 5, 38—42; e) an der Feindesliebe, 5, 43—48.
 2. Die neue Gerechtigkeit und die pharisäische Frömmigkeit, oder: Die praktische Übung der neuen Gerechtigkeit, erläutert an drei Beispielen, 6, 1—18:
 - a) an der Mildtätigkeit, 6, 2—4; b) am Gebet, 6, 5—15; c) am Fasten, 6, 16—18.
 3. Die neue Gerechtigkeit und die irdischen Güter, oder: Der praktische Wert der neuen Gerechtigkeit, erläutert an drei Beispielen, 6, 19—34:
 - a) am Schätzesammeln, 6, 19—23; b) am Mammonsdienst, 6, 24; c) am Übermaß von Sorge um Nahrung und Kleidung, 6, 25—34.
- II. Einzelne Ausführungsbestimmungen, 7, 1—23, und zwar:
1. über das abfällige Richten, 7, 1—6;
 2. über das Bittgebet, 7, 7—12;
 3. über die enge Pforte und den schmalen Tugendweg, 7, 13—23.

Schluß: Das Gleichnis vom Hausbau, 7, 24—27.

In I, 1 unterschlägt Steinmann zunächst die als selbständiges Kompositionsstück gekennzeichneten Sprüche 5, 31—32. In I, 2 übersieht er, daß sich der Gedanke von 6, 1—18 in 6, 19—34 fortsetzt. In II, 1 2 3 hat er die selbständigen Sprucheinheiten 7, 6; 7, 12; 7, 13—14; 7, 15—20; 7, 21—23 aufgelöst und sie in ihrer Bedeutung für die Komposition nicht herausgehoben. — Auf andere Versuche, die Komposition der Bergpredigt zu gewinnen, einzugehen, erübrigt sich. Entscheidend für die Gewinnung der Komposition sind folgende Gesichtspunkte: Absicht des Evangelisten ist es offenbar, im Anschluß an die vom Heiland gehaltene Bergpredigt eine geschlossene Summe seiner Lehre zu geben. Deshalb sind an erster Stelle nicht stilistische Gesichtspunkte maßgebend, sondern sachliche. Der Gedankengang des ersten Abschnittes, 5, 17—48, drängt sich notwendig auf. Der zweite Abschnitt hat eine Zäsur in 6, 19. Manche Exegeten wollen darum mit 6, 19 einen neuen Abschnitt beginnen lassen. Dagegen spricht aber zunächst die Tatsache, daß in 6, 19—34 der Gedanke von 6, 1—18 fortgesetzt wird; sodann die Tatsache, daß 6, 33 34 der Schlußpunkt unter die Gedankenreihe von 6, 1—34 gesetzt wird. Daß von 6, 19 an der stilistische und strophische Aufbau von 6, 1—4; 6, 5—8; 6, 16—18 unterbrochen wird, hängt damit zusammen, daß Mt 6, 19 bis 34 aus andern Zusammenhängen in die Bergpredigt eingegliedert ist. 7, 1—23 kennzeichnet sich wiederum als Kompositionseinheit und darum als selbständiger Abschnitt innerhalb der Bergpredigt; zunächst aus dem Grunde, weil er gegen 6, 34 stilistisch und gedanklich abgeschlossen ist, und dann weil ihm durch 7, 24 nach unten die Grenze gezogen ist. Wir möchten darum glauben, daß die von uns aufgezeigte Komposition das Werk des Evangelisten ist. Ihre eigentliche Rechtfertigung muß freilich die Erklärung bringen.

wahl (6, 12—16). Er gibt ihr damit ausdrücklich und vorwiegend den Charakter der Jüngerrede (6, 20). Freilich sind auch die Massen des Volkes als Mitzuhörer gedacht, denn 6, 17 heißt es: „Und nachdem er mit ihnen heruntergestiegen war (vom Berge), stellte er sich auf ein ebenes Feld mit einer großen Menge von seinen Jüngern, nebst einer großen Versammlung des Volkes von ganz Judäa und Jerusalem und der Küste von Tyrus und Sidon, die gekommen waren, ihn zu hören und sich von ihren Krankheiten heilen zu lassen.“

Es hat sodann den Anschein, als ob das, was Mt deutlich als Bergpredigt kennzeichnet, bei Lk als Feldpredigt gedacht sei. Es heißt ja: „Und nachdem er mit ihnen heruntergestiegen war, stellte er sich auf ein ebenes Feld“ (6, 17). Nun braucht freilich das Aramäische für Berg und Feld das gleiche Wort: *tur*; so wenigstens im Palästinensischen Talmud und im Palästinensischen Evangelium⁴. Das griechische *ὄρος* hat Mt 5, 1; Mk 3, 13; Lk 6, 12; Mt 14, 23; 15, 29; Mk 5, 11; 6, 46; Lk 8, 32; Io 6, 3 15 überhaupt nicht die Absicht, einen bestimmten einzelnen Berg zu bezeichnen, sondern gegenüber dem Strande und seinem ebenen Lande die einsamere Höhe, die am See Genesareth nirgends ein Berg, sondern überall ein mehr oder weniger durchfurchtes Hochland ist⁵. Wahrscheinlich läßt sich die Situation so vorstellen: Jesus ist in die Bergwelt hinaufgestiegen, die sich im Rücken von Kapharnaum hinzieht. Hier hat er die Nacht im Gebete zugebracht und am andern Morgen seine Jünger zu sich beschieden. Dann hat er seine Apostel ausgewählt und ist danach mit ihnen gegen Westen zum Tal der Sieben Quellen hingewandert, dort, wo sich das Hochland zum Tal hinabsenkt. Hier hatte er die Kanzel, von der aus er beherrschend zu den Massen, die am Abhang des Berges und in der Ebene lagerten, sprechen konnte⁶.

Die örtliche Situation der Bergpredigt ist somit für Mt und Lk dieselbe, was auch daraus hervorgeht, daß Jesus sowohl nach Mt 8, 5 wie auch nach Lk 7, 1 nach Vollendung der Rede nach Kapharnaum kommt⁷. Groß sind freilich die sachlichen Unterschiede der Rede bei Mt und Lk.

⁴ Vgl. Dalman, *Orte und Wege Jesu*³ (Gütersloh 1924) 166.

⁵ Dalman a. a. O.; ferner Tholuck, *Die Bergrede Christi* (Gotha 1872) 43; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* 128.

⁶ Vgl. Soiron, *Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina* (Paderborn 1929) 89 ff.; Schanz, *Evangelium des hl. Matthäus* 160; Innitzer a. a. O. 149 Anm. 4.

⁷ Zur älteren Tradition über die Zweiheit oder Einheit der Bergpredigt vgl. Schanz a. a. O. 159. Heute wird die Identität der Rede bei Mt und Lk allgemein angenommen.

Lk schickt zunächst der Rede eine Einleitung voraus: die vier Seligpreisungen und die vier Weherufe, V. 20b—26. Ihre Komposition haben wir bereits herausgestellt. Wir haben auch erkannt, daß Lk die Bergpredigt für seine hellenistischen Leser niedergeschrieben und der Einleitung den Sinn gegeben hat, in der sozialen Lage der Leser nicht Verlust, sondern Gewinn, nämlich die Empfangsbereitschaft für die frohe Botschaft von der Erlösung, erkennen zu lassen. Dann folgt die eigentliche Rede, V. 27—46. Eingeleitet wird sie mit einer Wendung des Gegensatzes zum Verhalten derer, die nicht zu Jesus gehören: „Aber euch, die ihr zuhört, sage ich“, obwohl dieses gegensätzliche Verhalten nicht geschildert wird. Daran schließt sich die Mahnung zur Feindesliebe, die in zweimal zwei rhythmisch gegliederten Strophen von je drei Versen entfaltet wird, V. 27—28:

Liebet eure Feinde (Überschrift),
tut wohl denen, die euch hassen,
segnet, die euch fluchen,
betet für die, die euch bedrücken.

Die Mahnung zur Feindesliebe wird dann fortgesetzt in der zweiten Strophe, die ebenfalls in drei Verse gegliedert ist (V. 29—30):

Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halte auch die andere hin,
und dem, der deinen Mantel nimmt, weigere auch den Rock nicht.
Jedem, der dich bittet, gib, und von dem, der das Deine nimmt,
fordere es nicht zurück.

Den Schluß der beiden Strophen bildet die goldene Regel in der Fassung (V. 31):

Und wie ihr wollt, daß euch die Menschen tun, so tut ihr auch ihnen.

Es folgen dann wiederum zwei Strophen, die in gleicher Weise gegliedert sind wie die vorhergehenden. Sie behandeln abermals das Thema von der Feindesliebe, indem sie sagen, daß diejenigen, die zu Jesus gehören, nicht handeln sollen wie die Sünder. Die erste Strophe lautet (V. 32—34):

Wenn ihr nur liebt, die euch lieben, welcher Dank wird euch?
Denn auch die Sünder lieben die, die sie lieben.
Wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welcher
Dank wird euch? Denn auch die Sünder tun das gleiche.
Und wenn ihr leiht, von denen ihr wiederzubekommen hofft,

welcher Dank wird euch? Auch die Sünder leihen den Sündern, damit sie das gleiche empfangen.

Nun folgt die letzte Strophe, die den Lohn der Feindesliebe herausstellt (V. 35):

Vielmehr liebet eure Feinde und tut Gutes und leiht, ohne auf jemand zu hoffen.

So wird euer Lohn groß sein,
und ihr werdet Söhne des Allerhöchsten sein,
denn er ist gütig auch gegen die Undankbaren und Bösen.

Den Abschluß macht wiederum wie nach den ersten zwei Strophen 6, 31 eine Sentenz, V. 36: „Werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist.“

Die Struktur des ersten Abschnittes der Bergpredigt bei Lk ist damit erkannt. Ebenso sein Inhalt: die Feindesliebe. Mit V. 37 beginnt der zweite Abschnitt. Er faßt wiederum zweimal zwei Strophen von je drei Versen zusammen. Die erste Strophe lautet (V. 37):

Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet werden.
Verurteilt nicht, so werdet ihr nicht verurteilt werden.
Sprechet los, so werdet ihr losgesprochen werden.

Auf diese negative Formulierung folgt die positive (V. 38):

Gebt, so wird euch gegeben werden.
Ein gutes, gestopftes, gerütteltes, überfließendes Maß wird man euch in den Schoß geben;
denn mit dem Maß, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden.

Die folgenden zwei Strophen setzen diesen Gedanken fort (V. 39—42):

das Gleichnis vom Blindenführer (39),
das Gleichnis vom Meister und Jünger (40),
das Gleichnis vom Splitter und Balken (41—42).

Die letzte Strophe gliedert sich nach drei Gedankeneinheiten (V. 43 bis 46):

Denn es gibt keinen guten Baum, der faule Früchte bringt, und wiederum keinen faulen Baum, der gute Früchte bringt (43).
Jeder Baum wird an seiner Frucht erkannt; denn man sammelt nicht Feigen von den Dornen, noch erntet man aus einem Dornenbusch eine Traube. Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervor, und der böse aus

dem bösen Böses. Denn wessen das Herz voll ist, davon läuft der Mund über (44—45).

Was nennt ihr mich aber Herr, Herr, und tut nicht, was ich sage? (46).

Diesem Abschnitt kann man die Überschrift geben: *Liebet eure Brüder!* Die Liebe zum Bruder wird gefordert in der ersten Strophe durch die Mahnung, nicht zu richten, nicht zu verurteilen, loszusprechen; dann durch die Mahnung, zu geben, ein gutes, gestopftes Maß zu geben, nach dem Maße zu geben, nach dem wir wünschen, daß uns gegeben wird; dann durch die Mahnung, dem Bruder ein sehender Führer, ein rechter Meister, ein Verbesserer durch Selbstbesserung zu sein; endlich durch die Feststellung der Tatsache, daß nur ein guter Baum gute Früchte bringt, daß nur aus dem guten Herzen Gutes hervorgeht und daß nicht die fromme Phrase, sondern die fromme Tat den Wert des Menschen begründet. Den Schluß bildet das Gleichnis vom Hausbau (V. 47—49). Wir haben somit folgendes Schema für die Bergpredigt bei Lk gewonnen:

I. Einleitung: Die vier Selig und Wehe, 6, 20b—26.

II. Hauptteil: Die Predigt von der Liebe, 6, 27—46.

I. Abschnitt: Das Gebot der Feindesliebe, 6, 27—36.

a) Erster Teil, 6, 27—31: *Liebet eure Feinde.*

aa) Erste Strophe, 27—28.

α) *Tut wohl denen, die euch hassen, 27.*

β) *Segnet, die euch fluchen, 28a.*

γ) *Betet für die, die euch bedrücken, 28b.*

bb) Zweite Strophe, 29—30.

α) *Dem, der auf die eine Wange schlägt, biete auch auch die andere, 29a.*

β) *Dem, der dir den Mantel nimmt, weigere auch den Rock nicht, 29b.*

γ) *Dem, der dich bittet, gib . . . , 30.*

Zusammenfassung, 31.

b) Zweiter Teil, 6, 32—36: *Nicht lieben, wie die Sünder lieben.*

aa) Erste Strophe, 32—34.

α) *Nicht nur lieben, die euch lieben, 32.*

β) *Nicht nur denen Gutes tun, die es euch tun, 33-*

γ) *Nicht nur denen leihen, die euch leihen, 34.*

bb) Zweite Strophe, 35.

a) Vielmehr liebet . . . , 35 a.

β) Euer Lohn ist groß: Söhne des Allerhöchsten, 35 b.

γ) Ihr handelt wie Gott, 35 b.

Zusammenfassung, 36.

2. Abschnitt: Das Gebot der Bruderliebe, 37—46.

a) Erster Teil, 37—38.

aa) Erste Strophe, 37.

a) Nicht richten, 37 a.

β) Nicht verurteilen, 37 b.

γ) Lossprechen, 37 c.

bb) Zweite Strophe, 38.

a) Geben, 38 a.

β) Geben ein gutes Maß, 38 b.

γ) Geben nach dem Maß, nach dem wir wünschen, daß uns gegeben wird, 38 c.

b) Zweiter Teil, 39—46.

aa) Erste Strophe, 39—42.

a) Sehend führen, 39.

β) Schüler wie der Meister sein, 40.

γ) Bessern durch Selbstbesserung, 41—42.

bb) Zweite Strophe, 43—46.

a) Guter Baum gute Früchte, 43—44.

β) Gutes Herz gutes Wort, 45.

γ) Nicht fromme Phrase, sondern fromme Tat, 46.

III. Schluß: Gleichnis vom Hausbau, 47—49.

Die Bergpredigt bei Lk ist also eine Predigt von der Feindes- und Bruderliebe. Sie ist es dadurch geworden, daß der Evangelist die Beziehung der Bergpredigt Jesu zum Judentum vollkommen gelöst und sie zu einer Predigt gestaltet hat, die an die in gedrückter sozialer Lage befindlichen hellenistischen Christen gerichtet ist. Für diese Menschen, die nicht nur äußerer wirtschaftlicher Not, sondern auch der Bedrückung durch die Heiden ausgesetzt waren, war sie ein gewaltiges Programm christlichen Lebens, das ihnen nicht nur Trost, sondern auch die Ausrichtung auf ein Leben bot, das sie innerhalb des Heidentums als eine ganz neue Welt offenbarte⁸.

⁸ Die Komposition der Bergpredigt bei Lk wird von den Exegeten verschieden aufgefaßt. Vgl. Schanz, Evangelium des hl. Lukas 219; Innitzer a. a. O. 150. Wellhausen macht darauf aufmerksam, daß die Feldpredigt bei Lk meist

4. Die ursprüngliche Gestalt der Bergpredigt

Das Resultat, das wir bisher gewonnen haben, ist dies: Beide Überlieferungen der Bergpredigt sind Kompositionen, d. h. die Evangelisten haben zu der einen ursprünglichen Bergpredigt Sprüche Jesu hinzugefügt, die ursprünglich andern Zusammenhängen angehörten, und sie haben das deswegen getan, um eine große systematische Darstellung der Lehre Jesu zu geben. Ferner: Die Überlieferung der Bergpredigt des Mt hat vor der lukanischen den Vorzug größerer Ursprünglichkeit, weil sie der historischen Situation der Bergpredigt mehr entspricht, während die lukanische Form offenbar in weitestem Maße ihren hellenistischen Lesern Rechnung trägt. Wenn wir nun die Frage nach der ursprünglichen Gestalt der Bergpredigt stellen, dann schaltet Lk aus^{8a}. Wir haben die Antwort auf diese Frage aus der Überlieferung der Bergpredigt bei Mt herauszuarbeiten.

Distichen oder Tetrastichen, daneben einzelne Tristichen enthält und kaum Prosa hat (Das Evangelium Lucae, Berlin 1904, 24). Weinle (a. a. O. 19) ist der Meinung, der erste Abschnitt 6, 27—36 sei in drei Strophen gegliedert, die selbst wieder in rhythmische Unterteile zerfallen. Die Geschlossenheit der Komposition, wie wir sie oben festgestellt haben, scheint jedoch für ihre Echtheit zu sprechen.

^{8a} Gegen die größere Ursprünglichkeit der matthäischen Bergpredigt spricht sich neuestens vor allem Grundmann aus. In seiner Antrittsrede: Die Bergrede Jesu (Weimar 1939) 5, meint er, es falle nicht schwer, zu erkennen, daß Matthäus die Worte Jesu in einer durch kirchliche Bedürfnisse und Entscheidungen bestimmten und fortgebildeten Form habe, und erklärt, „daß die Frage der ältesten Gestalt und des ursprünglichen Sinnes der Bergrede Jesu nur vom Lukasevangelium her einer Beantwortung entgegengeführt werden kann“. Nach ihm erweist sich die Bergpredigt Jesu bei Lk als ein Wort, das in die Grundfrage des menschlichen Lebens, die Gemeinschaft zwischen den Menschen und zwischen Gott und Mensch, hineinleuchtet und sie aus der Gottesschau, die Jesus gewonnen hat, beantwortet. „Ihre Gestaltung als eine Auseinandersetzung mit jüdischer Sittlichkeit auf der Grundlage einer neuen Gesetzesauslegung durch Matthäus ist sekundär“ (S. 19 f.). Dieselben Gedanken nimmt Grundmann in seinem neuesten Buch: Jesus der Galiläer und das Judentum (Leipzig 1940), auf. Hier erklärt er S. 25: „Jesus, der Erfüller des Gesetzes und neue Gesetzeslehrer, nur gesandt zum Hause Israel — dieses Bild der geschichtlichen Erscheinung Jesu ist eine judenchristliche Konstruktion.“ Der eigentliche Grund für diese Grundmanns ist sein Interesse, Jesus als Nichtjuden zu erweisen. Es ist aber kein Zweifel, daß die matthäische Gestalt der Bergpredigt der geschichtlichen Situation entspricht, in die Jesus eintrat (vgl. auch Lk 16, 17), während ihre lukanische Gestalt der Lage der paulinischen Gemeinde angelegentlich ist. Wir kommen später noch auf Grundmann zurück.

Es fragt sich zunächst: Von welchen Gesichtspunkten haben wir auszugehen, wenn wir diese Frage an die Bergpredigt des Mt stellen? Es ist zunächst sicher, daß die Bergpredigt jenen Zeitpunkt in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu kennzeichnet, in dem er nach vorausgegangener Wundertätigkeit sein Lehrprogramm entfaltet, und es ist ebenso sicher, daß dieses Programm sich in einer Auseinandersetzung mit der jüdischen Denk- und Lebensweise aussprechen mußte. Wir werden darum sicher zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt rechnen müssen die Abschnitte, die das Neue, das Jesus verkünden will, in der Auseinandersetzung mit dem Judentum, speziell mit dem Pharisäismus, darbietet.

Es gehören danach zur ursprünglichen Gestalt der Bergpredigt 5, 17—48 und 6, 1—18, im letzten Abschnitt ausgenommen die Verse 6, 9—15, die, wie wir hörten, einem andern Zusammenhang entnommen sind, im ersten Abschnitt ausgenommen die Verse 5, 25—26; 5, 29—32, die, wie wir ebenfalls festgestellt haben, andern und späteren Situationen angehören. Als ursprüngliche Bestandteile der Bergpredigt bleiben also von 5, 17—48 und 6, 1—18 übrig: 5, 17—18 (19 20?); 5, 21—24; 5, 27—28; 5, 33—37; 5, 38—42; 5, 43—48; 6, 1—4; 6, 5—8; 6, 16—18.

In den übrigen Teilen der Bergpredigt des Mt ist die Rücksicht auf die Denk- und Lebensweise der Juden, vor allem der Pharisäer, nicht mehr so deutlich sichtbar. Wir haben darum hier einen andern Gesichtspunkt für die Bestimmung der ursprünglichen Gestalt der Bergpredigt anzusetzen. Welcher Gesichtspunkt ist das? Es ist die Gemeinsamkeit der Teile bei Mt und Lk. Als solche haben wir festgestellt: Mt 5, 3—12 — Lk 6, 20b—23; Mt 5, 38—48 — Lk 6, 27 bis 36; Mt 7, 1—5 — Lk 6, 37—38 41—42; Mt 7, 12 — Lk 6, 31; Mt 7, 16—21 — Lk 6, 43—44 46; Mt 7, 24—27 — Lk 6, 47—49. Wir werden wohl annehmen können, daß diese den beiden Evangelisten gemeinsamen Stücke zur ursprünglichen Gestalt der Bergpredigt gehören.

Noch ein dritter Gesichtspunkt kommt für die Gewinnung der ursprünglichen Gestalt der Bergpredigt in Betracht: Es müssen die durch Komposition eingefügten Sprüche ausgeschieden werden, also: 5, 15—16; 5, 19 20 (?); 5, 25—26; 5, 29—30; 5, 31—32; 6, 9—15; 6, 22—23; 6, 24; 6, 25—34; 7, 6; 7, 7—11; 7, 13—14; 7, 22—23; aus Lk: 6, 24—26; 6, 39—40. Damit erhalten wir für die ursprüngliche Gestalt der Bergpredigt folgendes Schema:

I. Einleitung: Die acht Seligkeiten und die drei Sprüche, Mt 5, 3—14.

II. Hauptteil: Die Lehre von der neuen Gerechtigkeit.

1. Abschnitt: Die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit.

- a) Sie ist an das Gesetz gebunden, aber tiefer als das Gesetz, 5, 17—18 (19 20?).
- b) Sie verlangt vollkommene Versöhnung, 5, 21—24.
- c) Sie verlangt vollkommene Reinheit, 5, 27—28.
- d) Sie verlangt vollkommene Aufrichtigkeit, 5, 33—37
- e) Sie verlangt vollkommene Liebeseinheit, 5, 38—42.
- f) Sie verlangt vollkommene Feindesliebe, 5, 43—48.

2. Abschnitt: Ausübung der neuen Gerechtigkeit.

- a) Sie verlangt Almosengeben, aber nur vor Gott, 6, 1—4.
- b) Sie verlangt das Gebet, aber nur vor Gott, 6, 5—8.
- c) Sie verlangt Fasten, aber nur vor Gott, 6, 16—18.
- d) Sie verlangt vollkommene Enthaltung des Urteils, 7, 1—5.
- e) Sie verlangt die Liebe, die an der Selbstliebe gemessen ist, 7, 12.
- f) Sie verlangt die fromme Tat, 7, 15—21.

III. Schluß: Das Gleichnis vom Hausbau, 7, 24—27.

Für die Ursprünglichkeit dieser Gestalt mag ihre geschlossene Einheit sprechen. Freilich ist damit nicht erwiesen, daß dieses Schema den ganzen ursprünglichen Umfang der Bergpredigt umschreibt. Es ist auch durchaus möglich, daß Teile der Bergpredigt überhaupt nicht überliefert sind, wie es auch möglich ist, daß noch andere Teile, die sich auf das Evangelium verteilen, in die Bergpredigt hineingehören. Aber die Geschlossenheit des vorgezeichneten Aufbaues wie auch die Tatsache, daß dieses Schema der Bergpredigt der Situation entspricht, in der und deretwegen der Heiland in dem Zeitpunkt der Bergpredigt zu dem Volke von dem Neuen seiner Mission gesprochen hat, machen doch die Annahme wahrscheinlich, daß mit ihm die ursprüngliche Gestalt der Bergpredigt Jesu gewonnen ist. Es würde daraus auch die Tatsache sich ergeben, daß Jesus selbst seiner Rede eine klare Disposition gegeben hat und daß somit Komposition nicht immer das nachträgliche Werk der Evangelisten sein muß, sondern auch hier und da das Werk Jesu selbst ist.

5. Der Ort der Bergpredigt

Vom Ort der Bergpredigt haben wir bereits gesprochen. Es interessiert uns hier noch die Frage, wo wir ihn näherhin zu suchen haben und weshalb Jesus den Berg für seine große Rede ausgewählt

hat. Also zunächst die Frage: Wo ist der Berg oder das Berggelände, auf dem die Bergpredigt gesprochen wurde, zu suchen?

Die Tradition hat für die Bergpredigt einen bestimmten Punkt in der Bergwelt von Kapharnaum festgelegt. Die älteren Pilger erwähnen ihn noch nicht. Aber Petrus Diakonus redet nach einer unbekanntenen Quelle von einer Höhle auf einem Berg nahe dem Siebenquell, in welcher Jesus die Seligpreisungen gesprochen habe¹. Burchard (um 1283) meint wohl denselben Berg, der nach ihm zwei Bogenschüsse lang und einen Steinwurf breit sich an dem Wege nach Osten und oberhalb einer mit einer Mauer eingefassten Quelle erhebt und also in dem Hügelvorsprung unmittelbar östlich vom Siebenquell gesehen werden muß. Ebenso werden Fretellus und Johannes von Würzburg an diesen Berg denken, wenn sie zwei Milien von Kapharnaum und eine Milie von der Speisungsstätte den Abhang des Berges der Bergpredigt lokalisieren².

Gerade diese Stelle war für die Bergpredigt wie kaum eine andere geeignet. Das Quellgebiet mit seinem Palmenhain war ein Anziehungspunkt für die Bewohner der naheliegenden Ortschaften. Wenn Jesus eine größere Menge Menschen um sich sammeln wollte, um zu ihnen zu reden, hier fand er den Raum, auf dem sie Platz hatten, und hier fand er auch die Kanzel, von der aus er zu ihnen sprechen konnte. Ob er von Osten, d. h. von Kapharnaum her, oder von Westen, d. h. von Magdala her, dahin kam, läßt sich nicht mit bestimmter Sicherheit sagen. Wenn Mt 4, 12 ff. oder Mk 1, 21 irgendwie in chronologischem Zusammenhang mit der Bergpredigt stehen würden, dann ist er von Kapharnaum den See entlang in das Tal der Sieben Quellen eingebogen, ist dann die Berghöhe mit den Jüngern hinaufgestiegen, während sich das Volk unten im Tale und am Abhang des Berges lagerte. Sicherer freilich ist die Annahme, daß Lk den chronologischen Rahmen der Bergpredigt festgehalten hat. Danach ist Jesus, wie wir bereits hörten, auf die Höhe des Bergrückens gestiegen, der sich nördlich von Kapharnaum hinzieht. Hier hat er die Apostelwahl gehalten, von hier ist er mit den Jüngern gegen Westen gewandert, ist den Abhang hinabgestiegen und hat von hier aus zu den Jüngern und zu den am Abhang und im Tale lagernden Massen gesprochen³.

Akustisch hatte der Heiland hier einen Raum gewonnen, den er auch bei mäßigem Gebrauch seiner Stimme beherrschen konnte, wie

¹ Geyer, *Itinera Hierosolymitana* (Vindobonae 1898) 113.

² Dalman a. a. O. 167.

³ Vgl. auch Schanz, *Evangelium des hl. Lukas* 217 f.; Bornhäuser a. a. O. 4 f.

ich selbst am 24. September 1927 dort festzustellen vermochte. Der Führer unserer Karawane, P. Mallon S. J., war mit den Herren der Karawane den Berg hinaufgestiegen, während ich unten im Tale blieb. P. Mallon erklärte oben den Herren die Situation und die Bedeutung des Berges für die Lebensgeschichte Jesu, und ich konnte zu meinem größten Erstaunen unten jedes Wort des mit sehr mäßiger Stimme redenden Führers verstehen.

Hier also, am Abhang des Berges, stand der Heiland mit seinen Jüngern. Das Panorama, das sich seinem Auge darbietet, ist herrlich. „Unten liegt weitgedehnt zwischen grünen Bergen die weite Fläche des blauen Sees, hinter dem die Ferne im Dunst der Jordanniederung verschwindet.“⁴ Rechts, gegen Südwesten, ragt die Burg empor, unter der sich Tiberias, die Residenz des jüdischen Tetrarchen Antipas, hindehnt, eine durchaus römisch-heidnische Stadt, die der Fuß des Heilandes, soviel wir wissen, nie betreten hat. Links, gegen Osten, erhebt sich auf steiler Höhe die hellenistische Stadt Hippos, vielleicht „die Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen bleiben kann“ (Mt 5, 14)⁵. Unten am Fuße des Berges, zum See hin, zieht die große Straße, auf der sich der Verkehr von Syrien, Damaskus über Kapharnaum nach Phönizien und Ägypten bewegt. Römer und Hellenisten, Syrier und Phönizier, politische und religiöse Eiferer des jüdischen Volkes finden sich hier zusammen, und es mochte daher ein aus allen umliegenden Weltgegenden zusammengewürfeltes Volk sein, das hier unten, zum Teil zufällig, zum größten Teil wohl durch die Person Jesu, zusammengeführt worden ist. Es ist also fast das Forum der Welt, vor dem Jesus steht und die Lebensordnung der neuen Welt verkündigt.

Die Bergpredigt gewinnt somit schon durch die örtliche Situation eine einzigartige Bedeutung. Noch mehr dadurch, daß Jesus gerade einen Berg zur Kanzel für diese Predigt gewählt hat. Diese Wahl ist offenbar absichtlich erfolgt. Jesus wird ja in ihr an die Gesetzgebung vom Sinai anknüpfen und wird sie zum Teil ersetzen, jedenfalls vertiefen. Darum sein sechsfaches „Ich aber sage euch“ gegenüber dem „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist“. Jesus setzt sich also in Zusammenhang mit einem Ereignis der Heils- und Weltgeschichte, das gleichfalls auf einem Berge, auf dem Sinai, stattfand. Darum hat er den Berg zur Kanzel gewählt und hat damit schon äußerlich die Situation der Bergpredigt in eine welt- und heilsgeschichtliche Perspektive gerückt, die anzeigt, daß sich auf

⁴ Dalman a. a. O. 170.

⁵ Ebd.

einer höheren, ganz neuen Ebene der Geschichte das Ereignis erneuern wird, das einst auf dem Sinai geschah⁶.

Damals hatte Gott den Moses auf den Berg Sinai gerufen und hätte ihm die Zehn Gebote gegeben, die Grundgesetze der natürlichen sittlich-religiösen Welt- und Lebensordnung, damit er sie dem Volke verkündige. Jetzt soll wiederum von einem Berge die Stimme Gottes ertönen, um einer neuen Welt- und Lebensordnung die Gesetze zu geben, die für die Menschen Heil und Segen sind. Die gleiche weltgeschichtliche Situation, und doch welch tiefgreifende Unterschiede!

Damals rauchte der Berg Sinai, weil der Herr im Feuer auf ihn herniederstieg, und Rauch qualmte vom Berge empor wie aus einem Ofen, und der ganze Berg war furchterregend, und er leuchtete im Schein der zuckenden Blitze und erdröhnte im Rollen der Donner (Ex 19, 18; 20, 18); jetzt steht die milde Sonne des Reich-Gottes-Frühlings über einem Berge und leuchtet frieden- und segenverheißend in die Herzen der Menschen, die unten im Tale und am Abhang lagern. Damals stand das Volk erschrocken und von Furcht durchbebt von ferne und sprach zu Moses: „Sprich du zu uns, und wir werden hören; nicht möge der Herr zu uns reden, damit wir nicht sterben“ (Ex 20, 18 19); jetzt wird das Volk unverwandten Blickes auf den Meister schauen und mit größter Spannung ihm lauschen, und es wird mit heißer Sehnsucht jedes Wort ergreifen, das von seinen Lippen fließt, und wenn es ihn gehört hat, wird es staunen und sagen: „Er lehrt wie einer, der Macht hat, und nicht wie unsere Schriftgelehrten“ (Mt 7, 29). Damals erscholl die Stimme Gottes, die mit einem scharfen „Du sollst“, „Du sollst nicht“ die Herzen erschütterte; jetzt wird ein achtfaches „Selig“ die Herzen umfassen und eine Verheißung in sie hineinrufen, daß sie vor Freude und Glück aufjubeln möchten.

Diese in so mancher Hinsicht ähnliche und doch so verschiedene Situation von einst und jetzt kennzeichnet die große Wende der Zeiten, die jetzt in dieser Stunde, da Jesus auf dem Berge steht und sich niedersetzt, um zu reden, angebrochen ist. Jene leitete die Religion des Gesetzes ein, diese die Religion der Gnade. Jene verkündete den Geist der Knechtschaft, in dem wir fürchten, diese den Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater (Röm 8, 15). Jene eröffnete die Zeit der Verheißung, in der schmerzvolle Sehnsucht die Herzen durchzitterte, diese die Zeit der Erfüllung, der die Seligkeit der Erlösung geschenkt wurde.

⁶ Vgl. auch Schanz, Evangelium des hl. Matthäus 157.

Das ist die Situation, die der Heiland durch seine Rede auf dem Berge geschaffen hat und an die der Evangelist denkt, wenn er schreibt: „Er stieg auf den Berg“ (Mt 5, 1).

6. Die Hörer der Bergpredigt

Die Frage nach den Hörern der Bergpredigt ist sehr bedeutsam. Die Antwort auf diese Frage entscheidet darüber, ob die Bergpredigt christliche Religion und Sittlichkeit begründet oder nicht, ob sie mit andern Worten eine Lebensordnung verkündet, die nur für ganz Auserwählte gilt oder für die Allgemeinheit. Im ersteren Falle ist sie für das gesamtchristliche Leben erledigt und wird sie nur solche interessieren, die eine besondere Berufung zur Nachfolge Jesu empfangen haben. Im letzteren Falle dagegen stellt sie ihre Ansprüche an jeden, der sich Christ nennt.

Wir haben bereits gehört, daß von manchen Exegeten die Lösung des Bergpredigtproblems im Sinne einer christlichen Doppelmoral, d. h. in dem Sinne, daß die Bergpredigt nur für besondere Auserwählte gelte und für die gewöhnlichen Christen nicht, als die katholische Lösung bezeichnet wird. Wir haben katholische Exegeten namhaft gemacht, die tatsächlich diese Lösung vertreten¹. Ebenso gibt es jedoch andere katholische Exegeten, die die Bergpredigt als verpflichtend für alle Christen ansehen. Wir haben aber auch Exegeten und Theologen nichtkatholischen Bekenntnisses kennen gelernt, die in der Bergpredigt nur eine Jüngerlehre sehen und die jeden von der Verpflichtung auf die Bergpredigt freisprechen, der sich nicht im engeren Sinne als Jünger Jesu weiß². Unter ihnen vor allem Stapel.

Stapel betrachtet die Bergpredigt als Jüngerrede, d. h. als eine Rede, die nur an den Jünger Jesu im engeren Sinne gerichtet ist und ihn nur dann und dort verpflichtet, wo er Jünger Jesu ist und nicht etwa Zolleinnehmer, Arzt, Soldat, Staatsmann, Staatsbürger, oder was immer. Die Bergpredigt beschränkt sich also nur auf den Jünger, und auf ihn nur in dem Raume, in dem er sich als Jünger und unter Jüngern bewegt. In diesem engen Raum des Lebens hält Stapel die Bergpredigt für erfüllbar³.

Stapel versteht darum den Sinn der Bergpredigt als das Gesetz

¹ Vgl. oben S. 2 f.

² Vgl. oben S. 3 ff. Es ist also unrichtig, von dieser Lösung als der katholischen zu sprechen.

³ Vgl. oben S. 6 ff.

der Gemeinschaft Jesu Christi auf Erden. „Wie Jesus der menschgewordene Gott ist“, sagt er, „so ist die Berglehre die irdisch gewordene Himmelsgabe, die Agape, in der Jüngergemeinschaft. Sie ist das ‚Gesetz‘ der von Jesus erwählten Jünger, die den Glauben haben, die Vater und Mutter verlassen haben, die ihren Reichtum verkauft und den Armen gegeben haben, die die Macht erhalten haben, Zeichen und Wunder zu tun. Wer nach der Bergpredigt leben will, muß Jesu Jünger sein. Er muß wie Jesus Wunder tun.“ Stapel zieht daraus den Schluß, daß die Bergpredigt keine christliche Sittlichkeit verkündigt und daß sich deswegen aus ihr nicht irgend welche Gesetze für die Menschen, erst recht nicht für das Staatsleben ableiten lassen. „Sind wir nicht“, sagt er, „berufene Jünger Jesu, sondern nur Menschen christlicher Religion, so dürfen wir uns nicht mit dem Purpur des Himmels schmücken, sonst werden wir zu Heuchlern.“⁴ Wirklich, wenn in diesem Sinne die Bergpredigt nur Jüngerrede ist, dann ist sie für das christliche Leben erledigt. Es fragt sich darum, ob und in welchem Sinne die Bergpredigt Jüngerrede ist.

Wir betrachten zunächst den Zusammenhang der Bergpredigt bei Lk, weil bei ihm am meisten der Eindruck geweckt wird, daß die Bergpredigt als Jüngerrede gemeint ist. Lk läßt, wie wir hörten, die Bergpredigt auf die Apostelwahl folgen, und sagt dann 6, 20 ausdrücklich: „Und er hob seine Augen auf über seine Jünger und sprach . . .“ Danach hat es den Anschein, als ob die Bergpredigt nur an die Jünger gerichtet wird. Freilich bringt Lk zwischen dem Bericht über die Apostelwahl und der Bergpredigt einen Situationsbericht, der das Auditorium der Rede Jesu um die große Versammlung des Volkes von ganz Judäa und Jerusalem und der Küste von Tyrus und Sidon, das gekommen ist, um ihn zu hören, erweitert. Diese Menschen sind sicher mit gemeint, wenn Jesus V. 27 den Hauptteil der lukanischen Bergpredigt mit den Worten einleitet: „Aber euch, die ihr zuhört, sage ich . . .“ Damit stimmt es zusammen, wenn Lk in der Rahmenbemerkung 7, 1 schreibt: „Nachdem er alle seine Sprüche dem Volke zu Gehör (εις τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ) gebracht hatte, ging er hinein nach Kapharnaum.“ Werden also nach Lk 6, 20 die Jünger sicher als die ersten Hörer der Bergpredigt erwähnt, so ergibt sich doch aus dem Zusammenhang des Ganzen, daß die Rede auch an das Volk gerichtet ist. Die Jünger sind die Hörer, die Masse die Mithörer.

⁴ Stapel a. a. O. 172.

Für Lk ist noch eine Tatsache in diesem Zusammenhang bedeutsam. Er hat die Bergpredigt in sein für Heidenchristen geschriebenes Evangelium aufgenommen. In der Situationsschilderung 6, 17—19 führt er für die Bergpredigt ein Publikum zusammen, mit dem sich seine Leser verwandt fühlen. Wie dieses, so sind darum auch seine Leser zu Hörern der Bergpredigt berufen; mit andern Worten: nach ihm sind die Christen allgemein zur Zuhörerschaft der Bergpredigt hinzugedacht und auch sie, ja gerade sie auf die Bergpredigt verpflichtet.

Dasselbe ergibt sich aus der Betrachtung des Zusammenhangs, in dem die Bergpredigt bei Mt steht. Gewiß, auch bei Mt heißt es 5, 1 f.: „Und da er sich gesetzt hatte, traten seine Jünger zu ihm, und er tat seinen Mund auf und lehrte sie also.“ Aber ebenso wie Lk hat Mt der Bergpredigt eine Situationsschilderung vorausgeschickt, die die Zuhörerschaft der Bergpredigt über den Kreis der Jünger hinaus auf „große Massen von Galiläa und der Dekapolis und Jerusalem und Judäa und dem Lande jenseits des Jordans“ (4, 25) ausdehnt. Und auch dieser Massen wegen steigt Jesus auf den Berg; denn 5, 1 sagt Mt ausdrücklich: „Als er aber die Massen sah, stieg er auf den Berg“, d. h. bestieg er die „Kanzel“, um auch zu den Massen zu reden. Dazu stimmt die Rahmenbemerkung, mit der Mt den Bericht über die Bergpredigt abschließt: „Und es geschah, als Jesus diese Reden beendet hatte, da waren die Massen betroffen über seine Rede, denn er lehrte sie wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (7, 28—29). Also auch Mt beschränkt die Hörer der Bergpredigt nicht auf die Jünger, sondern dehnt sie auch auf das Volk aus.

Bornhäuser⁵ will auch die umständliche Einleitungsformel des Mt: „Er tat seinen Mund auf und lehrte sie“, so erklären, daß damit gesagt sei, Jesus habe so laut gesprochen, daß das Volk unten im Tale und am Abhang ihn hören konnte und sollte. Seine Rede ist also für die Öffentlichkeit bestimmt. Jesus hat nicht immer für die Öffentlichkeit geredet. Mt 10, 26 spricht er von Lehren, die er den Jüngern in der Finsternis, d. h. in der Nacht, vorgetragen und die er ihnen ins Ohr gesagt hat. Es waren also esoterische Lehren, die zunächst nur für die Jünger, für Eingeweihte galten und die erst mit der Aussendung der Jünger am hellen Tag und auf den Dächern, d. h. vor der Öffentlichkeit, verkündigt werden sollten. Die Bergpredigt aber hat von Anfang an den Charakter der öffentlichen Rede

⁵ A. a. O. 7.

gehabt. Sie ist nicht esoterische Rede, nicht nur für eigens Berufene bestimmt, sondern für diese und auch für das Volk⁶.

Trotzdem hat es freilich einen tiefen Sinn, daß Jesus sich oben auf der Höhe hinsetzt und seine Jünger an sich herantreten und das Volk unten im Tale am Abhang des Berges sich lagern läßt. Indem er sich setzt, nimmt er die Haltung des jüdischen Rabbi an, der ebensitzend zu seinen Schülern spricht. Alles Volk, das sieht, wie Jesus sich niedersetzt, weiß also, daß er zu ihm sprechen und das Wort des Heiles verkünden will. Es drängt sich darum an den Berg heran. Oben umgeben ihn die Jünger, denen seine Predigt an erster Stelle gilt. An sie schließt sich das Volk an, das das Tal und den Abhang des Berges belagert. Es ist ein gewaltiges Bild, das sich darbietet. Das Reich Gottes ist gleichsam Wirklichkeit geworden. Jesus, der König des Gottesreiches, oben auf dem Berge, von der Höhe alle überschauend und beherrschend, die mit gespannten Blicken zu ihm emporschauen; um ihn herum seine Jünger, die von ihm erwählten und berufenen Führer in seinem Reiche, die Vermittler seiner Lehre und seiner Gnade, und an diese sich anschließend das Volk, die Massen aus Galiläa und Judäa, aus Syrien und der Dekapolis, die, um den Meister und seine Jünger versammelt, ihm zuhören und bereit sind, seine Heilslehre aufzunehmen. Hier ist also wirklich Reich Gottes geworden, die Gemeinschaft der Menschen, die nun das Programm des Reiches Gottes empfangen⁷.

7. Die Lehrweise Jesu in der Bergpredigt

Die jüdische Überlieferung hatte zwei Arten der Lehrweise ausgebildet, die Halacha und die Haggada¹. Die Halacha hatte einen doppelten Zweck: sie hatte die Anwendung des geschriebenen Ge-

⁶ Vgl. auch Schanz, Evangelium des hl. Matthäus 161; Steinmann a. a. O. 4; Innitzer a. a. O. 149; Zahn a. a. O. 328; Dalman a. a. O. 167 f.; Asmussen a. a. O. 7 f.

⁷ Asmussen (a. a. O. 8) versteht diese Situation heute in folgendem Sinne: „Damit ist nun aber auch klar, wie das Wort der Bergpredigt weiter gesagt werden will: Die Jünger Jesu sollen die Angeredeten sein, aber die Welt, die aufmerksam wurde, soll mithören. Wer die Bergpredigt mitten in das Stimmengewirr aller Welt hineinsagen wollte, verfälscht sie, auch wenn er Wort für Wort nur das sagte, was in ihr steht. Die Ethik des Philosophen ist einfach da. Die Moral des Theologen steht neben ihr oder gegen sie. Zwischen oder neben ihnen hat die Bergpredigt keinen Raum. Sie steht nicht einfach da. Sie geschieht, geschieht dort, wo Jesus mit den Seinen handelt und in diesem Handeln das Volk zu sich zu ziehen sucht. Nur wer die Bergpredigt so hört, kann sie recht hören.“

¹ Vgl. Soiron, Logia a. a. O. 145 ff.

setzes auf die verschiedenen Fälle des praktischen Lebens zu vollziehen, und sie hatte das Gesetz zu entwickeln und auszubauen. Ausgangspunkt und Ende der Halacha war also das Gesetz. Von der Halacha unterschied sich wesentlich die Haggada. Auch sie ging wohl von der Schrift aus, aber nicht um sie zu interpretieren, sondern um von ihr aus zum Leben vorzustoßen, um aktuelle Lebensfragen zu deuten und die Zuhörer zu erschüttern und zur Buße zu bewegen oder um sie zu trösten. Die Haggada liebte darum vor allem das Gleichnis. Dieser Lehrweise mußte sich auch der Gesetzeslehrer bedienen, wenn er Verständnis und Interesse und auch Einfluß auf das Volk gewinnen wollte. Sie war darum vor allem die Lehrweise Jesu. In der Bergpredigt freilich hat er die Lehrweise der Halacha übernommen, hat sie aber durch die Haggada ergänzt (5, 13—14; 5, 23 24; 6, 1—4; 6, 5—8; 6, 16—18; 7, 3—5; 7, 15 bis 20; 7, 24—27).

Es fragt sich nun, worin diese Lehrweise Jesu in der Bergpredigt bestand oder wie sie sich in ihr entfaltete. Es ist doch wohl kaum anzunehmen, daß der Heiland sich in der Bergpredigt damit begnügte, die acht Seligpreisungen auszurufen, die Sprüche an die Jünger aneinanderzureihen, dann sechs mal sechs Lebensregeln zu proklamieren und mit dem Gleichnis von dem Hausbau zu schließen, also die Bergpredigt in der von uns angenommenen ursprünglichen Form zu verkünden. Sie wäre dann wohl kaum von seinen Zuhörern verstanden worden. Jedenfalls wären sie nicht so von ihr ergriffen gewesen, wie es uns Mt 7, 28—29 berichtet. Es ist darum wohl sicher, daß wir uns unter der Bergpredigt noch etwas anderes vorzustellen haben, als sie uns Mt 5—7 vorliegt.

Schon Schanz² betont, daß man sich den Vortrag des Herrn nicht so geist- und leblos vorstellen darf, daß Wiederholungen ausgeschlossen seien. Vor allem ist es aber Bornhäuser, der sich mit der Frage nach der Lehrweise Jesu in der Bergpredigt auseinandersetzt. Bornhäuser weist darauf hin, daß die Lehrweise der Halacha von den Rabbinen so gehandhabt wurde, daß sie entweder Lehrsprüche aus der Schrift oder Tradition oder auch solche von großen Lehrern besprachen oder auch im Austausch mit den Schülern zu gewinnen suchten. „Was schließlich aus einem vielleicht recht langen Lehrgespräch herauskam, das wurde dann als merkwürdiges Ergebnis zu einer These formuliert. Und diese These wurde behalten und weitergegeben, nicht aber das ganze Gespräch.“³

² Evangelium des hl. Matthäus 158 f.

³ A. a. O. II.

Gewiß können wir uns die Lehrweise Jesu hier in der Bergpredigt nicht so denken, daß der Heiland mit der großen Menschenmenge verfahren wäre wie der Rabbi mit dem beschränkten Kreis seiner Schüler. Bornhäuser meint: „Wir können uns demnach die Entstehung der Bergpredigt etwa so vorstellen: An einem denkwürdigen Tage und Orte hat Jesus zum ersten Male mit seinen Schülern, seinen Jüngern eine ihnen besonders geltende Lehrunterredung gehalten, und zwar ganz öffentlich vor einer großen zuhörenden Volksmenge. Die Situation ist etwa die einer Diskussion in unsern großen politischen Versammlungen. Da ist es ganz ausgeschlossen, daß alle mitreden, sondern die Menge hört zu, wie sich der Redner des Abends mit den Diskussionsrednern auseinandersetzt. Das Ergebnis der Aussprache wird dann in eine Resolution zusammengefaßt. Die Analogie trifft allerdings insofern nicht zu, als Jesus seine Sprüche (Resolutionen) nicht der Menge zur Abstimmung vorlegt, und daß die mitredenden Schüler nicht gleichstehende Debatter sind, die sich mit dem Redner messen, sondern eben Schüler, die fragen und durch die Antworten des Lehrers tiefer in das Verständnis der Wahrheit, die dieser mit autoritativer Macht geltend macht, hineingeführt werden.“⁴

Die Vorstellung von der Lehrweise Jesu in der Bergpredigt, wie sie Bornhäuser hier weckt, kann das Bild dieser Lehrweise etwas verzeichnen. Jedenfalls ist der Gedanke einer Diskussionsrede vollständig ausgeschlossen. Gewiß, Jesus begnügt sich nicht damit, die sentenzartigen Wahrheiten auszusprechen, die uns Mt 5—7 überliefert sind. Er bereitet sie vor, er entfaltet sie in der Auseinandersetzung mit dem Gesetz und der jüdischen Tradition, er erläutert sie durch Gleichnisse, er wird an die Jünger Fragen stellen, sie werden selbst mit Fragen an ihn herantreten. Das Ende des Lehrgesprächs ist dann die Sentenz, die die Jünger aufnehmen, die sie wiederholen und die sich ihnen und dem Volk unauslöschlich einprägt. Für das ungemein treue und im Lehrvortrag der Rabbinen geschulte Gedächtnis der Jünger und des Volkes bot das keine Schwierigkeit⁵.

Freilich geschah diese Lehrweise Jesu in einer Weise, die sie von der Lehrweise der Rabbinen zur größten Überraschung der Zuhörer unterschied. Jesus sprach mit einer unerhörten Autorität. Da wird mit keinem Wort irgend einer der Großen der jüdischen Überlieferung erwähnt. Jesus rollt ihre langen Reihen auf und stellt sich als

⁴ Ebd. 12.

⁵ Schanz a. a. O. 158. Zur Mnemotechnik der rabbinischen Lehrweise vgl. Soiron, Logia a. a. O. 152 ff.

die entscheidende Instanz an ihre Stelle, indem er sechsmal in die Massen hineinruft: „Ich aber sage euch.“ Kein Wunder, daß das Volk ergriffen ist und das Bekenntnis ablegt: „Er lehrt wie einer, der Macht (Vollmacht) hat, und nicht wie unsere Schriftgelehrten“ (7, 29). Das Volk begreift, daß die lange Reihe ihrer Traditionszeugen abgesetzt ist und in dem Prediger auf dem Berge eine Autorität vor ihm steht, die die letzte Entscheidung spricht.

Wir haben damit das Resultat gewonnen: Was wir in der Bergpredigt Mt 5—7 besitzen, d. h. in ihrer ursprünglichen Gestalt, die wir zu rekonstruieren versucht haben, ist nicht die ganze Bergpredigt, sondern ist die Zusammenstellung der Lebensregeln, der Sentenzen oder Halachot, die Jesus aus dem Lehrgespräch auf dem Berge abgeleitet und den Jüngern und dem Volke vorgelegt hat. Wir können uns vorstellen, daß Jesus sie gerade mit besonderem Nachdruck ausgesprochen und wiederholt hat und sie von den Jüngern hat wiederholen lassen. Nur sie sind darum von dem Evangelisten aufgenommen und niedergeschrieben worden, weil Jesus sie als die Quintessenz und die großen Anliegen seiner Bergrede hat erkennen lassen⁶.

⁶ Vgl. Mt 20, 1 ff. mit 20, 16 = 19, 30; Mt 25, 14 ff. mit 25, 29 = 13, 12. Es läßt sich vermuten, daß solche Sentenzen, auf die die Lehrgespräche Jesu hinzielen, vielfach die Kompositionsstücke in den Evangelien sind. Vgl. Mt 18, 21 ff. mit 18, 35 = 6, 15 = Mk 11, 26; Lk 14, 7 ff. mit Lk 14, 11 = Mt 23, 12 = Lk 18, 14 b; Mt 16, 24 = 10, 38 = Lk 14, 27 = Lk 9, 23; Jo 12, 25 = Mt 10, 39 = 16, 25 = Mk 8, 35 = Lk 9, 24 = 17, 33.

Dritter Teil

DIE ERKLÄRUNG DER BERGPREDIGT

I. EINLEITUNG, 5, 3—16

a) *Die Seligpreisungen, 5, 3—12.*

Erste Seligpreisung, 5, 3:

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Selig sind die Armen im Geiste; denn ihrer ist das Himmelreich.

Die Erklärung steht hier zunächst vor der Frage, ob die Formulierung der ersten Seligpreisung, wie sie uns Mt bietet, ursprünglich ist, also dem Munde Jesu entstammt. Lk hat an seiner Parallelstelle 6, 20b die Formulierung: μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; er unterscheidet sich also von Mt dadurch, daß er das τῷ πνεύματι zu πτωχοί streicht, für ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν das ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ einsetzt und daß er die ganze Seligpreisung in direkter Rede wiedergibt. Wir fragen also zunächst, ob das τῷ πνεύματι ursprünglich ist oder nicht.

Die Exegeten sind sich in der Beantwortung dieser Frage nicht einig. Dausch¹, Steinmann², H. J. Holtzmann³, Wellhausen⁴, Joh. Weiß⁵, Oskar Holtzmann⁶, Klostermann⁷ sind der Meinung, das τῷ πνεύματι sei ein Zusatz des Evangelisten. Schanz⁸, Schenz⁹,

¹ Die drei älteren Evangelien⁴ (Bonn 1932) 93.

² A. a. O. 13.

³ Die Synoptiker³ (Tübingen 1901) 201 f.

⁴ Das Evangelium Matthäi (Berlin 1904) 14.

⁵ Die Schriften des NT. Bd. 1: Die drei älteren Evangelien³ (Göttingen 1917) 252.

⁶ Das Neue Testament. Bd. 1: Die synoptischen Evangelien. Apostelgeschichte (Gießen 1926) 97.

⁷ Das Matthäus-Evangelium³ (Tübingen 1938) 34. Ebenso Grundmann, Die Bergrede Jesu 5 Anm. 4.

⁸ Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus (Freiburg 1879) 162.

⁹ A. a. O. 26.

Zahn¹⁰, Nösgen¹¹, Schlatter¹², Huber¹³ u. a. halten das τῷ πνεύματι für ursprünglich. Letztere Ansicht hat offenbar die gewichtigsten Gründe für sich. Wir haben schon in der Einleitung (vgl. S. 112 f.) darauf hingewiesen, daß Lk seiner Bergpredigt eine die soziale Lage der christlichen Hellenisten berücksichtigende Sicht gegeben hat. Diese Tendenz macht eine Weglassung des τῷ πνεύματι bei Lk wahrscheinlicher als eine Hinzufügung bei Mt. Hierzu kommt noch als entscheidendes Moment, daß die matthäische Formel durchaus dem hebräischen Sprachgebrauch entspricht. So finden wir Is 66, 2 den Ausdruck: נִכְהָ רֵיחַ; geschlagen in Bezug auf den Geist, d. h. niedergeschlagenen Geistes; Ps 34, 19 den Ausdruck: נִדְכָּא רֵיחַ, zermalmt in Bezug auf den Geist, d. h. verzagten Geistes; Is 57, 15 den Ausdruck: שָׁפַל רֵיחַ, niedrig in Bezug auf den Geist, d. h. demütigen Geistes. Vgl. auch Spr 16, 19; 29, 23; Aboth 4, 4, 14¹⁴. Wenn sich auch die Formel עָנִי רֵיחַ = arm im Geiste nicht belegen läßt, so ergibt sich doch aus den angeführten Parallelen, daß sie durchaus dem hebräischen Sprachgebrauch entspricht. Zudem beweist die Parallelstelle Mt 5, 8: καθαροὶ τῇ καρδίᾳ = rein von Herzen — ebenfalls eine hebräische Formel —, daß Jesus sich auf der Ebene hebräischer Redeweise bewegt. Alle diese Gründe sprechen dafür, daß das τῷ πνεύματι zur ursprünglichen Gestalt der ersten Seligpreisung gehört.

Dasselbe gilt für ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν gegenüber der lukanischen βασιλεία τοῦ θεοῦ. Mt schreibt in den allermeisten Fällen (32mal) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ausgenommen 12, 28; 21, 31; 21, 43 (vgl. auch 6, 10; 13, 43; 26, 29; ebenso 13, 41; 16, 28; 20, 21); textkritisch zweifelhaft sind 6, 33 und 19, 24. Lk schreibt dagegen konsequent: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die Formel ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist echt jüdisch, = מַלְכוּת שָׁמַיִם. Um den Gottesnamen zu vermeiden, wurde für יהוה, Gott, metonymisch שָׁמַיִם, Himmel, eingesetzt; so in den Wendungen שָׁם שָׁמַיִם, Name Gottes, מוֹרָא שָׁמַיִם, oder יְרֵאת שָׁמַיִם, Furcht Gottes, כְּבוֹד שָׁמַיִם, Ehre Gottes u. a.¹⁵ Lk hat, um seinen nichtjüdischen Lesern verständlich zu sein, die jüdische

¹⁰ Das Evangelium des Matthäus² (Leipzig 1905) 177 ff.

¹¹ Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas² (München 1897) 40.

¹² Der Evangelist Matthäus (Stuttgart 1920) 132 f.

¹³ A. a. O. 18 f.

¹⁴ Vgl. Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch (München 1922) 189; ferner Fiebig, Jesu Bergpredigt (Göttingen 1924) 2.

¹⁵ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 172.

Formel מְלִכְיָהּ שְׁמַיִם in die griechische ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ übersetzt, ein Beweis, daß die jüdische 5, 3 ursprünglich ist.

Als letzter Unterschied zwischen Mt und Lk kommt hier in Betracht, daß Mt die Seligpreisungen in indirekter Rede überliefert, während Lk sie in direkter Rede wiedergibt. Diese „so frisch und ursprünglich klingende direkte Anrede“¹⁶ wird als Beweis dafür angeführt, daß Lk sie uns in der von Jesus stammenden Gestalt überliefert habe. Aber diese Annahme wird schon durch die Tatsache erschüttert, daß, wie wir eben nachgewiesen haben, in den zwei genannten unterschiedlichen Formulierungen des Mt und Lk dem Mt die Ursprünglichkeit zugesprochen werden muß. Dazu kommt noch eine andere Überlegung. Die Situationen, in denen die beiden Evangelisten die Bergpredigt niederschreiben, sind vollständig verschieden. Lk wendet sich an hellenistische Christen, deren soziale Lage durch 1 Kor 1, 26ff. gekennzeichnet wird: „Seht nur auf eure Berufung, Brüder! Es sind nicht viele Weise im Sinne der Welt, nicht viele Einflußreiche, nicht viele Vornehme, sondern, was die Welt töricht nennt, das hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen; was die Welt schwach nennt, das hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen. Was die Welt für niedrig hält, was sie verachtet, ja was ihr nichts gilt, das hat Gott auserwählt, um das, was etwas ist, zunichte zu machen, damit sich kein Sterblicher vor Gott rühme. Aus ihm aber seid ihr in Christus Jesus, der uns zur Weisheit von Gott geworden ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung.“ Lk hat also Menschen vor sich, die in gedrückter Lage leben und gerade in ihr zum Evangelium von Gott berufen wurden. Darum gibt er den Seligpreisungen die Form der direkten Rede: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weinet, denn ihr werdet lachen . . .“¹⁷ Ganz anders ist die Situation, vor die sich Mt gestellt sieht, da er die Bergpredigt niederschrieb. Er hat es erlebt, daß das Judentum sich endgültig dem Evangelium versagt. Er hat in einem Zeitpunkt zur Feder gegriffen, da er von Israel, weil es eben versagt, sich abwendet. Sein Evangelium ist darum eine Auseinandersetzung mit dem verstockten Judentum. Ihm will er das Dennoch zurufen: Jesus

¹⁶ J. Weiß a. a. O. 429. Ebenso Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums und das Urchristentum (1926) 53 f.; Klausner, Jesus von Nazareth (Berlin 1930) 521 f.

¹⁷ Die vier Weherufe, die Lk aus einem andern Zusammenhang hier aufgenommen hat, sind an die Heiden gerichtet.

von Nazareth ist doch der verheißene Messias! Gewiß denkt er auch an die vielen Getreuen im Judentum, die sich zu Christus bekennen und trotz aller Feindschaft und allen Hasses, die sie erfahren, ihm die Treue halten. Seine Lage ist also ähnlich wie die Lage Jesu selbst, als er die Bergpredigt hielt. Jesus ist umgeben von seinen Jüngern, die gewiß im ganzen zu ihm stehen. Vor ihm lagern die Massen, die aus allen Teilen Palästinas und den umliegenden Landstrichen zugeströmt sind. Sicher waren unter ihnen viele, die in Jesus den Messias sahen, ihren Helfer und Retter. Aber waren sie bereits in seine Gemeinschaft eingegangen? Hatten sie sich schon so zu ihm gefunden, daß sie ihm und dem Reiche Gottes gehörten? Gewiß nicht. Jesus konnte darum nicht zu ihnen sagen: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden . . .“ Jesus konnte ebensowenig in dieser direkten Rede zu den Massen sprechen, wie Mt es gegenüber den von ihm gemeinten Adressaten tun konnte. Damit sind wir aber zu der Folgerung genötigt, daß nicht die direkte Rede in den Seligpreisungen deren ursprüngliche Gestalt darstellt, sondern die indirekte Rede. Die erste Seligpreisung lautete somit im Munde Jesu: „Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich.“¹⁸

Wir gehen nun zur Erklärung über. Jesus beginnt die erste Seligpreisung (wie alle) mit dem Wort: μακάριοι. Das Wort fehlt ganz bei Mk. Außer Mt 5 und Lk 6, 20 ff. kommt es im NT noch 37mal vor, als Substantiv: μακαρισμός, dreimal (Röm 4, 6; 4, 9; Gal 4, 15). Am häufigsten findet es sich bei Lk; abgesehen von den vier Stellen 6, 21—23 noch 11mal. Außer in den synoptischen Evangelien begegnen wir ihm Jo 13, 17; 20, 29; Apg 20, 36; 26, 2; Röm 4, 7; 4, 8; 14, 22; 1 Kor 7, 40; 1 Tim 1, 11; 6, 15; Tit 2, 13; Jak 1, 12; 1, 25; 1 Petr 3, 14; 4, 14; Offb 1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7; 22, 14. Nur an einer Stelle, nämlich Apg 26, 2 wird das Wort ohne religiöse Färbung gebraucht; an zwei Stellen: 1 Tim 1, 11 u. 6, 15, ist es ein Prädikat, das Gott beigelegt wird. An allen angegebenen Stellen hat es einen den Menschen treffenden religiösen Sinn. Dasselbe gilt von den Stellen, an denen Mt es gebraucht. Er hat es außerhalb der Bergpredigt noch 11, 6; 13, 16; 16, 17; 24, 46. An der Stelle 11, 6 werden selig gepriesen, die an Jesus kein Ärgernis nehmen; 13, 16 werden selig die Jünger genannt, weil sie die Zeichen der messianischen

¹⁸ Vgl. besonders Huber a. a. O. 16 f.

Zeit verstanden haben; 16, 17 gilt die Seligpreisung dem Petrus, weil er den Christus bekannt hat; 24, 46 ist selig der Knecht, den der Herr bei seiner Rückkehr also wachend findet. An den drei ersten Stellen bezieht sich also das „selig“ auf den gegenwärtigen Christus, bei der letzten auf den Christus der Parusie. In derselben Weise verteilen sich die Stellen bei Lk 1, 45; 7, 23; 10, 23; 11, 27 28; 12, 37 38 43; 14, 14 15; 23, 29. Aus all diesen Stellen geht hervor, daß das μακάριος einen religiösen Sinn hat, daß es für diejenigen gilt, die sich zum Glauben an Jesus gefunden haben oder bei seiner Wiederkunft an seiner Herrlichkeit teilnehmen. In der letzteren Deutung von μακάριος ist die erstere eingeschlossen. Im Deutschen wird es am besten mit „selig“ übersetzt, nicht mit „wohl“, weil in dem «selig» eine innere Beglückung des Menschen gemeint ist. Im Munde Jesu wird es אֲשִׁירי gelautet haben.

Jesus beginnt also seine Bergpredigt mit einem „Selig“. Er ruft es seinen Jüngern zu und ruft es in die Massen hinein, die am Berge und im Tale lagerten, daß ihrer eine Seligkeit wartet, die zwar nicht ihre äußere Existenz trifft, aber ihr Inneres, ihre Seele, ihr Leben vor Gott, und zwar jetzt, in dieser Stunde, da er, Jesus, vor ihnen sitzt und seinen Mund öffnet und zu ihnen spricht. Aber wer ist selig?

Οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, die Armen im Geiste. πτωχός, hebräisch עָנִי, bezeichnet einen sozial und rechtlich niedrigstehenden, in Not lebenden, hilflosen, verlassenem Menschen. Doch wird das עָנִי nicht immer im ökonomischen Sinne gebraucht. Es erfährt öfter eine geistige Sinndeutung durch einen Zusatz, der sich mit ihm verbindet, so עָנִי בְּדַעַת, arm an Wissen, עָנִי בְּרַעַת, arm an gutem Willen. Ebenso wird es aber auch im ökonomischen Sinne noch durch einen Zusatz bestimmt, so עָנִי בְּנִכְסִים, arm an Vermögen¹⁹. Das עָנִי, πτωχός, ist somit nicht eindeutig und darf auf keinen Fall auf eine Armut eingeschränkt werden, die sich im ökonomischen Sinne versteht. An unserer Stelle wird es überdies durch das τῷ πνεύματι klar auf das Innenleben des Menschen bezogen. In welchem Sinne?

Manche Exegeten, wie Maldonat²⁰, Cornelius a Lapide²¹, Knabenbauer²², Schenz²³, Schlatter²⁴, verstehen es entweder im Sinne von freiwilliger Armut oder von der Armut, die im rechten Geist ge-

¹⁹ Vgl. Strack-Billerbeck 189 f.

²⁰ Comm. in quattuor Evangelistas I (Mainz 1870) 137.

²¹ Comm. in quattuor Evangelia I (Turin 1912) 189 ff.

²² Comm. in quattuor S. Evangelia 233 f.

²³ A. a. O. 26.

²⁴ A. a. O. 133.

tragen wird. Andere, wie Keil²⁵, Achelis²⁶, Tholuck²⁷, erklären es im Sinne von arm an den Heilsgütern, der Erkenntnis nach arm an Wahrheit, dem Willen nach arm an Heiligkeit, dem Gefühl nach arm an Seligkeit, mit einem Wort: arm am heiligen Geiste. Mit Recht erwidert Schanz²⁸ auf diese Deutung, daß die vom Geiste Gottes Entblößten nicht glücklich zu preisen, sondern zu bedauern seien, oder daß unter der Voraussetzung, daß diese Deutung stimmen würde, eben alle Juden und Heiden der damaligen Zeit glücklich zu preisen gewesen wären. Die meisten Väter erklären οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος als die Demütigen; so Augustin: „Recte hic intelliguntur pauperes spiritu humiles et timentes Deum, id est, non habentes infantem spiritum. Nec aliunde omnino incipere oportuit beatitudinem, siquidem perventura est ad summam sapientiam. Initium autem sapientiae timor Domini: quoniam et e contrario initium omnis peccati superbia inscribitur. Superbi ergo appetant et diligant regna terrarum. Beati autem pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.“²⁹ In demselben oder in einem ähnlichen Sinne deuten die meisten Exegeten die πτωχοὶ τοῦ πνεύματος.

Wir müssen uns die geschichtliche Situation vergegenwärtigen, in der die erste Seligpreisung vom Heiland gesprochen wird, um den genauen, konkreten Sinn der πτωχοὶ τοῦ πνεύματος zu verstehen. Um welche Menschen handelt es sich, zu denen Jesus spricht? Es handelt sich vorzüglich um die Menschen, von denen die Pharisäer sagen: „Dieses Volk, das das Gesetz nicht kennt, verflucht sind sie“ (Jo 7, 49). In Israel wurden sie עַם הָאָרֶץ, das Volk vom Lande, genannt. Im AT wurde mit diesem Wort das ganze Volk bezeichnet (Ez 12, 19; 22, 29; 39, 13; 46, 3 9), dann auch die breite Masse des Volkes im Unterschied von den Regierenden (Jer 1, 18; 34, 19; 37, 2; 44, 21; Ez 7, 27; 2 Kg 11, 14 19; 15, 5; 16, 15; 21, 24; 23, 30; 2 Chr 23, 13 20; 26, 21) oder auch die im Lande Israel angesiedelten Heiden (Esdr 10, 2 11; Neh 10, 31 32). Zur Zeit des Rabbiniismus erfuhr der Begriff einen Bedeutungswandel. Es wurden unter ihm diejenigen verstanden, die das Gesetz nicht kennen, gleichviel ob sie den niederen oder den höheren Schichten des Volkes angehörten. In dem Ausdruck lag darum von vornherein etwas Verächtliches. Er kennzeichnete die Juden, die als die Gesetzesunkundigen nicht zum eigentlichen Israel gehörten und die ebenso wie

²⁵ Vgl. Schanz a. a. O. 162.

²⁶ Die Bergpredigt (Bielefeld 1875) 74.

²⁷ Die Bergrede Christi⁵ (Gotha 1872) 64.

²⁸ A. a. O. ²⁹ De sermone Domini in monte 1, 1, 4.

die heidnisch-jüdische Mischbevölkerung als Juden nicht anerkannt wurden. Das wahre Israel wurde eben von den Männern des Gesetzes repräsentiert und von denen, die ihnen folgten. Mitbestimmend für diese Bezeichnung war wohl die Tatsache, daß die Gesetzesunkundigen sich in der Hauptsache auf die Landbevölkerung beschränkten, die nur selten Gelegenheit hatte, die Schriftgelehrten zu hören, was freilich nicht besagt, daß nicht auch der Städter unter das Volk vom Lande gezählt wurde, wenn er eben mit diesem die Gesetzesunkenntnis teilte³⁰.

Diesem Amhaarez stehen, wie gesagt, gegenüber die Pharisäer und die, die ihnen folgen. Sie sehen in der Gesetzeskenntnis und der Gesetzesbeobachtung die Garantie, daß sie zu Israel, dem Volke der Auserwählung, gehören. Und das in einer Weise, die ihrer Frömmigkeit ein eigentümliches Gepräge gibt. Sie betrachten die Religion als eine Art Tauschgeschäft, das sie mit Gott abschließen, als einen Do-ut-des-Vertrag, in dem Gott zum Partner des Menschen erniedrigt wird. In diesem Geschäft oder Vertrag bedeuten jede Übertretung des Gebotes und jede Unterlassung seiner Beobachtung Schulden, die der Mensch Gott gegenüber macht. Jede Gebotsbeobachtung dagegen begründet ein Haben, das Gott verpflichtet. Wenn nun die Gesetzesbeobachtung die Übertretungen überwiegt, dann gewinnt der Mensch einen Anspruch auf Lohn, den Gott zahlen muß. Er ist reich und darf getrost dem Tag der Abrechnung entgegengehen³¹.

Die Lage in Israel, vor die Jesus sich gestellt sieht, ist also die: Auf der einen Seite steht das Amhaarez, das das Gesetz nicht kennt und darum verflucht und von der Israel gegebenen Verheißung ausgeschlossen ist, auf der andern Seite stehen die Pharisäer, die in der Kenntnis und Beobachtung des Gesetzes den Anspruch sehen, den sie auf diese Verheißungen erheben; und wiederum auf der einen Seite stehen diejenigen, die sich wegen ihrer Gesetzesunkenntnis und Gesetzesübertretung schuldig fühlen und den Pharisäern recht geben, daß sie den Anspruch auf diese Verheißungen verwirkt haben, und auf der andern Seite die Pharisäer, die sich für gerecht halten und sich in ihrem Gerechthein vor Gott gerechtfertigt glauben.

Gegen diese Selbstgerechtigkeit wendet sich Jesus und preist diejenigen selig, die wissen, daß sie gegenüber dem Gesetz versagt

³⁰ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. II 494.

³¹ Vgl. Bornhäuser a. a. O. 21 ff. Vgl. besonders Pirque aboth III, 17 (Übersetzung nach P. Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung 2, Tübingen 1906, 19).

haben und in ihm keinen Anspruch auf das Reich des Messias besitzen und es darum nur als ein Geschenk der Gnade erwarten können³². Gerade ihnen gegenüber beginnt Jesus mit dem „Selig“, nicht mit dem Bußruf wie Mt 4, 17 und Mk 1, 15, sondern mit der positiven Kehrseite des Bußrufes, und verheißt ihnen das Himmelreich.

Daß die Juden מְלִכּוּת שָׁמַיִם, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, an die Stelle des Tetragramms יהיה setzten, haben wir bereits gesehen. Es fragt sich, wie sie sich das Himmelreich vorstellen. Gott galt ihnen als Schöpfer der Welt zugleich als ihr König. Freilich hatte die Menschheit in den Tagen der Sündflut die Herrschaft Gottes von sich geworfen. Diese mußte sich deshalb zunächst auf den Himmel beschränken. Mit Abraham trat wieder eine Wendung ein; indem er seinen Zeitgenossen den Namen des einen Gottes verkündete, wurde die Herrschaft Gottes wieder unter den Menschen aufgerichtet. Festgegründet wurde sie aber auf Erden erst, als Israel am Roten Meere und am Sinai durch das Bekenntnis zum wahren Gott und durch die Annahme seiner Tora sich dem Joch der Herrschaft Gottes unterstellte. Damals wurde Gott der König Israels. Als solcher wurde er äußerlich sichtbar, als Salomon auf dem Throne Gottes saß. Aber dann sündigte Israel, und die Herrschaft, die Gottesherrschaft war, wurde wieder von ihm genommen und den Völkern der Welt übergeben. Nun stehen die Gottesherrschaft und die Herrschaft der Weltvölker, der Heiden, als unversöhnliche Gegensätze einander gegenüber.

Himmelreich ist also im Sinne Israels die Herrschergewalt, die Gott durch die Offenbarung seines Namens und seines Willens über seine Bekenner ausübt. Damit ist aber der Begriff Himmelreich noch nicht erschöpft. Es fragt sich, wie sich jene Herrschaft Gottes im Menschen verwirklicht. In dem gegenwärtigen Äon hat sie ihre Stätte zunächst im Herzen und Gewissen des Menschen, und das Zeugnis dafür, daß sie dort ihre Stätte hat, ist das Bekenntnis zu dem einen Gott und der Gehorsam gegen die Tora. Weil beides aber — das Bekenntnis zu dem einen Gott und die Verpflichtung auf die Tora — im jüdischen Morgengebet, dem Schema, ausgesprochen wird, darum kann man sagen, daß der, welcher das Schema spricht, die Gottesherrschaft auf sich nimmt und anerkennt. Die Gottes-

³² Vgl. auch Strack-Billerbeck a. a. O. I 190 f.; Huber a. a. O. 18 ff.; Bornhäuser a. a. O. 24; Klostermann a. a. O. 34; Steinmann a. a. O. 12 ff.; Lanwer, Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des AT und Spätjudentums (Mt 5) (Hilstrup 1934) 84 ff.

herrschaft auf sich nehmen ist also identisch mit dem Rezitieren des Schema, weil sich in ihm der Jude der Gottesherrschaft unterstellt (Dt 6, 4—9).

Aber damit nicht genug. Israel empfindet es als eine Anomalie, daß gerade das Volk, das als einziges die Gottesherrschaft anerkannt hat, von den Heidenvölkern geknechtet wird. Es ist darum der festen Überzeugung, daß diese Anomalie eines Tages von Gott beseitigt wird. Die Herrschaft Gottes über alle Völker schließt in den Augen Israels die Herrschaft Israels über alle Völker ein, weil es eben doch das Gottesvolk ist. Der Begriff der βασιλεία τῶν οὐρανῶν gewinnt damit bei den Rabbinen eine eschatologische, aber doch immer irdische Bestimmung. Daß diese Gottesherrschaft komme, ist darum der immer wiederkehrende Gebetswunsch der jüdischen Gemeinde.

Der Begriff ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν wird nun im NT übernommen. Schon in der Predigt des Täufers. Aber bereits bei ihm wird deutlich, daß sich ein Bedeutungswandel des Begriffes vollzieht. Der Täufer kündigt den Anbruch der Gottesherrschaft nicht bloß für die Heidenwelt, sondern vor allem für Israel als einen Tag des Zornes an (Mt 3, 7). Erst recht wird der Bedeutungswandel des Begriffes in der Predigt Jesu deutlich. Zunächst tritt das Himmelreich als das messianische Heilsgut, als das Heilsgut schlechthin hervor; es ist nicht von der Gesetzesleistung des Menschen abhängig, sondern es kommt als Gnade, als die Gabe Gottes an den Menschen (vgl. besonders die acht Seligpreisungen). Sodann ist im Sinne Jesu das Himmelreich eine gegenwärtige Größe, die mit ihm angebrochen ist (Mt 4, 17; Mk 1, 15; Mt 12, 28; Lk 11, 20; Mt 13, 1 ff.; Lk 8, 4 ff.; Lk 10, 9; 17, 21). Es kommt nicht mit großem äußerem Gepränge (Lk 17, 20); es legt stärkste Verpflichtungen auf (Mt 6, 33 im Zusammenhang der Bergpredigt; Mt 11, 12) und verlangt eine Missionsarbeit, die große Opfer fordert und schwere Prüfungen in sich schließt (Mt 10, 5 ff.; Mk 6, 6 ff.; Lk 9, 1 ff.; Lk 10, 1 ff.). Es ist organisatorisch aufgebaut; es gibt in ihm Rangstufen der Menschen (Mt 10, 1 ff.; Mk 3, 13 ff.; Lk 6, 12 ff.; Mt 16, 17 ff.; 18, 1; 20, 25 f.; 5, 19). Im Unterschied von der rabbinischen βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die so lange unvollkommen ist, als Israel von der Weltmacht geknechtet ist, und erst vollkommen wird, wenn Israel von allem äußern Druck frei geworden, sieht Jesus in der politischen Fremdherrschaft kein Hindernis für die Gottesherrschaft (Mt 22, 15 ff.; Mk 12, 13 ff.; Lk 20, 20 ff.; Io 18, 36). Vor allem aber ist die βασιλεία τῶν οὐρανῶν für Jesus eine eschatologische Größe. Sie ist Endzeit, die mit ihm bereits ansetzt, die aber erst

vollendet wird, wenn er zur Parusie wiederkommt. Für Jesus ist also das Himmelreich zeitgeschichtlich und eschatologisch eine einzige, unwandelbare Größe, die gewiß ihren Sitz im Herzen hat (Lk 17, 20 f.), aber auch die Organisation eines wirklichen Reiches besitzt, also Gottesreich ist — eine Vorstellung, die bei den Rabbinen vollständig fehlt — und sich auch in politischer Fremdherrschaft entfaltet³³.

Dieses Gottesreich ist der zentrale Gedanke der Predigt Jesu; es beherrscht so sehr sein Denken, daß er von ihm auch ohne den Zusatz τῶν οὐρανῶν spricht (Mt 13, 19; 13, 38; 24, 14; 25, 34; Lk 12, 32). Und dieses Gottesreich oder die Zugehörigkeit zu ihm verheißt er demjenigen, der sich wegen seiner Sündhaftigkeit desselben für unwürdig hält und es nicht auf Grund irgend eines menschlichen Anspruchs, sondern nur aus Gnade erwartet.

Suchen wir uns nun psychologisch-theologisch die erste Seligpreisung in ihrer Größe und Tiefe verständlich zu machen. Lk 4, 14 ff. ist der Bergpredigt wohl vorausgegangen. Danach war Jesus in die Synagoge zu Nazareth am Sabbat eingetreten; er war aufgestanden und hatte sich damit zur Lesung der Schrift und zu dem an sie anschließenden Vortrag gemeldet. Man hatte ihm das Buch des Propheten Isaias gereicht, er hatte es aufgeschlagen oder aufgerollt und war auf die Stelle gestoßen: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil er mich gesalbt hat, den Armen die frohe Botschaft zu verkünden, mich gesandt hat (zu heilen, die zerknirschten Herzens sind), den Gefangenen die Befreiung und den Blinden das Gesicht zu verkünden, zu entlassen die Niedergedrückten in Freiheit, zu verkünden das Gnadenjahr des Herrn (und den Tag der Vergeltung) (Is 61, 1-2; 58, 6). Die LXX übersetzt יְהוָה עִמָּי mit τοῖς πτωχοῖς. Ebenso Mt 5, 3. In dieser Isaiasstelle sieht Jesus seine Mission ausgesprochen (Lk 4, 21). Daher lag es nahe, seine Seligpreisungen mit der Seligpreisung der πτωχοί zu beginnen. Wie wichtig sie ihm ist, geht auch daraus hervor, daß er sich Mt 11, 5 in der Botschaft an den Täufer wiederum auf die Isaiasstelle beruft.

Für Jesus ist also mit der Bergpredigt eine große Stunde gekommen, ebenso für die Jünger und die Massen, die ihn umgeben. Was Isaias vorhergesagt hat, das geht jetzt in Erfüllung. Ein neuer Äon bricht an, der Äon einer Gerechtigkeit, die nicht an erster Stelle Menschenwerk, sondern Gotteswerk ist. Und die in ihm An-

³³ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. I 172 ff. Vgl. auch Förster, Neutest. Zeitgeschichte I (Berlin 1940) 18 ff.

gesprochenen sind nicht die Pharisäer, die in der Gerechtigkeit ein Menschenwerk sehen, sondern das Amhaarez, die Jünger und die Massen, die die Hörer Jesu und schon durch ihre Gesetzesunkenntnis als Sünder gebrandmarkt sind. Was sind das für Menschen?

Wir hörten schon, mit welcher Verachtung die Pharisäer auf sie herabschauen und von ihnen reden. Wir wollen von den vielen Stellen, an denen der Talmud von ihnen spricht, nur einige anführen. R. Eleazar (um 270) hat gesagt: „Es ist verboten, sich eines Menschen zu erbarmen, der kein Wissen (der Tora) besitzt.“ R. Jonathan (um 220) hat gesagt: „Einen Amhaarez darf man zerreißen wie einen Fisch.“ Diese Stellen stammen zwar aus nachchristlicher Zeit; aber wie wenig sich die Einschätzung des Amhaarez unter den Rabbinen gewandelt hat, beweist ein Ausspruch Hillels (20 v. Chr.), der sagt: „Ein Ungebildeter (in der Tora) ist nicht sündenscheu, und ein Amhaarez ist nicht fromm.“ Es liegt somit eine lange Tradition vor, die sich im wesentlichen in der Beurteilung des Amhaarez einig ist³⁴.

Das sind also die Menschen, denen Jesus die erste Seligpreisung zuruft. Im Munde der Pharisäer wäre sie eine unbedingte Unmöglichkeit gewesen. Aber auch für die Massen mußte sie eine Überraschung ohnegleichen sein, weil sie die Mißachtung, die ihnen die Pharisäer entgegenbrachten, als verdient ansahen, weil sie eben das Volk sind, das das Gesetz nicht kennt und darum auch nicht beobachtet. Und doch, nicht den Pharisäern, sondern ihnen gilt das erste „Selig“ Jesu. Das war ein Ereignis, wie sie es sich niemals hätten träumen lassen. Kein Wunder, daß sie am Ende der Bergpredigt in lautes Staunen ausbrechen und jubeln: „Er lehrt wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (7, 29).

Was hat dieses Volk in der ersten Seligpreisung erfahren? Es hat erfahren, daß das Bewußtsein seiner sittlich-religiösen Unwürdigkeit nicht das Zeugnis seiner Verwerfung, sondern der Anfang seiner Erlösung, seines Heiles ist. Es hat erfahren, daß es mit diesem Bewußtsein seiner sittlich-religiösen Unzulänglichkeit vor die Tore des Himmelreiches getreten ist. Gott hat diese Tore geöffnet, hat sie in der Gestalt dessen geöffnet, der vor ihnen sitzt und zu ihnen spricht, und er hat sie denen geöffnet, die wissen, daß sie keinen Anspruch auf das Himmelreich haben, daß nur demütiges Sünderbewußtsein es zu erschließen vermag und daß sie nur durch die Gnade Gottes zu ihm Einlaß finden. Also: nicht der Mensch recht-

³⁴ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 191.

fertigt sich, er wird vielmehr gerechtfertigt durch Gottes Gnade; nicht im Menschen wird der Anfang des Heiles gesetzt, sondern durch Gott.

Das erste Wort der Bergpredigt ist somit ein Wort von der Erlösung. Es ist das Wort, das den alten Äon beendet und den neuen Äon beginnt. Hatte der alte Äon den Menschen auf sich selbst gestellt, so stellt der neue ihn ganz auf Gott, auf Gottes Gnade. Glaubte man im alten Äon Gerechtigkeit durch Menschengerechtigkeit zu erlangen, so empfangen wir im neuen Äon die Botschaft, daß der Mensch nur durch Gottes Gerechtigkeit gerecht wird.

In der ersten Seligpreisung kommen damit zwei menschliche Haltungen zum Ausdruck, die die Menschheit in zwei wesentlich voneinander verschiedene Lager teilen: die erste ist die Haltung des Menschen, der glaubt, durch menschliche Leistung sich selbst erlösen zu können; die zweite ist die Haltung des Menschen, der glaubt, daß die Erlösung als unverdiente Gabe von Gott kommt. Die erste Haltung ist typisch heidnisch, die sich, wie die Geschichte beweist, immer wieder zur Apotheose des Menschen steigert, ihn zum Mensch-Gott macht; die zweite ist typisch christlich: sie findet im Gottmenschen die Erfüllung, die ihr durch die Gnade bereitet ist. Die erste wird von der Hybris der menschlichen Selbstvergottung beherrscht, die zweite von der Demut, die die menschliche Vergöttlichung von Gottes Gnade und Erbarmung erwartet.

Im Lichte der ersten Seligpreisung scheiden sich also zwei Welten, die in der Menschheit und in jedem Menschen miteinander im Kampfe liegen. Der Ausgang dieses Kampfes entscheidet darüber, ob die Menschheit und ob der einzelne Mensch, auch der Christ, in ihrem tiefsten Innern wirklich christlich oder heidnisch sind. Die Hybris ist das Kennzeichen des Heiden und des Heidnischen im Menschen, die Demut ist das Kennzeichen des Christen und des Christlichen. Die erste Seligpreisung erschließt darum Perspektiven, die ihren zeitgeschichtlichen Rahmen sprengen und in alle Zeiten, auch in unsere Gegenwart, hineinreichen. Wem gilt sie heute?

Johannes Müller antwortet: „Offenbar den Menschen der gleichen inneren Verfassung. Wer die Leere, Oberflächlichkeit, Kümmerlichkeit und Eitelkeit seines Wesens und Lebens lebendig empfindet und sich in allem, was er hat und treibt, unbefriedigt fühlt, wer unter allen Gütern und Idealen, mit denen wir unser Dasein ausgestattet haben, das tiefe Bedürfnis nach etwas anderem nicht winden kann, wer seinen Abstand von dem Ziele unserer Bestimmung als schmerzliche Spannung verspürt, in dem der Drang nach

dem Ziele der Menschheit in irgend einer Bewegung pulst: der ist gemeint. Die Suchenden von heute sind es, denen die Sehnsucht nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit, nach wahrhaft menschlichem und menschenwürdigem Dasein keine Ruhe läßt, in denen sich die Unruhe des Werdedrangs und der Werdenot der Menschheit persönlich regt, zu klarer Erkenntnis kommt und das rastlos treibende Element ihres Lebens wird.“³⁵

Aber wann gilt sie ihnen? Dann, wenn sie über alle Oberflächlichkeit, über allen Schein hinaus in die Tiefen ihres Selbst eindringen, wenn sie dort ihre Armut schauen und in der Sehnsucht leben nach ihrer Erfüllung durch Gott. Dann, wenn sie sich ihres tiefen Abstandes bewußt werden, der sie von Gott trennt, und in heißem Verlangen nach ihm ihre Hände ausstrecken. Dann, wenn sie wissen, daß ihr Menschsein am bloßen Menschseinwollen zerbricht und daß es seine Verwirklichung nur in Gott, durch Gottes Gnade findet. Dann wird ihnen erst die Wahrheit menschlicher Existenz sichtbar, weil ein Strahl göttlicher Heiligkeit in sie hineinleuchtet, weil Gott sich ihnen als erbarmender Gott zuneigt. Die erste Seligpreisung gilt also denen, die von einem tiefen Verlangen nach Erlösung bewegt sind, die wissen, daß ihnen, den Armen im Geiste, Erlösung wie ein Almosen von Gott gereicht wird.

Die Armut im Geiste, die Demut des Sünderbewußtseins ist somit das erste *vinculum gratiae*, das erste Band der Gnade, und die erste Seligpreisung spricht das Wort aus, mit dem Gott zu allen Zeiten die Menschen in das Reich seiner Gnade ruft, auch durch die Ereignisse der Geschichte, die sie erleben. Mögen die Menschen in ihrem titanenhaften Trotz immer wieder an den Schranken ihres Menschendaseins rütteln, mögen sie mit ihrem luziferischen Ruf nach Freiheit von aller Gnade, von allem Gebot die Welt erfüllen und durch Kultur und Technik Gott, Gebet, Christentum und Gnade überflüssig machen wollen, mögen sie sich von dem Bewußtsein tragen und treiben lassen, daß sie in sich selbst die Macht haben, ihrem Dasein Reichtum und Seligkeit zu geben, sie werden stets durch furchtbare Katastrophen immer wieder an die Grenzen ihres Daseins gestoßen werden, dorthin, wo Gott ihnen die Predigt wiederholt, die der Heiland einstens am Berge der Seligkeiten in die Welt hineingerufen hat: „Selig sind die Armen im Geiste; denn ihrer ist das Himmelreich.“

³⁵ A. a. O. 42.

Zweite Seligpreisung, 5, 4:

Μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.

Selig sind die Trauernden; denn sie werden getröstet werden.

Nachdem wir in der ersten Seligpreisung bereits das μακάριοι erklärt haben, bleibt uns in der zweiten nur übrig, die Ausdrücke οἱ πενθοῦντες und παρακληθήσονται zu deuten.

a) Es ist sehr wahrscheinlich, daß, wie die erste Seligpreisung auf Is 61, 1 zurückgeht, so auch die zweite an Is 61, 2 anknüpft. Es heißt dort: „Er hat mich gesandt, zu trösten alle Trauernden“, κατακάλεσα πάντας τοὺς πενθοῦντας, «sanare contritos corde» (Vlg.). Das hebräische Wort für πενθοῦντες ist אַבְלִים. Es fragt sich, was das Wort bedeutet.

Is 61, 3 wird אַבְלִים mit צִיּוֹן verbunden, und es werden dort unter den אַבְלִים diejenigen verstanden, die um die traurige Lage Israels Leid empfinden. Noch deutlicher wird diese Beziehung von אַבְלִים zur Lage Israels nach 70 n. Chr. Es schlossen sich damals kleinere Kreise zusammen, die ihrer Trauer über Jerusalems Fall auch durch äußere aszetische Bußübungen Ausdruck gaben. R. Jehoschua b. Chananja (um 90) und R. Jischmael (um 135) versuchten diese Bestrebungen auf ein annehmbares Maß zurückzuführen¹. Danach sind also unter den Trauernden jene Juden zu verstehen, denen die Lage Israels ans Herz geht und die um ihretwillen trauern und weinen. Heute könnte man an die klagenden Juden an der Klagemauer in Jerusalem denken.

Zahn leitet hieraus den Sinn der zweiten Seligpreisung ab. „Es ist daher“, meint er, „nicht zu denken an den Schmerz um die eigene Sünde, an Reue und Buße, noch weniger an die Betrübnis, welche eigenes irdisches Leid dem natürlichen Menschen bereitet, sondern an das, was abgesehen von der eigenen Sünde und ohne eigene Schuld den Frommen in dieser Welt zur Klage stimmt und ihm das Lachen verbietet. Das ist aber die Macht des Bösen in der Welt. Der Glaube, daß Gott auch schon während des gegenwärtigen Äons, vor der Aufrichtung und völligen Durchführung seiner königlichen Herrschaft über die Welt, den Lauf des Weltlebens überwaltet und leitet, beseitigt nicht den Schmerz, mit welchem der Fromme, und gerade nur der Fromme, es mit ansieht, daß überall in der Welt und allezeit Sünde gegen Gott und Unrecht an Menschen nicht nur verübt wird, sondern auch als eine siegreiche Macht sich erweist. Die

¹ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 195 ff. Vgl. auch Förster a. a. O. 12 19 27 36 70 145 150 169.

Trauer, welche der Blick auf den Weltlauf hervorruft, gehört ebenso sehr zum Charakterbild des Frommen wie die demütige Beugung vor Gott, welche der erste Makarismus preist.“²

Demgegenüber ist nun freilich darauf hinzuweisen, daß der Gedanke, das Kommen der messianischen Heilszeit setze Bußschmerz aufseiten Israels voraus, der alten Synagoge durchaus geläufig war. So hat R. Eliezer b. Hyrkanos (um 90) gesagt: „Wenn die Israeliten nicht Buße tun, so werden sie in Ewigkeit nicht erlöst werden“ (Is 30, 15). R. Jehoschuah b. Chananja (um 90) erwiderte ihm: „Wie, wenn sich die Israeliten nun hinstellten und nicht Buße tun, werden sie dann nie erlöst? R. Eliezer sprach: Gott wird über sie einen König setzen, so grausam, wie Haman war; dann werden sie sofort Buße tun und erlöst werden“ (Jer 30, 7)³. Der Gedanke an eine Bußtrauer als Vorbereitung für das messianische Heil lag also den Juden nahe, und es ist darum von vornherein nicht als ein Fehlgriff zu bezeichnen, wenn Billerbeck und Bornhäuser unter den Trauernden V. 4 diejenigen verstehen, die von Sünden- und Bußschmerz her ihre Trauer haben⁴; das um so weniger, als Jesus selbst die Forderung der Buße immer wieder erhebt (Mt 4, 17 = Mk 1, 15; Mt 11, 20 ff. = Lk 10, 13 ff.; Lk 5, 32; 13, 1 ff.; 15, 7 10; 24, 47; vgl. ferner Lk 7, 36—50; 15, 11—32; 18, 9—14).

Es fragt sich nun, ob sich die beiden Deutungen des *πενθεῖν* — Trauer über die Sünden der Welt und Trauer über die eigenen Sünden — in der zweiten Seligpreisung verbinden lassen. Is 61, 3 schließt an die Worte „zu trösten alle Trauernden“ an: „zur Freude für die Trauernden Zions, ihnen zu geben Herrlichkeit statt Asche, Öl der Freude statt Trauerhülle“. Asche bedeutet Buße, sich in Sack und Asche betten galt als Zeichen der Buße (Is 58, 5; Jr 3, 16). Ebenso die Trauerhülle. Daraus folgt aber, daß das Trauern sowohl dort, wo es sich auf die Lage Israels bezieht, wie auch dort, wo es von dem einzelnen ausgesagt wird, als Bußtrauer gemeint ist, daß also nicht nur das Leid über die Macht des Bösen in der Welt, sondern auch das Leid über die Macht des Bösen in dem eigenen Innern seliggepriesen wird.

Damit ist das *μακάριοι οἱ πενθοῦντες* erklärt. Es sind damit diejenigen bezeichnet, die sowohl an sich selbst wie auch in der Welt die Macht der Sünde erfahren haben und Schmerz darüber emp-

² Vgl. Zahn a. a. O. 184. Ebenso Schlatter, Der Evangelist Matthäus (Stuttgärt 1929) 135; Huber a. a. O. 29; Steinmann a. a. O. 14.

³ Vgl. Strack-Billerbeck 162 f.

⁴ Vgl. Huber a. a. O. 29.

finden, daß weder in ihnen selbst noch auch in der Welt draußen die Gottesherrschaft zum vollen Durchbruch gekommen ist. So verbindet sich die zweite Seligpreisung mit der ersten zu einem geschlossenen Gedankengang. Wurden in der ersten Seligpreisung diejenigen seliggepriesen, die, in die Tiefe ihres Seins schauend, die Wahrheit ihres Selbst erkennen, und zwar als Armut erkennen, und wissen, daß sie mit keinem Anspruch vor Gott hintreten können, sondern nur als Bettler, so wendet sich die zweite Seligpreisung an diejenigen, die über diese Erkenntnis hinaus zur Trauer über ihre Unzulänglichkeit, ihre Sündhaftigkeit fortschreiten, aber nicht nur zur Trauer über ihre eigene Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit, sondern auch über die Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit der Welt draußen.

b) Von diesen Trauernden sagt Jesus, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται; «sie werden getröstet werden». Im AT wird das Werk des Messias oft als das Getröstetwerden des Volkes Gottes bezeichnet. Is 61, 2 3 wird es als das Amt des Messias dargestellt, παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας; ja er nennt sich selbst denjenigen, der sein Volk tröstet (Is 49, 13; 51, 12; 66, 13; vgl. auch Jer 31, 13; Mal 3, 16 ff.). Is 49, 13 wird dahin gedeutet, daß die Gnade Gottes sich zu seinem Volke zurückwendet, womit die restitutio in integrum, die Wiederherstellung des Urzustandes, verbunden wird. Ebenso denken die Rabbinen. Sie nennen den Messias „Menachem“ (Tröster). R. Judan (um 350) hat im Namen des R. Aibo (um 320) gesagt: „Menachem wird sein (des Messias) Name sein.“ R. Chanina b. Abbahu (um 340) hat gesagt: „Es liegt keine Meinungsverschiedenheit vor (nämlich wenn bald Çemach [= Sproß], bald Menachem als Messias-Name angegeben wird); denn der Zahlenwert des einen Wortes ist dem des andern gleich: Çemach — Menachem — 138.“⁵

Es ist also die Überzeugung des AT und der Rabbinen, daß der Messias der Paraklet, die Paraklesis ist. Nach Lk 4, 18 ist das das Amt, das Jesus nach Is 61, 1 ff. für sich in Anspruch nimmt. Jesu Kommen ist also die Tröstung der Trauernden, jener, die über ihre Sünden und die Sünden der Welt trauern. Worin besteht seine Tröstung? Wem wird sie zuteil?

Seine Tröstung besteht zunächst in der Vergebung der Sünden, sodann in dem Empfang der Gnade, die den durch die Vergebung der Sünden Getrösteten in das Reich des Messias aufnimmt und ihm die Verheißung gibt, daß er einer Vollendung entgegengeht, die die

⁵ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 66 83.

Sünde und die mit ihr verbundenen Folgen — Leid und Elend — aufhebt und die Teilnahme an dem Reich der Herrlichkeit schenkt. Für die durch die Vergebung der Sünden und den Empfang der Gnade Getrösteten gilt also zunächst noch, was Paulus Röm 8, 22 23 schreibt: „Wir wissen nämlich, daß die ganze Schöpfung zusammen seufzt und in Wehen liegt bis zur Stunde; aber nicht nur sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, wir selbst seufzen in uns und warten auf die Kindschaft Gottes, auf die Erlösung unseres Leibes.“ Aber sie wissen auch, daß ihrer die Vollendung wartet, von der die Offb (21, 4f.) spricht: „Und Gott wird abwischen jede Träne aus ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, weder Trauer noch Klage noch Mühsal wird mehr sein; denn das Frühere ist vergangen. Und der auf dem Throne saß, sprach: Siehe, neu mache ich alles.“

Und wem wird diese Tröstung zuteil? Demjenigen, der sich als Sünder weiß und über seine Sünden Trauer empfindet, und demjenigen, dem die Sünden der Welt die große Trauer seines Lebens sind, demjenigen also, der es sieht und schmerzvoll fühlt, daß er selbst und die Menschen immer wieder die Bande lockern und gar zerreißen, mit denen Gott ihn und sie an sich ziehen und für das Leben der Gnade und der ewigen Herrlichkeit gewinnen will, und dem es beständig ein großes Leid ist, daß er selbst und die Menschen sich dem Werben der unendlichen Liebe Gottes versagen. Zu denen also, die über ihre und der Mitmenschen Sünden das Nein der Reue und der Trauer sprechen, spricht Gott das Ja der Vergebung und der Gnade. „Selig sind die Trauernden; denn sie werden getröstet werden.“⁶

Das war wiederum eine neue Botschaft, wie sie die Massen, das Amhaarez, von den Schriftgelehrten zu hören nicht gewohnt waren. Diese vertrauten auf sich selbst, daß sie gerecht seien, und sie verachteten die andern, die Nichtpharisäer, und dankten Gott, daß sie nicht seien wie die übrigen Menschen (Lk 18, 9 ff.). Sie glaubten zu den neunundneunzig Gerechten zu zählen, die der Buße nicht bedürfen (Lk 15, 7). Und wenn jemand von irgendeinem Leid oder Unglück betroffen wurde, dann erkannten sie darin ein Strafgericht, das Gott über ihn wegen seiner Sünden verhängt hatte. Selbst die Jünger und die nichtpharisäischen Juden waren in diesem Vorurteil befangen (Lk 13, 1 ff.; Jo 9, 1 2). Der Gedanke an eine Bußtrauer, die jeden Menschen verpflichtet und auf die Gnade der Erlösung vorbereitet, war diesen Menschen in weitestem Maße entschwunden.

⁶ Vgl. Achelis a. a. O. 21.

Und nun hören sie: „Selig sind die Trauernden; denn sie werden getröstet werden.“ Sie haben bereits erfahren, daß Jesus diejenigen für das messianische Heil bereitet erklärt hat, die ihre sittlich-religiöse Unzulänglichkeit erkennen und sich bewußt sind, daß sie in sich nichts besitzen, was ihnen den Anspruch auf Gottes Gnade verleiht. Aber jetzt schauen sie noch weiter. Jesus erklärt diejenigen des Trostes der Gnade, der Erlösung sicher, die sich nicht nur als Sünder vor Gott wissen, sondern auch in Bußschmerz ihre Sünden vor Gott beweinen und über die Schuld trauern, der die Welt verhaftet ist. Er sieht in denjenigen die Bereitschaft für die Gnade erfüllt, die in reuiger Gesinnung ihre Vergangenheit verleugnen und die zu ihrem sündhaften Tun immer wieder das Nein der Reue sprechen und in Trauer der Sünden gedenken, durch die der große Gott von den Menschen beleidigt wird. In dieser Reuegesinnung und Bußtrauer wird also die Bereitschaft für die Gnade der Erlösung fortentwickelt. Sie haben die Verheißung, daß Gottes Gnaden-erbarmen sich dem Sünder und der sündigen Welt erschließt und daß der Boden geschaffen wird, in den Gott den Samen eines neuen Lebens senkt, in dem sich die Paraklesis der Sündenvergebung in einer Paraklesis vollendet, in der „der Tod nicht mehr sein wird, weder Trauer noch Klage noch Mühsal; denn das Frühere ist vergangen, und der auf dem Throne saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21, 4 5).

Mit dieser zweiten Seligpreisung hat Jesus noch tiefer durch das menschliche Ich hindurchgegraben, um das Fundament bloßzulegen, auf dem sich das Reich Gottes in den Seelen aufbaut. Er hat einen Raum in ihnen geschaffen, der von aller Selbstgerechtigkeit frei ist. Er hat die große Wahrheit ausgesprochen, daß das Nein der Reue und Bußtrauer, das der Mensch zu sich selbst sagt, ihm das Ja der Gnade Gottes sichert. Er hat die Wahrheit vom Menschen schauen lassen, daß er, der Mensch, sich nur dann wirklich bejaht, wenn er sich verneint, wenn er in Reue und Bußtrauer die Sünde verneint, die die Wahrheit seines Lebens gefälscht und vernichtet hat. Diese Trauer gehört zu den größten Seligkeiten des menschlichen Lebens, aus ihr wird immer, ja täglich das neue Leben in ihm geboren. In dem Nein der Reue und Bußtrauer, das der Mensch zu sich selbst und der sündigen Welt spricht, klingt ja das Ja mit, das Gott zu ihm spricht und das dem Menschen die Wahrheit seines Lebens wiedergibt.

Das Leben des Menschen ist und bleibt darum ein beständiges Confiteor und ein beständiges mea culpa und mea maxima culpa,

weil es eben das Leben des Sünders ist und bleibt, und je mehr sein Leben dieses Confiteor und mea culpa bleibt, um so mehr bleibt es der Gnade Gottes versichert, um so mehr wird der Boden gereinigt, wird das Fundament vertieft, auf dem sich das Reich Gottes in ihm aufbaut.

Das ist die zweite Botschaft, die der Heiland vom Berge der Seligkeiten den Massen des Volkes verkündet, die er auch uns und unserer Zeit verkündet. Freilich, eine Menschheit, die im Selbsterlösungswahn lebt, hat kein Empfinden für die Forderung, die Jesus in dieser Botschaft ausspricht, hat kein Organ für den Trost, den er ihr hier anbietet. Sie mag nicht nein sagen zu den Ansprüchen, die sie erhebt, zu den Forderungen, die sie stellt, zu dem Leben, das sie führt. Sie mag sich nicht für schuldig erklären, mag nicht dem Gefühl der Reue Raum geben und vor Gott bekennen: „Gott, sei mir armem Sünder gnädig.“ Einer solchen Menschheit haben sich die Tore des Reiches Gottes verschlossen. Sie verfällt einer geistigen Erstarrung und Verhärtung, die dem Einbruch der Gnade widersteht. Darum geht ihr Weg unabänderlich in einen Abgrund, er verirrt sich immer mehr in ein Dickicht, aus dem es keinen Ausweg gibt, er gerät in ein Dunkel, in dem alles Licht von oben erloschen ist.

Diese Menschheit braucht die Predigt der Metanoia. Es muß ihr immer wieder gesagt werden, daß sie ihr Confiteor sprechen, daß sie in Reue und Demut an ihre Brust klopfen und ihr mea culpa sagen muß. Erst wenn das verhärtete Erdreich ihres Herzens in Bußgesinnung und Reue aufgebrochen ist, erst dann vermag sich die Gnade hineinzusenken und darin aufzugehen. Nur die Büßenden werden getröstet werden, nur denen, die zu ihrem Leben das Nein der Reue sprechen, vermag Gott das Ja der Gnade zu sagen. Nur den um die Sünde der Welt Trauernden ist der Trost des Reiches Gottes verheißen.

Gewiß, die Menschheit von heute trauert. Es ist, als ob sich über die ganze Menschheit ein Trauerschleier gelegt hätte. Aber die Trauer kündigt meistens nur von der wirtschaftlichen Not, die auf der Menschheit lastet. Sie steigt in den Herzen auf aus dem Gefühl der Bedrohung, die ihr die Zuversicht der Zukunft raubt. Es ist die Trauer der Sinnlosigkeit, von der das Leben so vieler befallen ist. Das frohe Licht der Augen scheint erloschen. Das leuchtende Antlitz ist verdüstert. Wirklicher, tiefer Frohsinn ist verschwunden. Aber diese Trauer ist nicht die Trauer der Seele, nicht die Trauer, die aus der Erkenntnis erwächst, daß auf der Menschheit und auch auf

dem einzelnen Menschen eine Schuld lastet, die das Verhängnis herbeigeführt hat, daß sie Wege gegangen sind und gehen, die nicht die Wege Gottes sind. Dieser Trauer ist nicht die Erlösung verheißen. Sie bedrückt das Herz, statt es frei zu machen; sie lähmt die Kraft, statt sie zu stärken; sie verdunkelt die Seele, statt ihr den Blick ins Freie zu geben, ins Licht des Tages. Die Trauer, die mit Gott verbindet, die die Seele froh macht, die sie mit Mut und Vertrauen erfüllt, ist die Bußtrauer, ist die Reue, die das Erdreich der Seele aufweicht und für die Gnade, die Hilfe Gottes empfänglich macht. „Selig sind die Trauernden; denn sie werden getröstet werden.“

Dritte Seligpreisung, 5, 5:

Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Land in Besitz nehmen.

Diese dritte Seligpreisung schließt sich eng an Ps 37, 11 an: „Die Sanftmütigen werden das Land besitzen“; auf hebräisch: עֲנָוִים יִרְשׁוּ אֶרֶץ; LXX: οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν. Es fragt sich zunächst, wer unter den πραεῖς zu verstehen ist. Im AT wird πραῦς synonym mit ταπεινός, demütig, gebraucht (Sir 3, 17 20; 10, 14 15). Auch in der rabbinischen Literatur hat πραῦς oder πραῦτης nicht nur den Sinn von Sanftmut, sondern auch von Demut und Bescheidenheit. Es bedeutet darum nicht nur den Gegensatz zu ‚aufbrausend‘, sondern auch zu ‚hochmütig‘¹. Die Synonymität von πραῦς und ταπεινός, oder die Doppelbedeutung von πραῦς erklärt sich wohl daher, weil Sanftmut und Demut derart einander verschwistert sind, daß sich Sanftmut ohne Demut nicht zu behaupten vermag. Der Demütige weiß eben um die eigene Schwäche und ist deswegen eher geneigt, gegenüber den Schwächen anderer Sanftmut und Milde walten zu lassen, als der Stolze, der sich über die Schwächen des andern erhaben fühlt. Mit πραῦς wird darum wohl derjenige gemeint sein, der auf Stolz und Gewalt verzichtet und in Demut sanft und gütig ist.

Wir fragen nun nach dem Sinn des Nachsatzes: „denn sie werden das Land in Besitz nehmen.“ Mit עֲנָוִים, γῆ, ist wohl nicht an erster Stelle, wie Strack-Billerbeck meint², an die Welt gedacht, die durch das Evangelium überwunden wird, sondern an den Heilsbesitz, an das Himmelreich, das gewiß auch zeitlich das Himmel-

¹ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 197; Huber a. a. O. 33 f.

² A. a. O. 200. So auch Huber 34; Schlatter 136.

reich auf Erden umfaßt, noch mehr aber die Gnade und dann die eschatologische Vollendung. Dies freilich in erster Linie nicht im Sinne der soziologischen Zugehörigkeit zum Himmelreich oder zum Reiche Gottes, sondern in dem Sinne, daß die Sanftmütigen die Heilsgnade besitzen werden. An der Bildlichkeit des Ausdrucks „Land“ kann darum wohl kein Zweifel sein³.

Von den Sanftmütigen wird dann gesagt, daß sie das Land in Besitz nehmen: κληρονομήσουσι τὴν γῆν. Der Ausdruck kehrt in der rabbinischen Literatur oft wieder, meistens in Verbindung mit dem zukünftigen Äon. Er besagt also, daß die Söhne Israels den zukünftigen Äon in Besitz nehmen werden. Im Munde Jesu kommt er außer Mt 5, 5 nur noch Mt 25, 34 vor. Hier besagt er die Übernahme eines schon zum Eigentum bestimmten Besitzes. Niemals gebraucht Jesus ihn in Verbindung mit dem zukünftigen Äon; der den Juden geläufige Terminus fehlt also vollständig bei ihm. Es ist darum auch anzunehmen, daß Mt 5, 5 nicht in dem Sinne zu verstehen ist, daß die Sanftmütigen den zukünftigen Äon, d. h. hier die Herrschaft Gottes in Besitz nehmen oder an der Herrschaft Gottes in der neuen Welt und auf der neuen Erde teilnehmen. Das κληρονομήσουσι τὴν γῆν ist vielmehr identisch mit dem αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν und besagt also, daß die Sanftmütigen die Heilsgnade, den Heilsbesitz erlangen, damit allerdings auch die Teilnahme an der Gottesherrschaft auf Erden und in der Ewigkeit⁴.

Merkwürdig ist, daß die Seligpreisung der Sanftmütigen an dritter Stelle steht. Wir würden sie logisch an der fünften Stelle erwarten, d. h. im Zusammenhang der Seligpreisungen, die sich auf das Gemeinschaftsleben der Menschen beziehen. Aber die Einordnung der dritten Seligpreisung (oder der zweiten)⁵ in den Zusammenhang, in dem sie hier steht, hat sicher darin ihren Grund, daß sowohl 5, 3 wie auch 5, 5 von den עֲנָוִים die Rede ist. Die Wiederkehr ein und desselben Wortes hat sicher den Zusammenschluß von 5, 3 und 5, 5 verursacht. Damit wird nun aber auch die Erklärung der πρᾶξις in 5, 5 sichergestellt. Es sind damit diejenigen gemeint, die als die Armen im Geiste, d. h. als diejenigen, die sich ihrer eigenen Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit bewußt sind, sich auch gegenüber dem Mitmenschen bewähren, und zwar dadurch, daß sie gegenüber

³ Dalman, Die Worte Jesu (Leipzig 1898) 103; Lanwer a. a. O. 90.

⁴ Dalman 103.

⁵ Mt 5, 5 steht in einigen Handschriften und bei einigen alten Schriftstellern an zweiter Stelle (auch in der Vlg.), ist aber an dritter Stelle zu lassen. Vgl. Schanz 164.

seiner Schwäche und Sünde Milde und Sanftmut üben. Nur so werden sie der Herrschaft Gottes auf Erden dienen.

Damit ist nun die Erklärung von 5, 5 vorbereitet. Wir müssen uns wiederum die Situation klarmachen, aus der heraus Jesus spricht und diese dritte Seligpreisung verkündet. Vor ihm stehen die Jünger und die Scharen des Volkes, stehen Menschen, die geradezu in eine Welt des Hasses und der Verachtung hineingetaucht sind. Inwiefern? Die Schriftgelehrten sitzen auf dem Lehrstuhl des Moses und binden ihnen schwere und unerträgliche Lasten zusammen und legen sie ihnen auf die Schultern; sie selbst aber wollen sie mit keinem Finger anrühren. Sie tragen breite Gebetsriemen und lange Kleiderquasten, haben gerne die ersten Plätze in den Synagogen und bei den Festmahlen, wollen auf den öffentlichen Plätzen begrüßt und von den Leuten als Meister angeredet werden, aber sie handeln anders, als sie lehren (Mt 23, 1 ff.). Und obwohl sie selbst sich um das Gesetz nicht kümmern, verfolgen sie jede Übertretung des Gesetzes mit unachsichtlicher Strenge. Sie klagen Jesus an, weil er mit Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt (Mt, 9, 10 f.). Sie klagen die Jünger an, weil sie nicht die Fasttage der Pharisäer und Johannesjünger halten (Mk 2, 18 ff.). Mit Haß und Verachtung verfolgen sie Jesus, weil er es wagt, am Sabbat Kranke zu heilen (Mk 3, 1 ff.). Obwohl selbst der Sünde schuldig, zerren sie eine Ehebrecherin auf den Tempelberg zu Jesus hinauf und erwarten von ihm, daß er die Steinigung der Frau gebietet (Jo 8, 3 ff.). Sie verachten das Volk, das Amhaarez, und die Zöllner und schauen hochmütig auf sie hernieder, weil sie die von ihnen gepredigte äußere Gesetzesgerechtigkeit nicht beobachten, ohne sich selbst viel um sie zu kümmern (Lk 18, 9 ff.).

In diese Atmosphäre der Härte und Strenge ruft Jesus das Wort hinein: „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Land in Besitz nehmen.“ Wer ist also selig? Es ist selig derjenige, der aus Demut, d. h. im Bewußtsein seiner eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit, sanftmütig, der mit dem Mitmenschen nachsichtig ist, weil Gott es auch mit ihm ist, der die Schwächen und Armseligkeiten des Mitmenschen erträgt, weil Gott auch seine Schwächen und Armseligkeiten erträgt, der sich in Mitleid des Urteils über den sündigen Mitmenschen enthält, weil er es nur Gott verdankt, daß er nicht in dieselben Sünden gefallen ist. Es ist selig, wer durch Geduld und Sanftmut Brücken baut, die ihn mit dem Mitmenschen verbinden, der durch Güte Stürme besänftigt, die die Einheit der Gemeinschaft, der Familie, des Staates und der Kirche bedrohen, der durch Ruhe und Liebe eine Atmosphäre schafft, in der die Men-

schen zu einer Gemeinschaft der Liebe und Fürsorge zusammenwachsen. Selig sind die Sanftmütigen. Und warum sind sie selig? Jesus sagt: „denn sie werden das Land in Besitz nehmen“. Welches Land? Das Reich Gottes, das Reich seiner Gnade und Liebe, in ihnen selbst und auch in dem Bereich des Lebens, der Gemeinschaft, in den sie hineingestellt sind. Warum werden sie es in Besitz nehmen?

Die Sanftmut entspringt einer Wurzel, in der sich das Gnadenleben des Menschen begründet. Hat Gott ihn nicht in Gnaden angenommen, obwohl er sich durch die Sünde von ihm getrennt hatte? Hat Gott nicht das Bewußtsein der Sündhaftigkeit in ihm geweckt, um ihn zu überzeugen, daß er nur durch Gottes Gnade das Heil erlangen kann? Hat Gott nicht trotz seiner Sündhaftigkeit und Fehler ihm täglich und stündlich seine Hand und sein Herz geöffnet, um seine Gnade in ihn zu ergießen? Das Gnadenleben des Menschen beruht auf dem wunderbaren Geheimnis der Geduld und Sanftmut Gottes, die ihn nicht nur erträgt, sondern auch trotz aller Sündhaftigkeit und Undankbarkeit mit dem Strom der Gnade umfängt, der täglich, stündlich aus Gottes Hand und Herz in ihn hineinfließt.

An dieses Geheimnis der Gnade sollen den Menschen die Schwächen und Sünden des Mitmenschen erinnern; sie sollen ihm die eigenen Schwächen und Armseligkeiten zum Bewußtsein bringen und in ihm die Überzeugung wachrufen, daß er arm ist im Geiste und um dieser Armut willen die Gnade Gottes empfangen hat, und diese unerhörte Geduld und Sanftmut Gottes, die ihm geschenkt ward und wird, soll in sein Denken und Reden, in sein Lieben und Leben einströmen und soll die Gemeinschaft formen und tragen, die er zum Mitmenschen unterhält. Darf da noch die Sünde und Schwäche des Mitmenschen das Gefühl der Härte in ihm wecken? Darf da noch die Beleidigung, die er vom Mitmenschen erfährt, mit Zornesausbrüchen erwidert werden? Darf sie eine Bitterkeit in ihm zurückerlassen, die sich wie eine Mauer zwischen den Menschen erhebt? Muß der Mensch, der täglich und stündlich die Sanftmut Gottes an sich erfährt, nicht gegenüber dem Mitmenschen dieselbe Sanftmut offenbaren? Dieselbe Sanftmut Gottes, die uns beglückt, fordert von uns die Sanftmut, die den Mitmenschen gewinnt und ihn entwaffnet. „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Land in Besitz nehmen.“

Wer ist also selig? Nicht nur derjenige, der im Bewußtsein seiner eigenen Sündhaftigkeit die Kluft überbrückt, die sich zwischen ihm und dem Mitmenschen — vielleicht nur scheinbar — aufgerissen

hat, sondern auch derjenige, der im Geiste dieser Sanftmut dem Reiche Gottes dient. Das Christentum wird nicht durch Feuer und Schwert erobert. Die Seelen werden nicht durch kalte Härte, durch gefühllose Bitterkeit gewonnen. Der Zweifel wird nicht durch Spott, der Irrtum nicht durch Gehässigkeit und Beleidigung überwunden. Das Feuer, das die Herzen entzündet, ist das Feuer der Liebe. Das Schwert, das die Schlachten Gottes schlägt, ist das Schwert der Sanftmut und Geduld. Die Wahrheit, die den Zweifel und den Irrtum besiegt, ist die Wahrheit, die aus einem warmen Herzen herauswächst und die das Mitleid und die Sorge offenbart, die sie mit dem Verirrten verbindet. Die dritte Seligpreisung ist darum die Parole der seelsorglichen und missionarischen Arbeit. Mag auch der Irrtum trennen, die Liebe muß verbinden. Mag die Sünde noch so hohe Scheidewände zwischen den Menschen aufrichten, die Sanftmut, die aus dem Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit geboren wird, sie wird den Weg zu ihnen finden. Mag die Sünde noch so ekeleregend sein, der Sünder bedarf des Mitleids, das alle Härte bannt und den Sünder rettet. „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Land in Besitz nehmen.“

Inwiefern sind die Sanftmütigen selig? Sie sind zunächst deswegen selig, weil sie dem egoistischen Ich entsagen, das sich in stolzem und hartem Urteil über den Mitmenschen erhebt und so gern vergißt, daß es Gottes Gnade eben nur aus Gnade empfangen hat. Sie sind deswegen selig, weil sie Ansprüche ihres beleidigten Ich aufgeben und darum in ihrem Leben den Raum für Gott und Gottes Reich schaffen. Sie sind deswegen selig, weil sie die Sanftmut und Geduld Gottes fortsetzen, die sie in ihrem Leben erfahren haben und noch mehr erfahren, weil sie ihr Leben, ihr Denken und Wollen, ihr Reden und Schweigen, ihr Tun und Lassen zum Werkzeug der Sanftmut und Geduld Gottes weihen. Sie sind deswegen selig, weil sie der alles überwindenden Liebe das Zepter ihres Lebens reichen und über Abgründe und Klüfte Brücken bauen zur Gemeinschaft der Liebe, in der Gott wohnt. Sie sind selig, weil sie in jeglichem Verzicht auf Rache und Bitterkeit rechtlos zu werden scheinen, aber dafür das Heimatrecht im Reiche Gottes gewinnen. Das Reich Gottes begründet und entfaltet sich eben in der Gemeinschaft genau so, wie es sich in uns begründet und entfaltet hat, in der Sanftmut und Geduld, die wir von Gott empfangen haben und die wir in unserem Leben mit den Mitmenschen fortsetzen.

Sie, die Sanftmütigen, sind sodann selig, weil sie als Sanftmütige in den Dienst des Reiches Gottes treten. In der Sanftmut dessen,

der sich um das Reich Gottes bemüht, streckt sich dem Menschen die gütige Hand Gottes entgegen. Der Sanftmut dessen, der um den Sünder wirbt, schenkt sich die Gnade Gottes, die den Sünder rettet. Der Sanftmut dessen, der die Wege des guten Hirten geht, ergibt sich das Schäflein, das in die Irre gegangen ist. In der Sanftmut dessen, der das Wunder der göttlichen Sanftmut an sich erfahren hat und immer wieder erfährt, und der dieses Wunder der göttlichen Sanftmut an andern Menschen wirken will, offenbart sich die Selbstlosigkeit, die allein imstande ist, das egoistische, sündige Ich des Menschen zu überwinden. Die Sanftmütigen werden also „das Land in Besitz nehmen“.

Auf ihrem Wege zieht das Reich Gottes seine Straße durch die Menschheit. Sie wandern an der Hand dessen, der gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren war (Lk 19, 10). Sie besitzen den Schlüssel, der ihre Herzen und die Herzen der Mitmenschen öffnet für die Gnade, die das Reich Gottes begründet. Sie verzichten auf das Ich, um das Wir zu gewinnen, in dem sich die Gemeinschaft der Kinder Gottes verwirklicht. „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Land in Besitz nehmen“, das Land, das in ihrem eigenen Herzen und in den Herzen der Menschen Reich Gottes ist.

Freilich, Sanftmut ist nicht Schwäche, kein Kapitulieren vor bewußter Sünde und Bosheit. Jesus, der gesagt hat: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen“ (Mt 11, 29), hat den Pharisäern seine erschütternde Weherede gehalten und hat die Käufer und Verkäufer mit einer Geißel aus dem Tempel hinausgetrieben. Die Sanftmut hat also ihre Grenzen, und sie hat sie dort, wo die Sünde zum Ärgernis wird und sich in der Bosheit verhärtet. In diesem Falle hat der Heiland das furchtbar ernste Wort gesprochen: „Darum sage ich euch: das Reich Gottes wird von euch genommen und wird einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt“ (Mt 21, 43).

Vierte Seligpreisung, 5, 6:

Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden.

Die vierte Seligpreisung schließt sich wieder an alttestamentliche Texte und Bilder an. Bei Amos heißt es (8, 11—12): „Siehe, es werden Tage kommen, ist der Spruch Jahwes, da will ich Hunger in das Land senden, nicht den Hunger nach Brot und nicht den

Durst nach Wasser, sondern zu hören die Worte Jahwes. Und sie werden wanken von Meer zu Meer und schwanken von Nord nach Ost, sie werden umherziehen, zu suchen das Wort Jahwes, und werden es nicht finden.“ Ps 107, 8ff. betet der Psalmist: „Sie sollen dankbar sein dem Herrn für seine Gnade, für seine Wunder an den Menschenkindern, daß er ihr Dürsten stillt und ihren Hunger mit Labung füllt. In Finsternis und Todesschatten sitzen sie, gebannt in Elend und in Eisen, denn Gottes Worten widerspenstig, verschmähen sie des Höchsten Rat. Durch Mühsal beugt er ihren Sinn; sie strauchelten, und niemand hilft. Sie schrieten zum Herrn in ihrer Not, er rettete sie aus ihren Ängsten.“

In diesen Texten ist also von einem geistigen Hungern und Dürsten die Rede und von einer Sättigung, die entweder durch Gottes Wort oder durch Gottes Hilfe verliehen wird. Und das Ziel, auf das dies Hungern und Dürsten hingeordnet ist, heißt Gerechtigkeit, δικαιοσύνη. Was ist hier unter δικαιοσύνη zu verstehen?

In der LXX ist es die Übersetzung von קָדַשׁ. Von Gott ausgesagt, bedeutet es Gottes richterliche Gerechtigkeit, die seinem unterdrückten Volke Recht schafft gegen seine Überwältiger; er hilft als der מַצְדִּיק der gerechten Sache zum Siege (Is 43, 9 26; 50, 8f.). Mit dieser Bedeutung des Wortes קָדַשׁ verbindet sich aber sofort eine andere. Indem die קָדַשׁ Gottes richterlich für die Bedrängten eintritt, wird er ihnen zur Hilfe, zum Heile. Die sachliche Bedeutung von קָדַשׁ für Heil findet sich schon Dt 32, 4 35f.; Os 2, 21; Mich 7, 9; ausdrücklich sodann Ps 88, 12f.; 103, 6 17. Die LXX übersetzt es hier mit ελεος, ἀλήθεια, δικαιοσύνη, die gleichbedeutend sind mit Gerechtigkeit. Ja קָדַשׁ wird sogar im Sinne der Heilstat und Bundestreue von Gott ausgesagt (Jer 50, 7; Is 41, 2 10; 42, 6; 45, 8; 51, 5), Gott offenbart also seinem Volke die Heilsordnung seiner קָדַשׁ. Als Erläuterung zu δικαιοσύνη wird darum in die LXX σωτήρ, σωτηρία, σωτήριον eingeführt (Ps 64, 6; 70, 15f.; 97, 2f.; Is 46, 12f.; 51, 5; 59, 17; 61, 10f.). Diese Verbindung von Recht und Heil hat aber im Bundesgedanken ihre tiefste Verankerung. Die קָדַשׁ ist die Ausführung der göttlichen Bundestreue und der göttlichen Bundesverheißungen. Gottes Gerechtigkeit nimmt also als richterliches Walten die Gestalt an, in der sie in Bundes- und Vertragstreue seinem Volke Recht schafft und damit Heil.

In der LXX ist nun freilich die Bedeutung von קָדַשׁ im Sinne der Heilsspende noch durchgreifender geworden. Hier tritt δικαιοσύνη sogar oft als Übersetzung von חַסֵּד, Gnade, auf (Gn 19, 19; 20, 13; 21, 23; 24, 27; 32, 11; Ex 15, 13; 34, 7; Spr 20, 28),

wofür sonst die übliche Wiedergabe ἔλεος steht (Ps 35, 11; 39, 12; 87, 12). Ps 39, 11b (= MT 40, 11b) und Is 56, 1b findet sich auch für רַחֲמֵי die Übersetzung ἔλεος und Is 61, 10 die Übersetzung εὐφροσύνη. Freilich geschieht das immer so, daß das Gefühl für die forensische Bedeutung von רַחֲמֵי mitschwingt.

Es ist somit klar, daß רַחֲמֵי, δικαιοσύνη im AT nicht nur den Sinn einer richterlichen Tätigkeit Gottes hat, sondern auch den Sinn von Heilsgeschenk und Heilsgnade.

Vom Menschen ausgesagt, hat δικαιοσύνη die Bedeutung des gottwohlgefälligen Tuns, der Erfüllung des göttlichen Willens, und steht dann im Gegensatz zu ἀνομία (Is 5, 7); es verbindet sich da vielfach mit ἀλήθεια (Tob 14, 7; Weish 5, 6) und besagt Recht-schaffenheit. Es ist ein Tun, das dem göttlichen Vorbild entspricht, in dem sich רַחֲמֵי und אֱמֶת (Bundestreue) zu einer Einheit zusammenschließen¹.

Anders als im AT stellt sich der Sinn von δικαιοσύνη in der Synagoge dar. Hier ist ein vollkommener Bedeutungswandel des Wortes eingetreten. Die alte Synagoge weiß nichts von der Unfähigkeit des Menschen, sich aus eigener Kraft eine vollgültige Gerechtigkeit vor Gott zu erwerben. Ihr soteriologisches System ruht ganz auf der Anschauung, daß der Mensch durch keine Gemeinsünde und keine Gemeinschaft infolge von Adams Fall erblich belastet sei, daß er vielmehr die volle Freiheit besitze, sich für das Gute zu entscheiden und den göttlichen Geboten nachzuleben und so die Gerechtigkeit zu erlangen, die vor Gottes Richterstuhl Geltung hat. Gottes Gerechtigkeit besteht darum für die alte Synagoge darin, daß Gott dem Menschen den gebührenden Lohn gibt für die Verdienste, die er sich durch seine Werke erworben hat. Es ist also die rabbinische Anschauung, daß jede Gebotserfüllung ein Verdienst bewirkt und daß jedes Verdienst einen Anspruch auf die lohnende göttliche Gerechtigkeit begründet. Der Stand des Menschen vor Gott richtet sich darum genau nach dem Überwiegen der Verdienste oder Übertretungen. Das rechtfertigende Urteil Gottes im Endgericht ist somit dann gesichert, wenn die Verdienste die Übertretungen überwiegen. Es handelt sich also um eine mathematische Aufgabe, die der Mensch vor Gott zu lösen hat. Die größte Zahl oder das größere Gewicht der Verdienste entscheidet gegen die geringere Zahl oder das geringere Gewicht der Mißverdienste².

Die alte Synagoge hat sich nun freilich auch mit der Frage nach

¹ Vgl. Theol. Wörterbuch zum NT (Stuttgart 1932) 197, Art. δικαιοσύνη.

² Vgl. Strack-Billerbeck I 201.

dem Verhältnis der göttlichen Strafgerechtigkeit zu seiner Barmherzigkeit auseinandergesetzt. Zunächst stehen beide in schroffer Gegensätzlichkeit nebeneinander. Trotzdem stoßen wir immer wieder auf den Satz, daß das Maß der Güte Gottes größer sei als das Maß des strengen Rechts. R. Jose (um 150) sagte: „Wenn du den Lohn der Gerechten in der Zukunft lernen willst, so geh und lerne ihn vom ersten Menschen: ihm war nur ein Gebot befohlen als Verbot, und er übertrat es. Sieh, wieviele Todesfälle sind als Strafe über ihn und seine Geschlechter und die Geschlechter seiner Geschlechter bis ans Ende seiner Geschlechter verhängt worden! Und wie? Welches Maß ist größer? Ist das Maß der (göttlichen) Güte größer oder das Maß der Strafen? Sage: das Maß der Güte. Wenn nun beim Maß der Strafen, das geringer ist, wer weiß wieviele Todesfälle über ihn und seine Geschlechter und die Geschlechter seiner Geschlechter bis ans Ende aller Geschlechter als Strafe verhängt worden sind, um wieviel mehr gilt dann von dem, der sich zurückhält von Piggul (Opfergenuß über die erlaubte Zeit hinaus) und (dem verbotenen Genuß) von Opferresten, und der am Versöhnungstage fastet, daß er für sich und seine Geschlechter und die Geschlechter seiner Geschlechter bis ans Ende aller Geschlechter Verdienst erwirbt!“³

Der alten Synagoge ist also der Gedanke nicht ganz fremd, daß die Barmherzigkeit Gottes seinen Zorn niederhält, seine Strafgerechtigkeit überwindet und Gnade statt Verwerfung walten läßt. „Aber es bleibt in der Synagoge bei der Unsicherheit, bei einem tastenden Hin und Her, wenn Gottes Gerechtigkeit und sein Erbarmen gegeneinander abgewogen werden“⁴, und es dringt doch immer wieder die Auffassung durch, daß es sich bei der Rechtfertigung um ein rechtliches Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen handelt.

Als Gerechtigkeit wird nun auf seiten des Menschen von den rabbinischen Gelehrten meist die Wohltätigkeit verstanden. R. Jicchaq (um 300) hat gesagt: „Was bedeutet Spr 21, 21: ‚Wer der Gerechtigkeit nachjagt, wird . . . Gerechtigkeit erlangen‘? Darum, daß er der Wohltätigkeit nachjagt, soll er Wohltätigkeit erfahren (selbst der Wohltätigkeit anheimfallen)? Vielmehr will es dir sagen: Wer der Wohltätigkeit nachjagt, den läßt Gott die Gelder erlangen, daß er mit ihnen Wohltätigkeit üben kann.“ Rab Nachman b. Jicchaq († 356) hat gesagt: „Gott läßt ihn Menschen finden, die würdig sind, daß er an ihnen Wohltätigkeit übe, damit er ihretwegen Lohn

³ Strack-Billerbeck III 230.

⁴ Theol. Wörterbuch 199.

empfangen.⁵ קִרְיָץ gewinnt also hier den Sinn von Wohltätigkeit, einen Sinn, der nach LXX auch an vielen Stellen des AT gemeint ist (Dt 6, 25; 24, 13; Ps 23, 5; 32, 5; 102, 6; Is 1, 27; 28, 17; 59, 16; Dn 4, 24; 9, 16; Sir 3, 30 usw.), indem für קִרְיָץ das Wort ἐλεημοσύνη eingesetzt wird. Im ganzen ergibt sich jedoch, daß die Auffassung von קִרְיָץ in der alten Synagoge und in der rabbinischen Theologie wesentlich von der alttestamentlichen Auffassung abgewichen ist.

Im NT begegnen wir einer verschiedenartigen Bedeutung des Wortes δικαιοσύνη. Hier in diesem Zusammenhang kommt für uns nur Mt in Betracht. Bei ihm stoßen wir auf δικαιοσύνη zuerst 3, 15, wo Jesus von sich sagt, daß es sich für ihn und den Täufer gezieme, jegliche Gerechtigkeit zu erfüllen. Das πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην bedeutet hier offenbar die Erfüllung des Gott wohlgefälligen Rechtsverhaltens. 5, 20 wird eine Gerechtigkeit verlangt, die vollkommener ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Gemeint ist also ein Rechtverhalten vor Gott, das sich scharf von dem vermeintlichen Rechtverhalten der Schriftgelehrten und Pharisäer unterscheidet und den Eingang zum Reiche Gottes erschließt, der diesen verwehrt ist. 6, 1 wird δικαιοσύνη als Überschrift vor jene Teile der Bergpredigt gesetzt, die von den Übungen der Frömmigkeit oder Gerechtigkeit handeln, und es wird verlangt, daß diese Übungen allein vor Gott und für Gott geschehen. Gerechtigkeit wird damit als ein Handeln vor Gott und für Gott gekennzeichnet, also als ein Rechtverhalten, das nur Gott gilt. 21, 32 sagt Jesus von dem Täufer, daß er den Juden den Weg der Gerechtigkeit gezeigt hat, d. h. die Lebensgerechtigkeit, die dem Willen Gottes entspricht. In all den bisher genannten Fällen ist somit Gerechtigkeit im Sinne eines Rechtverhaltens zu verstehen, das dem Willen Gottes entspricht.

Von diesen Fällen sind nun andere zu unterscheiden. 6, 33 heißt es: «Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (αὐτοῦ gehört sowohl zu βασιλείαν wie auch zu δικαιοσύνην), und alles andere wird euch hinzugegeben werden.“ Hier ist die Gerechtigkeit aufs innigste mit Gott und seiner Herrschaft zusammengeschlossen; sie bilden eine Einheit, d. h. das Reich Gottes ist da, wo die Gerechtigkeit ist, und die Gerechtigkeit ist da, wo das Reich Gottes ist. Jene kommt also mit diesem und ist darum eine reine Gnade, die Gott schenkt, wie er auch das Reich Gottes als reine Gnade auf die Erde herniedersenkt. An dieselbe Bedeutung der Gerechtigkeit wird man

⁵ Strack-Billerbeck I 201 f.

auch 5, 10 denken müssen. Diejenigen, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, sind die, die um des Reiches Gottes willen Verfolgung leiden, freilich um des Reiches Gottes willen, das sich auch in ihnen verwirklicht hat, also Gerechtigkeit geworden ist.

Damit sind wir zur Bedeutung von δικαιοσύνη in V. 5, 6 vorgestoßen. Die Gerechtigkeit, von der hier die Rede ist, ist offenbar keine Gerechtigkeit, die uns auf Grund eigenen Tuns zur Verfügung steht; sie ist nicht die Gerechtigkeit, um die sich der Pharisäismus bemüht, sondern die Gerechtigkeit, die reines Geschenk der göttlichen Gnade ist, die also mit dem Reiche Gottes kommt und sich mit ihm dem Menschen in die Seele senkt. Und von dieser Gerechtigkeit wird gesagt, daß der Mensch nach ihr Durst und Hunger haben, daß er sie mit der Sehnsucht erstreben soll, mit der ein Mensch in brennendem Durst und heißem Hunger nach Speise und Trank verlangt, daß er für sie sein Herz öffnen und tief und weit aufschließen soll. Diesem Menschen ist dann die Sättigung sicher; er wird die Gerechtigkeit erlangen, die Gott schenkt und die mit dem Reiche Gottes kommt, d. h. also die Gerechtigkeit, die wirklich vor Gott rechtfertigt, weil es Gottes eigene Gerechtigkeit ist, die aus Gnade den Menschen gerecht macht.

Die Erklärung von 5, 6 ist damit gewonnen. Stellen wir uns wieder in die Lage hinein, in der diese vierte Seligpreisung vom Heiland gesprochen ist. Erinnern wir uns, daß er an Am 8, 11—12 und Ps 107, 8 ff. anknüpft, wo gesagt wird, daß Tage kommen werden, da Jahwe Hunger in das Land senden wird, nicht den Hunger nach Brot und nicht den Durst nach Wasser, sondern zu hören die Worte Jahwes, und Tage, da der Herr das Dürsten der Menschenkinder stillen und ihren Hunger befriedigen wird. In diese Zeit, die der Prophet und der Psalmist vorhergesehen, sehen sich jetzt die Jünger und die Massen, die Jesus umgeben, hineinversetzt. Sie verstehen also, daß Jesus nicht den Hunger nach Brot und den Durst nach Wasser meint, sondern den Hunger und Durst, zu hören das Wort Jahwes; sie ahnen, daß diesem Hunger und diesem Dürsten eine Sättigung verheißen wird, die ihnen Gott jetzt, da das Reich Gottes hereinbricht, durch seine Gnade und sein Erbarmen schenkt.

Wann und wem schenkt? Denen, die in Finsternis und Todes Schatten sitzen; denen, deren Sinn gebeugt ist durch die Erkenntnis ihrer Sündhaftigkeit und ihrer Ungerechtigkeit und durch Reuegesinnung, und die zum Herrn aufschreien in ihrer Not; den Armen im Geiste also, den Menschen, die in Buße trauern und die darum

von der tiefen Sehnsucht bewegt werden, daß ihnen die Gerechtigkeit zuteil werde, in der sie vor Gott bestehen können.

Es ist kaum möglich, sich vorzustellen, wie dieses Wort Jesu in diesen Menschen, die vor ihm stehen oder in der Ebene und am Abhang lagern, gewirkt hat. Diese Botschaft ist ihnen vollkommen neu. Mochte ihnen auch die Schrift von einem Heile reden, das Gott aus Gnade an Israel wirkt, von ihren Lehrern haben sie stets eine andere Botschaft hören müssen. Ob sie in den Synagogen saßen oder im Tempel und den Lehrvorträgen der Schriftgelehrten zuhörten, immer und überall hatten sich ihnen die Pharisäer und Schriftgelehrten vorgestellt als solche, die Anspruch auf das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit erheben konnten. Immer und überall war ihnen gesagt worden, daß sie durch eine tiefe, unüberbrückbare Kluft von denen getrennt seien, die das Gesetz kennen und es beobachten und die in der Zahl ihrer Gesetzeswerke die Guthaben besitzen, die ihren Heilsanspruch vor Gott sichern. Gewiß, das Reich Gottes wird also kommen. Aber es wird diejenigen sättigen, die durch ihre Gesetzeskenntnis und ihre Gesetzesbeobachtung den Anspruch darauf erworben haben. Ihnen, dem Amhaarez, wird es versagt sein.

Nun aber hören sie es anders. „Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden.“ Also nicht sie selbst werden sich sättigen; nicht ihnen steht die Macht zu, sich die Sättigung zu sichern, sondern Gott. Die Gerechtigkeit ist also eine Gnade, die von oben kommt; sie ist eine Schönheit, mit der Gott sie umkleidet; sie ist ein Reichtum, der aus der Schatzkammer Gottes fließt. Und sie wird nicht denen zuteil, die sich mit der Gerechtigkeit ihres Tuns zufrieden geben, die im Bewußtsein ihrer Tugendhaftigkeit vor Gott hintreten und Lohnforderungen an ihn stellen, sondern denjenigen, die hungern und dürsten, die sich also leer fühlen und sich klein und armselig vorkommen, die aus dem Bewußtsein und Gefühl ihrer inneren Leere, ihrer inneren Armut und Schwäche tiefste Sehnsucht nach Gott in sich tragen und aus ihrer inneren Not zu Gott emporschreien. Ihnen kommt Gott entgegen, zu ihnen neigt er sich hernieder, sie nimmt er in seine Arme und schenkt ihnen den Reichtum seiner Gnade und Kraft. Ihnen öffnet er die Tore seines Reiches und verleiht ihnen die Erfüllung — die Erfüllung, die darin besteht, daß Gott aus Gnade zu ihnen ja sagt, trotz aller Schwäche und Armseligkeit, die in diesem Äon niemals von ihnen weichen wird, dereinst aber das Ja der ewigen Vollendung und Seligkeit.

Es ist also wiederum eine tiefe Wahrheit, die der Heiland in der vierten Seligpreisung verkündet. Das Reich Gottes kommt als die Gnade der Erlösung zu uns. Es setzt darum voraus, daß wir erlösungsbedürftig sind und im Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit unsere Hände nach der Gnade der Erlösung durch Gott ausstrecken. Voraussetzung dafür ist, daß wir unsere Erlösungsbedürftigkeit erkennen und anerkennen, daß wir uns also unserer Verlorenheit in die Sünde bewußt sind und um ihretwillen Trauer, Bußtrauer empfinden. Diese Voraussetzungen der Erlösung hat Jesus in den zwei ersten Seligpreisungen ausgesprochen. In der Seligpreisung der Hungernden und Dürstenden fügt er eine dritte Voraussetzung hinzu. Dem Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit muß das starke Verlangen nach Erlösung folgen. Jede Selbstzufriedenheit und Satttheit sperrt sich gegen die Gnade der Erlösung. Jede Gerechtigkeit, die auf sich selbst vertraut, die sich reich weiß kraft des eigenen Seins und Tuns und der eigenen Leistungen, füllt den Raum des Lebens und hat für Gott, für seine Gnade und Erlösung keinen Platz. Da herrscht das selbstgefällige, selbstherrliche, sich selbst genießende Ich, vor dem Gott weicht. Erlösung und Gnade kommen darum nur dort, wo sie einen Raum finden, der von den Ansprüchen des Ich frei geworden, wo Leere ist und das starke Verlangen aufbricht, daß Gott diese Leere füllt und erfüllt.

Jesus spricht somit in der vierten Seligpreisung die große Wahrheit aus, daß das Leben des Menschen nicht ein Kreisen um sich selbst als Mittelpunkt ist, sondern ein Kreisen um Gott, und daß das Leben des Menschen nicht ein Ruhen in ihm, dem Menschen, ist, sondern eine ewige Unruhe zu Gott. „Homo augmentum ad Deum“, sagt der heilige Irenäus: der Mensch ist das Wesen, das sich im Wachstum auf Gott hin verwirklicht. Aber diese Verwirklichung ist nicht an erster Stelle sein eigenes Werk, sondern an erster Stelle das Werk der Gnade und darum nur dann zu erreichen, wenn der Mensch im Bewußtsein seiner Armut und seines Unvermögens seine Hände in Sehnsucht nach Gott ausstreckt und sich Gottes Gnade und Erbarmung zur Verfügung stellt. So findet der Mensch dann seine Verwirklichung, er findet sie in Gott, in Gottes Gnade und in einer Spannkraft, die ihn in der Gnade und im Mitwirken mit der Gnade immer höher zu Gott emporträgt, bis er einmal in ihm vollendet wird.

Diese vierte Seligpreisung ist, wie wir sehen, wiederum auch für unsere Gegenwart gesprochen. Es ist charakteristisch für den Menschen von heute, daß er fast überall — in Politik und Wirtschaft,

im Leben des Einzelnen und der Völker, selbst in der Seelsorge — alles Heil von seinem Tun erwartet, von Programmen und Konferenzen, von einer Aktivität, die sich in Plänen und Unternehmungen geradezu überstürzt, und es gab vielleicht keine Zeit, in der die Menschheit die Grenzen ihres Könnens und Wollens, die Ratlosigkeit und Ohnmacht ihres Wissens — trotz aller gegenteiligen Bezeugungen — stärker erlebte als heute. Gewiß, die Menschen treibt es mit heißem Verlangen, aus dem Chaos, in dem sie leben, herauszukommen und eine neue Ordnung des Lebens in all seinen Belangen aufzubauen. Aber dieses Verlangen ist bewegt von der Vorstellung, die Neuordnung könne durch die Menschen allein zur Vollendung gebracht werden, und es ist die Heilspädagogik Gottes, daß er solches Verlangen heilt, indem er es an sich selbst sein Ungenügen finden läßt.

Es gibt aber ein Verlangen, das tiefer geht, das aus der Erkenntnis entspringt, daß der auf sich selbst gestellte Mensch und die auf sich selbst gestellte Menschheit in unübersteigbaren Mauern eingeschlossen sind. Es gibt einen Idealismus, der nicht aus der Erfahrung des eigenen Lebens aufbricht, und es gibt einen Optimismus, der nicht durch die Ohnmacht des eigenen Willens Lügen gestraft wird, und dieses Verlangen und dieser Idealismus und Optimismus entspringt aus der Verbindung unseres Willens mit dem Willen der göttlichen Allmacht und Liebe. Ihm hat der heilige Paulus den klassischen Ausdruck verliehen: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt“ (Phil 4, 13).

Nur diesem Verlangen ist die Erfüllung verheißen. Das rein irdische, natürliche Verlangen, und mag es noch so edel sein, scheitert an der eigenen Ohnmacht, zerbricht an der Macht der eigenen Leidenschaft. Das Verlangen, das auf das „augmentum ad Deum“ ausgerichtet ist, das die Hände der Sehnsucht nach Gott ausstreckt und auf ihn vertraut, das schwellt die Brust, das stärkt den Mut, weil es weiß, daß es mit einer Kraft verbunden ist, die alles überwindet. Der Idealismus, der auf menschliche Kraft vertraut, führt unbedingte zu Pessimismus. Mag er Großes vollbringen; was er schafft, ist dennoch zum Tode geboren. Es endet mit der Verzweiflung an menschlicher Einsicht und Macht. Sieghafter Optimismus fließt nur aus dem heißen Verlangen, das sich mit Gott verbindet, das sich in seinen Dienst stellt und das dem Sieg seiner Sache vertraut. „Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden.“

Fünfte Seligpreisung, 5, 7:

Μακάριοι οί ελεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.

Der Anschluß dieser Seligpreisung an die vorhergehende scheint durch das Psalmwort 37, 21 f. veranlaßt zu sein: „Der Gerechte ist barmherzig und gibt; denn seine Gesegneten erben das Land“, so wie die dritte Seligpreisung im Anschluß an den 11. Vers desselben Psalmes formuliert ist¹. Jedenfalls erklärt es sich damit am besten, daß Jesus die Seligpreisung der Barmherzigen auf die Seligpreisung der nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden folgen läßt, obwohl sie logisch mit der dritten und fünften sich an die sechste anschließen würde, wie wir später sehen werden.

Sachlich wird der Anschluß von 5; 7 an 5, 6 so motiviert sein, daß sich für die Zuhörer Jesu die Frage nach der Gerechtigkeit nicht allein damit beantwortet, daß die Gerechtigkeit vor Gott aufgewiesen wird, sondern auch dadurch, daß gezeigt wird, wie der Mensch als gerechter Mensch sich gegenüber dem Mitmenschen verhält. Mit der formellen, d. h. an Ps 37 orientierten Gedankenfolge verbindet sich also eine sachliche, zu der der Jude durch eine ihm geläufige Gedankenfolge geführt wurde².

In der rabbinischen Literatur begegnen wir oft dem Gedanken, daß Gott sich derer erbarmt, die sich des Mitmenschen erbarmen. R. Jehuda (um 150) hat im Namen des Rabban Gamaliel (II., um 90) gesagt: „Siehe, es heißt Dt 13, 18: ‚Jahwe wird dir Erbarmen schenken und sich dein erbarmen.‘ Das sei ein Zeichen in deiner Hand: solange du barmherzig bist, erbarmt sich der Barmherzige (d. h. Gott) über dich.“ S Dt 13, 18 § 96 (93^b): „Solange du dich über die Menschen erbarmst, erbarmt man sich deiner vom Himmel her.“ p B Q 8, 6^e, 19: „Das sei ein Zeichen in deiner Hand: solange du barmherzig bist, erbarmt sich Gott über dich; wenn du dich nicht erbarmst, erbarmt sich Gott nicht deiner.“ Schab 151^b: „Wer sich über die Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich vom Himmel; wer sich nicht über die Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich nicht vom Himmel.“ R. Eleazar (um 270) hat gesagt: „Almosen finden ihre Vergeltung nur nach dem Maß der Liebe (der barmherzigen Gesinnung), die in ihnen enthalten ist.“

Barmherzigkeit galt sogar als eine charakteristische Eigenschaft Israels. Rab († 247) hat gesagt: „Wer sich der Menschen erbarmt,

¹ Vgl. Huber a. a. O. 39.

² Schlatter a. a. O. 137 f.

der gehört sicherlich zur Nachkommenschaft unseres Vaters Abraham, und wer sich nicht der Menschen erbarmt, der gehört sicherlich nicht zur Nachkommenschaft unseres Vaters Abraham.“ p Qid 4, 65^b, 44: „David sprach: Drei schöne Gaben hat Gott Israel verliehen; sie sind: barmherzig, schamhaft und Liebeswerke ühend. Barmherzig, s. Dt 13, 18: Jahwe ... wird dir Erbarmen schenken (um es an andern zu üben); schamhaft, s. Ex 20, 20: Damit seine Furcht auf eurem Angesichte sei (sich zeigend in Schamröte, so der Midr); Liebeswerke ühend, s. Dt 7, 12: Jahwe wird dir ... die Liebe (Menschenfreundlichkeit) erhalten (so der Midr).“³

Freilich soll sich die Barmherzigkeit des Israeliten nach rabbinischer Auffassung auf den Volksgenossen beschränken; der Unwissende, das Amhaarez, soll von ihr ausgeschlossen sein. R. Eleazar (um 270) hat gesagt: „Es ist verboten, einem Menschen, der kein Wissen besitzt, Barmherzigkeit zu erweisen, s. Is 27, 11: „Ein unverständiges Volk ist es; darum erbarmt sich seiner sein Schöpfer nicht, und sein Bildner übt keine Gnade an ihm.““ Er hat ferner gesagt: „Wer sein Brot einem Menschen gibt, der kein Wissen besitzt, über den kommen Leiden, s. Obadja 7: Dein Brot macht man zu einer Schlinge für dich; denn es ist keine Einsicht in ihm (dem du dein Brot reichst, so der Midr).“ Ja nach R. Eleazar ist es, wie wir schon hörten, sogar gestattet, einen vom Amhaarez zu durchbohren am Versöhnungstage, der auf einen Sabbat fällt, nach R. Jochanan (um 250) und R. Semuel bar Nachmani (um 300), ihn zu zerreißen wie einen Fisch, und zwar nach R. Semuel bar Jįchaq (um 330): von seinem Rücken aus⁴.

Daß diese Herz- und Lieblosigkeit auch zur Zeit Jesu herrschte und sich gerade am Amhaarez ausließ, das beweist das Evangelium an vielen Stellen. Jesus selbst hat die Herz- und Lieblosigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten in grellen Farben gezeichnet. Sie verpraßten, sagt er, die Güter der Witwen und sagen dafür lange Gebete her (Mk 12, 40). Sie geben den Zehnten von Minze, Anis und Kümmel (zehntpflichtigen Bodenerzeugnissen), lassen aber das Wichtigste im Gesetz außer acht: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und

³ Strack-Billerbeck a. a. O. 203 ff.

⁴ Strack-Billerbeck 205; vgl. auch Fiebig, Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte ... (Göttingen 1924) 9. Diese Anschauungen scheinen durchbrochen zu werden durch einen Ausspruch von R. C. Chenana, genannt Rabhs († 247): „Wer für seinen Nächsten um Barmherzigkeit bitten kann und es nicht tut, heißt Sünder“ (b. Ber. 12b), falls hier mit dem Nächsten jeder Mensch gemeint ist.

Treue (Mt 23, 23). Ja sie verführen das Volk zu einer Hartherzigkeit, die die Kinder verpflichtet, alte Eltern im Stiche zu lassen, wenn sie in Not geraten sind. Spricht der Sohn oder die Tochter über ihr Geld und Gut die Worte: Korban, Opfergabe für den Tempel soll es sein, so entbinden diese Worte sie von jeder Sorge und Hilfe für die armen Eltern, ohne daß dem Sohne oder der Tochter daraus die Pflicht erwächst, auch nur einen Heller an den Tempel abzugeben (Mt 15, 1 ff.). Statt Barmherzigkeit zu predigen, verkünden sie also die kälteste Hartherzigkeit. Statt Liebe zu üben, betrügen sie die Armen um ihren kleinen Besitz. Statt die Menschen zur Hilfeleistung anzuleiten, lehren sie eine Lieblosigkeit, die sich selbst durch die Not von Vater und Mutter nicht erweichen läßt. Ihnen gegenüber erklärt darum Jesus: „Geht hin und lernet, was es heißt: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (Mt 9, 13; 12, 7).

Die Jünger und die Massen des Volkes, die vor Jesus lagern, leben also in einer Atmosphäre, die von Herzlosigkeit und Lieblosigkeit erfüllt ist. Wo sie hinschauen, begegnen sie ernsten, strafenden Blicken, weil sie nicht zur Kaste der Pharisäer gehören. Wenn sie Hilfe suchen, stoßen sie auf die ablehnende Geste derer, die sich des Volkes vom Lande nicht erbarmen, weil es das Gesetz nicht kennt. Wo sie Liebe erwarten, da antwortet ihnen eine Hartherzigkeit, die ihre Not noch ausnützen will, um sich zu bereichern. Das Wort „Barmherzigkeit“ scheint wenigstens für sie aus dem Wortschatz derer gestrichen zu sein, die sie als die Führer in Israel anerkennen und verehren.

Und was hören sie nun? „Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“ Im Munde Jesu hat dieses Wort auf einmal einen neuen Klang gewonnen. Es enthält kein „Wenn und Aber“, das der Barmherzigkeit Grenzen zieht. In ihm werden keine Schranken aufgerichtet, die sie, gerade sie, von der Barmherzigkeit ausschließen. Hier werden Brücken gebaut, die über alle Grenzpfähle der menschlichen Gesellschaft führen und auf denen sich die Menschen begegnen und sich jeder Not verpflichtet fühlen, die ihnen unter die Augen tritt⁵. „Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“

Jesus zieht also einen scharfen Trennungsstrich zwischen sich und den Pharisäern. Die Pharisäer machen sich der Häresie der Caritas schuldig, indem sie die Liebe auf diejenigen beschränken, die zu ihnen gehören, und indem sie diejenigen von ihr ausschließen, die

⁵ Fiebig a. a. O.; Huber a. a. O. 40.

in den Reihen des Amhaarez stehen. Jesus verwirft diese Häresie der Caritas, indem er lehrt, daß ihr Gegenstand die Not des Mitmenschen ist und daß sie überall dort verpflichtet ist, wo sie der Not begegnet, gleichgültig, unter welchen Menschen es sein mag. „Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“

Warum sollen sie barmherzig sein? Durch Gottes Barmherzigkeit sind sie zum Reiche Gottes berufen. Gottes Barmherzigkeit ist ihnen in Christus hier auf dem Berge erschienen und hat ihnen die Tore der Gnade und der Liebe Gottes aufgeschlossen. Nicht weil sie es verdienen, ist er zu ihnen gekommen. Nicht weil sie einen Anspruch darauf haben, hat er ihnen das „selig“ zugerufen, hier auf dem Berge in das Tal hinab. Nicht weil sie ihren Weg zu ihm suchen, läßt er sich finden. Nein, er sucht sie, um sie zu finden. Er streckt ihnen seine Hand entgegen, um sie zu retten. Er öffnet ihnen Gottes Herz, damit sich seine Liebe und Gnade in sie ergieße. Das Reich Gottes, das in Jesus zu ihnen gekommen ist, ist das Werk der göttlichen Barmherzigkeit⁶.

Darum müssen auch sie barmherzig sein. Die Barmherzigkeit Gottes, die sich ihnen zugewandt hat, muß durch sie weiterwirken, muß sich durch sie fortpflanzen, muß sich an der Barmherzigkeit Gottes entzünden, die ihnen geschenkt wird. An welcher Barmherzigkeit Gottes? An jener, die die Schranken der Nationen, die Schranken der Gesellschaft, der Parteien und Klassen niederreißt und zu allen Menschen ruft: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubet an das Evangelium“ (Mk 1, 15).

Seid also barmherzig allen Menschen in der Liebe, die ihr ihnen schenkt, in der Hilfe, die ihr ihnen bereitet, in dem Trost, den ihr ihnen spendet, in den Almosen, die ihr ihnen gebt, in der Sorge, die ihr ihnen widmet, in dem Mitleid, durch das ihr ihnen ihre Last erleichtert, in dem Mitfühlen, durch das sie sich euch verbunden wissen. „Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“

Die Barmherzigkeit, die wir schenken, ist also das Maß der Barmherzigkeit, das wir erlangen. Jesus stellt somit hier eine Norm auf, nach der Gottes Gnadenheimsuchung sich uns zuwendet. Er nennt einen Maßstab, nach dem Gott uns das Maß seiner Gnade zumißt. Er gibt das Verhältnis an, das die Lebensgemeinschaft, die wir mit Gott gewinnen, regelt. Er stellt uns eine Waage zur Verfügung,

⁶ Vgl. Schanz, Matth. 166.

mit der wir das Maß der Barmherzigkeit abwägen können, das wir erlangen. Und welches ist dieses Maß? Es ist das Maß der Liebe und Barmherzigkeit, das wir dem notleidenden Mitmenschen schenken. Das Verhältnis zu ihm wird bestimmt durch das Verhältnis, das wir durch barmherzige Liebe zu unsern Brüdern und Schwestern herstellen.

Wir haben es also in unserer Hand, das Maß der Gnaden zu umgrenzen, das Gott uns zumißt. Wir haben es in der Hand, die Größe der Liebe zu bestimmen, die uns von oben zuströmt. Uns ist es gegeben, die Innigkeit der Lebensgemeinschaft festzusetzen, die uns mit Gott verbindet. Indem wir unser Herz der Not des Mitmenschen öffnen, öffnet sich unserer Not Gottes Herz. Indem wir unsere Hände bewegen und aufschließen, erhebt sich Gottes Hand über uns, um uns zu segnen. Indem wir durch die Werke der Barmherzigkeit Lebensgemeinschaft mit dem Mitmenschen suchen, führt uns Gott zu einer Lebensgemeinschaft, die uns in ihm selig macht. Der Segen der Liebe und Barmherzigkeit, den wir spenden, kehrt also zu uns zurück. „Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“

Dabei ist freilich eines nicht zu übersehen: Jesus lehrt nicht eine natürliche Philanthropie. Seine Forderungen bewegen sich nicht in der Ebene einer natürlichen, nur vom natürlichen Willen und Gefühl beherrschten Ethik. Der sich selbst suchende, auch in der Liebe des Mitmenschen sich suchende und der nur im Kreise des Menschlichen sich bewegende Mensch ist nicht der Christ. Im Sinne Christi ist der Mensch wesentlich „augmentum ad Deum“, Aufbruch auf Gott hin. Im Sinne Christi versteht sich darum auch die Liebe und Barmherzigkeit als ein gnadenhaftes Geschehen, das der Mensch an sich erfahren hat. Er ist ein Gefäß der göttlichen Erbarmung, und als Gefäß der göttlichen Erbarmung strömt er die Liebe und Barmherzigkeit aus, die er von Gott empfangen hat.

Christliche Barmherzigkeit ist darum etwas wesentlich anderes als philanthropische Barmherzigkeit, als eine Barmherzigkeit also, in der der Mensch sich selbst genießt und den Kreis des Menschlichen durch die Werke seiner Barmherzigkeit schließen will. Christliche Barmherzigkeit ist die Abberufung des Menschen von seinem eigenen Selbst und von dem nur Menschlichen.

Christliche Barmherzigkeit entspringt aus einer ganz andern Quelle, und diese Quelle ist Gott, seine Gnade und Barmherzigkeit. Gott hat sich zu unserer Seelennot hernieder gebeugt und hat heilenden Balsam in die Wunde gegossen, die die Sünde unserem Herzen ge-

schlagen hat. Die Barmherzigkeit, mit der er uns ansieht und aufnimmt, muß darum unser Auge schärfen für die Not, in der der Mitmensch nach Hilfe seufzt. Die Hand Gottes, die uns segnet, muß unsere Hand bewegen, daß sie den leidenden Mitmenschen mit dem Segen unserer Liebe und Barmherzigkeit begleitet, und damit bestimmen wir das Gewicht, mit dem Gott das Maß der Barmherzigkeit mißt, das er uns schenkt.

Da also, wo der Mensch von seinem Selbst abläßt, wo er durch die Liebe Brücken baut, auf der sich die Menschen in Liebe und Barmherzigkeit begegnen, da, wo die Herzen zusammenschlagen und gemeinsam die Last und Not des Lebens tragen, da ist Gott gegenwärtig, und zwar gegenwärtig als der Gott der Gnade und der Barmherzigkeit, da hat er den Boden, auf dem sich das Reich seiner Gnade und Liebe aufrichtet, da baut sich jenes Reich auf, in dem sein Segen herrscht und die Gemeinschaft der Menschen in der Gemeinschaft mit Gott steht. „Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“

Auch diese fünfte Seligpreisung reicht also hinein in das Reich der Gnade und der Erlösung. Sie hat nichts gemein mit dem Vergeltungsgedanken, der in der rabbinischen Theologie stark zum Ausdruck kommt und überdies vorwiegend an eine irdische Vergeltung denkt; vielleicht am stärksten in dem Wort: „Tue Güte, daß man sie dir tue; gib das (Trauer-)Geleit, daß man dir das Geleit gebe; halte die (Toten-)Klage, daß man dir klage; begrabe, daß man dich begrabe; erweise Güte, daß dir Güte erwiesen werde.“ Und dieser Vergeltungsgedanke bricht auch durch, wenn von der Barmherzigkeit Gottes gesprochen wird, die dem Barmherzigen zugesichert wird. In dem oben S. 174 angeführten Zitat von R. Gamaliel und R. Jehuda ist an ein Verdienst gedacht, das sich derjenige Gott gegenüber erwirbt, der am Mitmenschen Barmherzigkeit übt. Ganz anders in der Seligpreisung Jesu.

Seine Seligpreisung ist wirklich ein Barmherzigkeitsmakarismus; er setzt die Barmherzigkeit voraus, die der Mensch in seinem Leben von seiten Gottes erfahren hat und die er nun im Leben mit dem Mitmenschen fortsetzt; er sichert dem Barmherzigen eine Vergeltung seiner Barmherzigkeit, die nicht einem menschlichen Anspruch folgt, die vielmehr wiederum das Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist. Die Barmherzigkeit, die der Mensch übt, fließt also zunächst aus der Barmherzigkeit, in der Gott sich in seinem Reiche zu den Menschen herniederläßt, und sie schenkt ihm die Barmherzigkeit, die die Menschen zum Reiche Gottes, zum Reiche seiner Gnade und

Barmherzigkeit zusammenschließt. Die göttliche Barmherzigkeit will also das Reich Gottes dadurch begründen, daß sie die Herzen in barmherziger Liebe zum Mitmenschen bewegt und sie in seiner Liebe und Erbarmung mit sich und dann auch miteinander verbindet⁷.

Sechste Seligpreisung, 5, 8:

Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται.

Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott anschauen.

Das καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ist ähnlich wie πτωχοὶ τῷ πνεύματι ein echt hebräischer Ausdruck. Ps 24, 4 wird καθαρὸς τῇ καρδίᾳ mit לָבָב פָּרֹ überetzt. Vom Targum wird es Ps 24, 4 mit פְּרִירֵי רַעֲיוּבָא פְּרִירֵי, rein in Gedanken, Ps 73, 1 mit לְבָבָא פְּרִירֵי, rein im Herzen, Ps 51, 12 das Synonym לֵב טָהוֹר mit לֵב פְּרִירֵי, ebenfalls rein im Herzen, wiedergegeben. Was unter dem reinen Herzen zu verstehen ist, wird dann genauer definiert Lv R 17 (116^b): „Es heißt (Ps 73, 1): ‚Fürwahr, gut erweist sich Gott gegen Israel.‘ Etwa gegen alle? Es heißt: ‚Gegen die, so reinen Herzen sind‘; damit sind die gemeint, deren Herz fest (stark) ist in (durch) Gebotserfüllungen.“ Nach R. Jehoschua b. Levi (um 250) ist ein reines Herz dasjenige, in welchem der gute Trieb herrscht. Sukka 52^b sagt: „Sieben Namen hat der böse Trieb. . . David nennt ihn den ‚Unreinen‘, s. Ps 51, 12: ‚Ein reines Herz schaff in mir, Gott!‘ Das schließt in sich, daß der böse Trieb unrein ist“ (also auch, daß der gute Trieb gleichbedeutend mit dem reinen Herzen ist).

Nicht wesentlich verschieden ist die „reine Seele“ oder der „reine Geist“, von denen hier und da in der rabbinischen Literatur geredet wird. R. Schemuel b. Nachman (um 260) hat im Namen des R. Abdimi aus Chaipha (um 280) gelehrt: „Gleich einem Chaber-Priester (der sich zu einer Lebenshaltung nach pharisäischer Observanz verpflichtet hat), der einem andern Priester, der ein Amhaarez war (also nicht nach den pharisäischen Reinheitsgesetzen lebte), ein Brot von der Priesterhebe übergab und zu ihm sprach: Sieh, ich bin rein, mein Haus ist rein, und das Brot ist rein, das ich dir gegeben habe; wenn du es mir so wiedergibst, wie ich es dir gegeben habe, so ist es gut; wenn aber nicht, siehe, so werfe ich es vor deinen Augen fort. So spricht auch Gott zum Menschen: Siehe, ich bin rein, meine Wohnung ist rein, meine Diener sind rein, und die Seele, die ich dir gegeben habe, ist rein. Wenn du sie mir so wiedergibst, wie ich sie dir gegeben habe, so ist es gut; wenn aber

⁷ Vgl. Huber a. a. O. 40; Dausch, Die drei älteren Evangelien 95.

nicht, siehe, so schleudere ich sie vor deinen Augen fort.“ Schab 152^b Bar heißt es: „Der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat, Qoh 12, 7. Wie er ihn dir in Reinheit gegeben hat, so gib auch du ihn in Reinheit ihm wieder.“ R. Jochanan († 279) hat gesagt: „Gesegnet bist du in deinem Eingang, und gesegnet bist du in deinem Ausgang, Dt 28, 6, d. h. möge dein Gehen aus der Welt sein wie dein Kommen in die Welt: wie dein Kommen in die Welt ohne Sünde war, so sei auch dein Ausgang aus der Welt ohne Sünde.“ Targ Spr 22, 11 heißt es: „Gott liebt den, der reinen Herzens ist, und durch die Anmut seiner Lippen gesellt er sich (hat er Zutritt) zum König.“¹

Das καθαρός τῆ καρδίᾳ hat also in der rabbinischen Literatur nicht den engeren Sinn von sexueller Reinheit, sondern von ritueller (so in dem Ausspruch von R. Schemuel b. Nachman und von R. Abdimi aus Chaïpha) oder von Sündenreinheit (so in dem Ausspruch von R. Jochanan), d. h. nach rabbinischer Auffassung: von einer Reinheit, die durch die Gebotserfüllungen gesichert ist oder durch den guten Trieb (vgl. oben zu Ps 73, 1 und R. Jehoschua b. Levi und Sukka 52^b). Schon aus diesem Grunde wird es sich nicht rechtfertigen, das καθαρός τῆ καρδίᾳ in der sechsten Seligpreisung nur im Sinne der sexuellen Reinheit zu verstehen. Es hat offenbar einen allgemeineren Sinn, der sich im Anschluß an die vierte Seligpreisung dahin bestimmen läßt, daß nur derjenige zum Reiche Gottes gehört, dessen Absicht rein, ungeteilt auf das Gottesreich gerichtet ist.

In der Geschichte der Exegese hat vor allem der hl. Augustin diese Auffassung vertreten. „Quam ergo stulti sunt“, sagt er, „qui Deum istis exterioribus oculis quaerunt, cum corde videatur, sicut alibi scriptum est: Et in simplicitate cordis quaerite illum (Sap. 1, 1). Hoc est enim mundum cor, quod est simplex cor: et quemadmodum lumen hoc videri non potest nisi oculis mundis, ita nec Deus videtur, nisi mundum sit illud quo videri potest“ (De sermone Domini in monte 1, 8). Augustin sieht also hier in dem „simplex cor“ das „mundum cor“, dem das Gottanschauen verheißen wird; er sieht in der Herzeinfalt, in der Ungeteiltheit des Herzens oder in der Reinheit des Gewissens, in der selbstverständlich auch die Herzensreinheit im engern Sinne eingeschlossen ist, die „reinen Augen“, von denen Gott gesehen werden kann: „nec Deus videtur, nisi mundum sit illud quo videri potest.“²

¹ Strack-Billerbeck I 205 f.

² Vgl. auch Schanz a. a. O. 187; Steinmann a. a. O. 17; Dausch a. a. O. 96. Huber (42) versteht unter dem reinen Herzen das reine Gewissen, was mit dem von Augustin Gesagten identisch ist; ebenso Schlatter a. a. O. 138 f.

Der Sinn von καθαρός τῆ καρδίᾳ ist damit gesichert. Wir haben nun den Sinn von dem Nachsatz festzustellen: ὅτι τὸν Θεὸν ὄψονται.

Dem Ausdruck „Gott schauen“ begegnen wir wiederholt im AT, besonders in den Psalmen. Ps 17, 15 heißt es: „Ich aber werde in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, werde mich sättigen, wenn ich erwache, an deiner Gestalt.“ Ps 24, 3—6 spricht der Psalmist: „Wer darf den Berg Jahwes betreten und wer stehen an seiner heiligen Stätte? Wer unschuldige Hände hat und reinen Herzens ist; wer nicht auf Falschheit ausgeht und nicht betrüglich schwört. Der wird Segen von Jahwe empfangen und Gerechtigkeit von dem Gott, der seine Hilfe ist. Das ist das Geschlecht derer, die nach Gott fragen, die dein Antlitz suchen, Gott Jakobs.“ Der Ps 42, 3 spricht die Bitte und die Sehnsucht aus: „Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott; wann werde ich hingelangen und sehen Gottes Angesicht?“ In diesen Psalmstellen wird also dem Gerechten das Schauen des Angesichtes Gottes verheißen, mit andern Worten: der höchste Lohn und die höchste Rechtfertigung, die sich denken läßt.

Was versteht das AT unter „Gott anschauen“? Es ist zunächst eine Gnade, um die der alttestamentliche Fromme voll heißer Sehnsucht betet. Der priesterliche Segen lautet (Nm 6, 25 f.): „Jahwe lasse über dir sein Antlitz leuchten und er sei dir gnädig! Jahwe wende dir sein Antlitz zu und er schaffe dir Frieden.“ Dieselbe Bitte klingt wider in den Psalmen (4, 7; 42, 3; 63, 2—6). Im Leben des Moses ist die Gottesschau der Höhepunkt (Dt 34, 10). Sie ist das größte Anliegen des Sünders, der um Begnadigung fleht (Ps 13, 2; 22, 25; 27, 8 f.; 102, 3; 143, 7). Vor allem aber ist sie eine Gnade der messianischen Zeit, in der das göttliche Licht aufleuchtet denen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen (Is 9, 1). Wer sie empfängt, wandelt im Lichte Gottes (Is 2, 5; Ps 36, 10); er erlangt das Herrlichste, was sich der Fromme wünschen kann (Is 10, 17; 40, 5; 60, 1 3 19; Mich 7, 8; Ps 27, 1; 89, 16; 112, 4 u. ö.). Gottesschau erlangen heißt also Gottes Gnade erlangen; im Blick Gottes stehen heißt in seiner Gnade stehen.

„Gott schauen“ gewinnt aber an manchen Stellen des AT noch einen bestimmteren Sinn. Es wird da gesagt, daß Gott im Tempel geschaut werde (Ps 27, 4; 63, 3), d. h. also dort, wo die Stätte seiner Offenbarung ist, wo er unter den Menschen wohnt. Es scheint somit nicht, daß das Gottanschauen im AT irgendwo eschatologischen Sinn hat. Die einzige Stelle, die in diesem Sinne gedeutet werden könnte, ist Ps 17, 15 (vgl. oben), wenn dort der Nebensatz: „wenn ich erwache“, die Erklärung „vom Todesschlafe“ zulassen oder fordern

würde. Diese Deutung, die Kittel³ vorgeschlagen, wird aber von Storr⁴ mit der Begründung abgelehnt, daß die griechische Übersetzung statt „wenn ich erwache“ liest: „wenn sich dein Antlitz zeigt“. Das Gottanschauen bedeutet also für den alttestamentlichen Frommen Leben, und zwar Leben hier auf Erden und Leben in der Gnade Gottes.

Die Rabbinen verstehen das Gottschauen im übertragenen und im wörtlichen Sinne. Im übertragenen Sinne bedeutet es soviel wie: vor Gott erscheinen, vor Gott stehen, das Angesicht Gottes begrüßen. Man schaut Gott, wenn man die Schekhina begrüßt, wenn man dort erscheint, wo Gott mit seiner Gnadengegenwart weilt, also im Tempel, in der Synagoge, im Lehrhaus, auch dann, wenn man betet oder studiert (die Tora). R. Jehoschua b. Levi (um 250) hat gesagt: „Woher läßt sich beweisen, daß jeder, der die Gebote betreffs des Erscheinens zu den Festen in Jerusalem beobachtet, ist wie einer, der das Angesicht der Schekhina begrüßt? Aus Ex 23, 17: Dreimal im Jahre soll alles Männliche vor dem Herrn Jahwe erscheinen.“ R. Tanchuma b. Abba (um 380) hat gesagt: „Wann werde ich dahin kommen und vor Gottes Angesicht erscheinen? Ps 42, 3. Die Israeliten sprachen: Herr der Welt, wann wirst du zurückbringen die Herrlichkeit (deine Gnadengegenwart), daß wir dreimal zu den Festen hinaufziehen und das Angesicht der Schekhina sehen?“ Spr 8, 34: „Heil dem Mann, der . . . die Pfosten meiner Tür behütet“, wird von R. Jehuda b. Simon (um 320) folgendermaßen erklärt: „Gibt es denn Türpfostenkapseln in den Synagogen? Vielmehr, wie die Türpfostenkapsel sich nicht von der Tür entfernt, so weiche du nicht aus den Synagogen und Lehrhäusern. Gott spricht: Wenn du so tust, so wisse, daß du das Angesicht der Schekhina begrüßest. Was steht im folgenden Vers (35) geschrieben? ‚Denn wer mich erreicht, hat Leben erreicht.‘ Gott spricht: Wer ist, der in die Synagoge käme und dort nicht meine Herrlichkeit anträfe?“ R. Aibo (um 320) hat gesagt: „Und nicht bloß dies, sondern wenn du in der Synagoge stehst, so steht Gott bei dir, s. Ps. 82, 1: ‚Gott steht in der Gemeinde Gottes da.‘ Gott spricht: Nicht genug, daß du das Angesicht der Schekhina begrüßest, sondern du gehst auch von dort fort voll Segnungen; denn wer mich erreicht, hat Leben erreicht und erlangt Wohlgefallen von Jahwe, Spr 8, 35.“ Ein alter und häufig wiederholter Satz lautet:

³ Die hellenistische Mysterienreligion und das AT (Stuttgart 1924) 88 f.

⁴ Die Frömmigkeit im AT (M.-Gladbach 1927) 171. Zu dem Vorausgehenden vgl. auch Storr a. a. O. 169 ff.

„Wer das Angesicht der Gelehrten (Schriftgelehrten) begrüßt, ist wie einer, der das Angesicht der Schekhina begrüßt.“

Dieselbe Verheißung verbinden die Rabbinen mit dem Almosen, dem Gebet und dem Tora-Studium. R. Eleazar (um 270) gab einem Armen eine Peruta (etwa $\frac{1}{2}$ Pfennig), und dann betete er und sprach: „Weil geschrieben steht Ps 17, 15: Mit einem Almosen (so der Midr) will ich dein Angesicht schauen.“ Rab Acha b. Chanina (nach 300) hat gesagt, R. Asi (um 300) habe gesagt, R. Jochanan († 279) habe gesagt: „Jeder, der den Lobspruch über den Neumond (d. h. der die Neumond-Berakha Sprechende) zu seiner Zeit spricht, ist wie einer, der das Angesicht der Schekhina begrüßt.“ In der Schule des R. Jischmael († um 135) ist gelehrt worden: „Wenn die Israeliten nur gewürdigt worden wären, das Angesicht ihres Vaters im Himmel jeden Monat zu begrüßen (d. h. wenn ihnen kein anderes Gebot gegeben worden wäre), so wäre es genug.“ R. Jose b. Chalaphtha (um 150) hat seinem Sohne R. Jischmael gesagt: „Willst du das Angesicht der Schekhina in dieser Welt sehen, so beschäftige dich mit der Tora im Lande Israel; denn es heißt Ps 105, 4: ‚Fraget nach Jahwe und seiner Stärke (Tora, im Sinne des Midrasch), suchet sein Angesicht immerdar‘.“⁵

Das Gottschauen im übertragenen Sinne besagt also in der rabbinischen Literatur irgend eine Gottbegegnung durch die von Gott verliehene Gnade. Es ist aber auch in der rabbinischen Literatur von einem eigentlichen Gottschauen die Rede, von einem Schauen von Angesicht zu Angesicht, und zwar zunächst in der Sterbestunde für die Gerechten sowohl wie auch für die Sünder. R. Jochanan († um 279) hat gesagt: „Es heißt Ps 22, 31: ‚Alles, was Mensch heißt, muß ihm dienen‘; sowohl Gerechte als auch Gottlose müssen das Angesicht der Schekhina (in der Sterbestunde) begrüßen; s. Ps 22, 30: ‚Vor ihm beugen sich alle, die in den Staub sinken‘.“ Warum begrüßen die Gottlosen das Angesicht der Schekhina? Die Gottlosen, die sich gegen Gott aufgelehnt haben, läßt man in ihrer Sterbestunde das Angesicht der Schekhina schauen und spricht zu ihnen: Kommt und seht das Angesicht des Königs, gegen den ihr euch aufgelehnt habt; dieser wird von euch die Strafe beitreiben. Und auch die Gerechten läßt man in ihrer Sterbestunde das Angesicht der Schekhina schauen und sagt zu ihnen: Kommt und seht das Angesicht des Königs, dem ihr gedient habt; denn dieser wird euch euern Lohn geben⁶. Sodann folgt das Gottschauen für die Ge-

⁵ Strack-Billerbeck I 207.

⁶ Ebd. 209.

rechten im Gan Eden, d. h. im Himmel, und zwar sofort nach dem Tode wie auch nach der Auferstehung der Toten. Freilich, in sieben Abteilungen ist die Herrlichkeit der Gerechten im Jenseits abgestuft, und die höchste ist die, in der sich die Verheißung Ps 11, 7 erfüllt: „Wer rechtschaffen ist, wird sein (Gottes) Angesicht schauen.“ Nach der Auferstehung der Toten dehnt sich der Gan Eden allerdings auch auf die Erde aus, und dann werden die Seligen auch hier Gott von Angesicht zu Angesicht schauen. Im Anschluß an Lv 26, 12: „Ich wandle in eurer Mitte“, hat man ein Gleichnis gesagt: „Womit läßt sich das vergleichen? Mit einem König, der ausging, um sich mit seinem Pächter im Baumgarten zu ergehen; aber jener Pächter hatte sich vor ihm versteckt. Der König sprach zu ihm: Was hast du, daß du dich vor mir versteckst? Siehe, ich bin wie du! Ebenso wird sich Gott dereinst mit den Gerechten (nach der Auferstehung) im Garten Edens in der Zukunft ergehen, und die Gerechten werden ihn sehen und vor ihm erbeben. Und er wird ihnen sagen: Siehe, ich bin wie ihr! Soll etwa die Ehrfurcht vor mir nicht mehr auf euch sein? Die Schrift sagt lehrend Lv 26, 12: Und ich bin euer Gott, und ihr sollt mein Volk sein.“ Ulla aus Biri (um 280) hat gesagt, R. Eleazar (um 270) habe gesagt: „Dereinst wird Gott den Gerechten einen Reigentanz veranstalten, und er selbst wird unter ihnen sitzen im Gan Eden, und jeder wird mit seinem Finger hinweisen, wie es heißt Jes 25, 9: ‚Sagen wird man an jenem Tage: Siehe, unser Gott ist dies, auf den wir harrten, daß er uns befreie; Jahwe ist dies, auf den wir harrten; lasset uns frohlocken und uns freuen über unser Heil.‘“ Dieses Gottschauen wurde mit den Tagen des Messias in Verbindung gebracht. Je mehr sich aber diese Tage hinausschoben, um so mehr wurde es vergeistigt und in einer Entwicklung erwartet, die sich im eschatologischen Gottschauen vollendet.

„So heißt es: ‚Lustig werden sein Steppe und Wüste‘, Jes 35, 1 ff. Weshalb heißt es so? Um dich zu lehren, daß Gott, wenn er seine Schekhina über Israel offenbart, all sein Heil nicht auf einmal offenbart, weil sie darin nicht würden bestehen können; denn wenn er ihnen sein Heil auf einmal offenbarte, so würden sie sterben... Was wird also Gott tun? Er offenbart sich ihnen ganz allmählich. Zuerst macht er fröhlich die Berge, s. Jes. 35, 1; dann frohlockt die Steppe (das. 7); dann blüht sie blühend auf (das. 2); dann wird ihr die Herrlichkeit des Libanon verliehen (das.); dann werden sie die Herrlichkeit Jahwes schauen, die Pracht unseres Gottes.“ Freilich wann das sein wird, ist nicht näher bestimmbar.

Aus all diesen Stellen geht zunächst mit Sicherheit hervor, daß die alte Synagoge von einer Zeit weiß, in der Israel Gott von Angesicht zu Angesicht schauen wird — gewiß zunächst im Sinne der Gnadenbegegnung Gottes, dann aber auch im eschatologischen Sinne —, und daß sie ebenfalls weiß, daß in diesem Gottschauen die höchste Seligkeit der Gerechten in der himmlischen Welt der Seelen und in der neuen Welt nach der Auferstehung von den Toten bestehen wird. Nirgendwo freilich wird das Gottschauen in der rabbinischen Literatur von der Reinheit des Herzens abhängig gemacht. Es werden vielmehr des Gottschauens versichert die Rechtschaffenen, die daherkommen in der Kraft ihrer Tora-Kenntnis und ihrer guten Werke, die Schrift- und Mischnalehrer, die Almosenspenden, die Gesetzesbeobachter. Die Reinheit des Herzens wird meistens in einer äußeren, in der Gesetzesgerechtigkeit gesehen, ausgenommen in dem Anspruch des R. Meascha (um 300), der das Schauen der Schekhina dem in Aussicht stellt, der seine Augen nicht an Schändlichem weidet, und in dem Ausspruch des R. Pinechas (um 360), der den für würdig erklärt, das Angesicht der Schekhina zu schauen, dessen böser Trieb (steinernes Herz) sich hat umwandeln lassen in das neue fleischerne Herz. Nirgendwo kommt aber in der rabbinischen Literatur der Gedanke zum Ausdruck, daß dem einfältigen, dem vorbehaltlos auf Gott gerichteten Herzen die Gottanschauung, hier in der Gnade, in der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, in der Ewigkeit im Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, zugesichert wird⁷.

Es sind also an sich bekannte Klänge, die die Jünger und die Massen vernehmen, die am Abhang des Berges und im Tal der Sieben Quellen lagern. Die Forderung der Reinheit wurde ja auch von den Schriftgelehrten und Pharisäern oft genug erhoben. Sie ziehen Jesus zur Rechenschaft, als sie eines Tages bemerkten, daß seine Jünger mit unreinen, d. h. ungewaschenen Händen ihre Mahlzeit hielten (Mt 15, 1 ff.; Mk 7, 1 ff.). Sie nehmen Anstoß an Jesus selbst, weil er, zum Frühstück bei einem Pharisäer geladen, sich nicht vorher die Hände wusch (Lk 11, 37 38). Die Pharisäer und die Juden überhaupt, so erzählt der Evangelist (Mk 7, 3 f.), essen nämlich nicht, ohne sich vorher die Hände zu waschen, gemäß der Überlieferung der Vorfahren. Um solche Reinheit bemüht sich also das Volk. Aber es wird bald das Wort Jesu hören: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz ist jedoch fern von mir“ (Mk 7, 6);

⁷ Strack-Billerbeck a. a. O. 212 ff.

es wird einmal Zeuge sein, wie Jesus den Schriftgelehrten und Pharisäern das Wehe zuruft: „Wehe euch Schriftgelehrten und Pharisäern, ihr Heuchler, ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel, aber innen sind sie angefüllt von Raub und dienen der Schwelgerei. Du blinder Pharisäer, reinige zuerst, was im Becher ist, damit auch sein Äußeres rein sei“ (Mt 23, 26). Es ist also eine andere Reinheit, die Jesus fordert, als die, die die Pharisäer predigen und auf die sie mit großer Strenge sehen. Jesus spricht: „Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott anschauen.“ Was meint er mit dieser Reinheit des Herzens?

Der Jude betet im Ps 24, 3—6: „Wer darf den Berg des Herrn betreten, wer stehen an seiner heiligen Stätte? Wer unschuldige Hände hat und reinen Herzens ist, wer nicht auf Falschheit ausgeht und nicht betrüglich schwört. Der wird Segen von Jahwe empfangen und Gerechtigkeit von dem Gott, der seine Hilfe ist. Das ist das Geschlecht derer, die nach ihm fragen, die dein Antlitz suchen, Gott Jakobs.“ An diesen Psalm mochte der Heiland denken und die Jünger und die Massen erinnern, als er diejenigen seligpries, die ein reines Herz haben. Zu ihnen gehören also nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten, die zwar den äußeren Schein der Reinheit wahren, im Innern aber voll Moder sind, die vor den Menschen als Gerechte gelten, von Gott aber als Heuchler erkannt werden, die sich den äußeren Anschein geben, als ob sie von edlen, reinen Absichten geleitet wären, tatsächlich aber von Habsucht, Ehrgeiz und Stolz erfüllt sind. Zu ihnen gehören nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, die in äußerer Gesetzesgerechtigkeit glänzen und um ihretwillen einen Anspruch auf Gott erheben wollen, die im Tempel, in den Synagogen und in den Lehrhäusern Gott zu suchen meinen, tatsächlich aber sich selbst suchen, ihre Ehre, den Segen, der ihre Existenz sichert (Mt 23, 5 ff.), die mit ihrer Tora-Kenntnis prunken und das Volk verachten und verfluchen, das das Gesetz nicht kennt (Jo 7, 49), die Gott die Rechnung ihrer guten Werke vorhalten und mit Geringschätzung auf den Zöllner herabschauen, der es wagt, in den Tempel einzutreten und sich vor die Schekchina Gottes zu stellen (Lk 18, 9 ff.). Sie gehören also nicht zu denen, die reinen Herzens sind; es gehören zu ihnen vielmehr diejenigen, deren Äußeres in Harmonie mit ihrem Innern steht, bei denen die äußere Handlung der Spiegel ihrer inneren Gesinnung ist, bei denen die Reinheit der Gesinnung in ihr ganzes Leben ausstrahlt und ihr Reden und Handeln reinigt, heiligt und verklärt.

Jesus meint also in der sechsten Seligpreisung Menschen, in denen

keine Zwiespältigkeit der Gesinnung und Neigung herrscht, deren Herz einfältig, nicht zwei- und dreifältig ist, die nur ein Interesse haben, nur eine Richtung ihres Denkens und Wollens, ihres Betens und Arbeitens, ihres Ruhens und Lebens: die Richtung, die auf Gott, auf sein Reich geht. Er meint, mit andern Worten, die Menschen, die rein sind von ihrem Ich. Jesus verurteilt somit jede Art von pharisäischer Frömmigkeit, die den Menschen spaltet und Gott gegenüber Vorbehalte macht, die irgendwo im Innern und Äußern des Lebens einen Raum, eine Neigung, einen Wunsch, eine Leidenschaft aufspart, die sie Gott entzieht und für sich, für das stolze, sinnliche, ehrgeizige, bequemliche Ich in Anspruch nimmt. Er fordert eine Frömmigkeit, die nur von einer Leidenschaft beherrscht ist, von der Leidenschaft für Gott und Gottes Reich. Er will also Menschen, die aus lauterer, reiner, gerader, einfältiger Gesinnung ihr Leben gestalten, die nach innen sind, was sie nach außen scheinen; nach außen religiöse Menschen, aber erst recht in ihrem Innern; nach außen demütige Menschen, aber erst recht von demütiger Gesinnung; nach außen liebevolle Menschen, aber erst recht von einem innern Wohlwollen und einer innern Selbstlosigkeit; nach außen von Gott in Anspruch genommen, aber erst recht von innen diesen Anspruch Gottes vollkommen bejahend. Mit einem Wort: Menschen, die von einer innern Klarheit und Reinheit durchleuchtet sind und diese innere Klarheit und Reinheit in ihrem Leben ausstrahlen, und das deswegen, weil nur ein großer Gedanke sie durchwaltet, nur eine große Kraft sie belebt: Gott und die Liebe zu ihm und zu seinem Reiche. Dort also, wo das Herz eine einzige glühende Flamme für Gott ist, wo alles Denken und Wollen, alles Arbeiten und Ruhem, alles Beten und Leiden zuletzt nur den Interessen Gottes und seines Reiches gilt, dort, wo der Anspruch der Sinnlichkeit, des Stolzes, des Ehrgeizes, der Behaglichkeit verstummt ist, da ist die Herzensreinheit der sechsten Seligpreisung, die Reinheit vom egoistischen Ich, verwirklicht, und da wird die Verheißung gesichert: sie werden Gott anschauen. Was will Jesus mit dieser Verheißung sagen?

Einmal spielt Jesus auf den Glauben der Juden an, daß sie im Tempel die Schekhina Gottes schauen, die Gnadengegenwart Gottes genießen. Im ersten Sabbatstreitfall verteidigt er das Ährenraufen seiner Jünger durch den Hinweis auf David und seine Genossen, die in der Not von den Schaubrotten des Tempels genossen haben (Mt 12, 1 ff.; Mk 2, 23 ff.). David und seine Genossen haben also nicht geglaubt, daß sie sich die Ungnade der Schekhina zuzogen da-

durch, daß sie von dem Brote aßen, das zu essen nur dem geweihten Priester zustand. Und dann fügt er hinzu: „Hier ist mehr als der Tempel“ (Mt 12, 6). Jesus will also sagen: In ihm ist mehr als die Schekhina, die zu schauen die Juden im Tempel gewürdigt werden; in ihm ist Gottes Gegenwart leibhaftig unter ihnen erschienen; in ihm erleben sie eine Gottanschauung, die die Schekhina im Tempel weit überragt; in ihm bietet sich ihnen die Gnade an, eine Gottesgegenwart zu verkosten, von der die Schekhina im Tempel nur ein dunkler Schatten ist.

Freilich wird sie nur für diejenigen zum Gnadenbesitz, die ein reines Herz haben, wird sie nur für diejenigen zu einem wirklichen Gottschauen, die ihm gegenüber jeden Vorbehalt aufgeben, jeden Vorbehalt des selbtherrlichen Verstandes, des selbtherrlichen Willens, des selbtherrlichen Lebens, und die mit einem ganz ichreinen Herzen zu ihm kommen und ihn anschauen. Diese werden ihn erkennen, ihnen tut sich das Geheimnis seines Lebens auf, vor ihren Augen löst sich der Schleier, der seine göttliche Größe und Tiefe verhüllt. Sie gehören zu den Begnadeten, an denen sich sein Wort erfüllt: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (Jo 14, 9 11)⁸, und das andere Wort: „Selig eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören. Denn wahrlich, ich sage euch: Viele Propheten und Gerechte sehnten sich zu sehen, was ihr seht, und sahen es nicht, und zu hören, was ihr hört, und hörten es nicht“ (Mt 13, 16 17). Wahrhaftig, hier ist diesen ichreinen Menschen eine Gottanschauung geschenkt, die sie selig macht. Sie nimmt ihre Sinne gefangen; sie durchleuchtet ihren Verstand und umfängt ihn mit dem Licht des ewigen Gottes; sie durchglüht ihren Willen und ihr Gemüt und gibt ihnen Kraft zu einem großen Leben und die Wonnen eines mystischen Verkostens, das sich mit ihm eins weiß. In diesem Gottanschauen werden Seelen geboren, die wie der heilige Paulus in die Tiefen der gottmenschlichen Person Jesu eindringen, die wie die sancta virgo in der Apostelschar, der heilige Johannes, die Seligkeit einer Erkenntnis und Liebe verkosten, die keines Menschen Zunge zu schildern vermag.

Freilich, auch diese Gottanschauung ist nur Anfang, nicht Ende, ist nur Vorspiel der Seligkeit, nicht die Seligkeit selbst. Wir schauen jetzt nur stückweise, nur durch den Spiegel (1 Kor 13, 12), durch den Spiegel der Menschlichkeit Jesu. Den ichreinen Herzen wird die Stunde schlagen, in der alle Schleier der vorläufigen Gottanschauung fallen, in der sich in Christus die Seelen für eine Schau

⁸ Vgl. Schanz, Matth. 167.

des Vaters öffnen, in der er sich ihnen unverhüllt, in sichtbarer Gemeinschaft zu eigen gibt. Diese Stunde ist die Stunde der Vollendung. In ihr ist der Menschenpilger zum Ziel seines Lebens gekommen. In ihr hat er seine Heimat gefunden. „Facies ad faciem“ — Gott schaut im Seligen das geschöpfliche Bild seiner unendlichen Schönheit, und der Mensch schaut in Gott das Ur- und Vorbild seiner endlichen Schönheit; Gott freut sich des Menschen, den er zur Herrlichkeit berufen, und der Mensch freut sich Gottes, den er schaut und in unendlicher Seligkeit verkostet; das ist die Seligkeit der Gottanschauung: „Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott anschauen.“

Die sechste Seligpreisung ist von einer gewaltigen Tiefe und beleuchtet wie im Blitzlicht die geistige Situation des Menschen und der Menschheit, besonders in unserer Gegenwart. Sie zeigt, daß der Mensch nur aus jener Einheit des Zielstrebens und aus jener Einfachheit des Herzens, die für Gott entfaltet ist, zur Einheit des Lebens wächst und zu der Tiefe und Wahrheit des Erkennens kommt, in der er sich selbst findet, weil er Gott gefunden hat, und zwar gefunden hat in jedem Winkel seines Lebens, mit jeder Falte seines Herzens. Diese Wahrheit läßt uns die Situation des modernen Menschen und der modernen Menschheit verstehen. Der moderne Mensch und die moderne Menschheit fallen in lauter Atome auseinander, weil ihr die in Gott gewonnene Einheit ihres Zielstrebens und die in Gott entfaltete Einfachheit ihres Herzens fehlt. Der auf sich selbst gestellte Mensch ist der durch die Spannungen seiner Interessen gesprengte Mensch. Die auf sich selbst gestellte Menschheit ist die durch die Zwiespältigkeit ihrer Interessen zerteilte Menschheit. Es ist eben so: Wir Menschen sind nicht imstande, uns selbst unbedingt zu binden, eine Bindung einzugehen, die einander entgegengesetzten Neigungen unseres Herzens, die einander entgegengesetzten Interessen innerhalb einer Gemeinschaft zu verbinden. Wir können eben durch unser rein menschliches Wollen nichts setzen, nichts schaffen oder hervorbringen, was absolute, unbedingte Geltung hat und darum das Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaft auf einen unbedingten, allen Zufälligkeiten und Einfällen des eigenen Ich oder der Ich in der Gemeinschaft enthobenen Boden stellt. Jeder Grundsatz, den wir nur für uns selbst und aus uns selbst gefaßt haben, hat nur relative Kraft über uns. Sobald die Feuerprobe der Versuchung kommt, sobald uns die Durchführung des Entschlusses (z. B. bei einer Krisis der ehelichen Treue) allzuviel Opfer kostet, sobald sie Opfer auferlegt, die unser Leben bedrohen, entsteht bei jedem nur aus uns selbst und

für uns selbst gefaßten Entschluß die reflektierende Frage: Sollte der Schwur einer begeisterten Stunde wirklich ewige Bedeutung haben? Habe ich damals nicht einen Plan gefaßt, ohne die Kosten zu überschlagen, die mit ihm verbunden sind, ohne zu überlegen, ob ich die Kraft habe, ihn auszuführen? Hätte ich mich nicht mit demselben Recht zum Gegenteil entschließen können? Sobald diese Reflexion einsetzt, sind wir schon gelähmt. Durch das Ich des Menschen wird alles relativiert. Wir sind eben nicht imstande, uns selbst und aus uns selbst eine Norm zu schaffen, die uns unbedingt bindet, die alle Kräfte unseres Lebens sammelt und für seine eigentliche Verwirklichung einsetzt.

Das gilt für den einzelnen Menschen, es gilt aber auch für das Leben eines Volkes und der ganzen Menschheit. Will ein Volk oder will die Menschheit aus sich selbst Gesetze schaffen, macht es oder sie sich selbst zur unbedingten Norm des Lebens, dann wird in demselben Augenblick die Unbedingtheit dieser Norm innerlich aufgehoben, sie wird relativiert. Die augenblickliche sog. geschichtliche Notwendigkeit wird zu der Instanz erhoben, die über das Leben des Volkes oder der Menschheit entscheidet. Die Ich-Interessen des Volkes oder der Menschheit zerschlagen die innere Einheit und Harmonie, und das Ende ist notwendig das Chaos. Nur der Mensch und die Menschheit, die auf der Unbedingtheit Gottes stehen und die die Schekhina Gottes in Christus erfahren, und darum alle ihre Interessen in den Dienst des höchsten Interesses stellen, nur dieser Mensch und diese Menschheit vermögen sich selbst in der Einheit und Harmonie ihres Lebens zu besitzen; nur dieser Mensch und diese Menschheit vermögen eine Gottesbegegnung zu erfahren, in der ihr Denken zum Licht, ihr Wollen zur Liebe und ihr Arbeiten und Leben zum Segen entzündet und geweiht wird. „Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott anschauen.“

Siebte Seligpreisung, 5, 9:

Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι (αὐτοὶ) υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται.

Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.

Der Zusammenschluß dieser Seligpreisung mit der vorhergehenden mag durch die von den Schriftgelehrten vorgetragene Auffassung von der Zusammengehörigkeit der Reinheit und Friedensgesinnung bewirkt sein. R. Chijja b. Abba (um 200) sagt nämlich im Anschluß an Richt 6, 24: „Es ist verboten, nach Frieden seinen Nächsten zu

fragen (d. h. ihn zu grüßen) an einem beschmutzten Ort.“¹ Es fragt sich nun: Wer ist unter dem εἰρηνοποιός zu verstehen?

Das Lob des Friedens und die Verheißung des Friedenslohnes findet sich in der rabbinischen Literatur sehr oft. So hat R. Jochanan b. Zakkai († um 80) gesagt: „Siehe, es heißt Dt 27, 6: ‚Aus unversehrten (שְׁלֵמוֹת) Steinen sollst du den Altar bauen‘, das sind Steine, die Frieden, שְׁלֵמִים, stiften. Siehe, da gilt der Schluß vom Leichterem auf das Schwerere: Wenn Gott in Bezug auf die Steine, die weder sehen noch hören noch reden, darum weil sie Frieden zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel stiften, gesagt hat: ‚Du sollst kein Eisen über sie schwingen‘, um wieviel mehr gilt das von dem, der Frieden zwischen zwei Männern oder zwischen einem Mann und seinem Weibe oder zwischen zwei Städten oder Nationen oder zwei Regierungen oder zwei Familien stiftet, daß keine Strafe über ihn kommen wird!“

Es ist, als ob die Rabbinen geradezu im Lob des Friedens wetteiferten. R. Eleazar (um 150) hat gesagt: „Groß ist der Friede; denn die Propheten haben in den Mund aller Menschen nur den Frieden gelegt (Friedensgruß?).“ R. Schimon b. Chalaphtha (um 190) sagte: „Groß ist der Friede; denn kein anderes Gefäß faßt den Segen (Gottes für Israel) als nur der Friede, s. Ps 29, 11: Jahwe wird Stärke seinem Volke verleihen; segnen wird Jahwe sein Volk mit dem Frieden.“ R. Eleazar Ha-qappar (um 180) hat gesagt: „Groß ist der Friede; denn Gott hat alle Segenssprüche mit dem Frieden geschlossen, s. Nm 6, 26: Jahwe erhebe sein Angesicht auf dich.“ R. Eleazar b. Ha-qappar (um 210) hat gesagt: „Groß ist der Friede; denn selbst die Götzendiener, solange Frieden unter ihnen ist, darf der Satan nicht anrühren, s. Os 4, 17: Mit Götzen verbunden ist Ephraim, laß es in Ruhe. Als sie sich aber in Parteien teilten, heißt es: Geteilt ist ihr Herz; nun sollen sie es büßen (Os 10, 2). Siehe, groß ist der Friede, und verhaßt ist die Zwietracht“ usw.²

Als der Meister der Friedfertigen wird von den Rabbinen R. Meir (um 150) gefeiert. Von ihm wird erzählt, daß einmal nach einem Sabbatvortrag in der Synagoge eine Frau zu spät nach Hause kam. Ihr darob erzürnter Mann ließ sie nun nicht eher ins Haus hinein, als bis sie zurückgegangen wäre und R. Meir ins Gesicht gespieen hätte. R. Meir, so heißt es, schaute solches im heiligen Geiste und

¹ Huber a. a. O. 44.

² Strack-Billerbeck I 215 ff. Sifre Num. 6, 26 § 42 zählt insgesamt 20 Sprüche: „Groß ist der Friede...“, auf.

stellte sich, als litte er an seinen Augen, und sprach: Jede Frau, die einen Spruch gegen Augenschmerzen zu flüstern weiß, komme und flüstere ihn. Und die Frau ging zu ihm hin, und auf die Aufforderung von R. Meir spie sie ihm siebenmal in die Augen, und dann sprach er zu ihr: Geh, sage deinem Mann: Einmal hattest es du mir befohlen, und siebenmal habe ich gespien. Der Friede war damit durch R. Meir wiederhergestellt.

In diesen und andern rabbinischen Texten wird εἰρηνοποιός, שלמנא im Sinne des Friedensstifters verstanden; von Raschi wird es durch איש שלום erklärt: Mann des Friedens, friedliebend, das identisch ist mit vollkommen.

So die Theorie des Rabbinismus. Anders freilich war die Praxis. Das Leben der Juden war zur Zeit Jesu von Parteihader durchwühlt. Mehrere Parteien standen sich einander gegenüber. Da waren zunächst die beiden Schulen Schammais und Hillels. Beide waren sich darin einig, daß das Gesetz buchstäblich erfüllt werden müsse. Aber Hillel entschied sich meistens für die mildere, Schammai für die strengere Auslegung. Die Unterschiede, die zwischen beiden Schulen herrschten, bezogen sich vielfach auf für uns nebensächliche Dinge, die jedoch von den Juden ernst genommen wurden; sie griffen aber auch zum Teil so tief ins Leben hinein, daß sich eine wirkliche Kluft zwischen beiden Lagern auftat. Während z. B. Schammai meinte, das Schändende, das dem Mann erlaubte, seiner Frau den Scheidebrief zu geben, müsse ein sittlich Schändendes, etwa der Ehebruch, sein, erlaubte Hillel die Scheidung schon dann, wenn die Frau das Essen hatte anbrennen lassen oder wenn sonst etwas Mißfälliges an ihr zu Tage trat; und R. Akiba, der auch zu den Hilleliten gehörte, erlaubte die Scheidung schon, wenn der Mann eine andere Frau fand, die ihm besser gefiel³. Wir kommen später noch ausführlich hierauf zu sprechen.

Sodann standen einander gegenüber die Pharisäer und Sadduzäer. Die Pharisäer sind die Integralen, die nur eine Aufgabe kennen: die, das Gesetz zu erfüllen. „Das ist das einzige Ziel ihrer Arbeit. Praktische Ziele verfolgen sie nicht, sie wollen nicht irgend welche wünschenswerte Zustände auf Erden herstellen und mit Rücksicht auf deren Realisierung das Handeln einrichten. Sie tun das Gebotene, mag dabei herauskommen, was da will. Sie sterben fürs Gesetz, aber sie beseitigen nicht durch eigenes Eingreifen eine Lage, in der es nur mit Gefahr des Lebens erfüllt werden kann. . . Die

³ Strack-Billerbeck a. a. O. 315.

Triebkraft, die hierbei wirkt, ist der theokratische Grundgedanke: der Herr ist König. Man tut, was er befohlen; was daraus wird, ist seine Sache.“ Alles ist somit für die „göttliche Aktion, es gibt nur ein Gebiet für das menschliche Handeln, nämlich τὸ πράττειν τὰ δίκαια. Die beiden Sätze — die göttliche Aktion und das πράττειν τὰ δίκαια — stehen nicht äußerlich nebeneinander, sondern das Motiv dafür, daß die Pharisäer τὰ δίκαια tun und darauf alle ihre Kraft anwenden, ist es, daß sie Θεῷ προσάπτουσι πάντα und sich also um nichts weiter zu kümmern brauchen.“ Auf diese Weise glaubten sie am besten zu fahren und der Überzeugung leben zu dürfen, daß der Gerechtigkeit, d. h. ihnen, zum Siege verholfen werde. Der Hintergrund all ihres nicht für die Gegenwart berechneten Strebens war die messianische Hoffnung⁴. Von ihnen unterschieden sich sehr scharf die Sadduzäer. Das sind die Aristokraten, die Reichen und Hochgestellten. Sie standen vor allem in den Reihen der Priesterschaft. Wenn auch die Zugehörigkeit zum Priestertum nicht als ihr Vorrecht galt — auch Pharisäer waren Priester —, so kennzeichneten sie sich doch als die vornehmen Priester, die durch Besitz und Ämter auch im bürgerlichen Leben eine einflußreiche Stellung einnahmen. Der aristokratische Charakter ist also das erste Merkmal der Sadduzäer. Dazu kommt ein anderes. Sie anerkannten nur die schriftliche Tora als verbindlich, die gesamte im Lauf der Jahrhunderte durch die Schriftgelehrten ausgebildete traditionelle Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes lehnten sie ab. Es ist also ein aufklärerischer Standpunkt, den sie vertreten. Und dieser erlaubt es ihnen, die Leitung der politischen Angelegenheiten in die Hand zu nehmen. Sie stellen die Hohenpriester, sie sitzen im Synedrium und unterhalten gute Beziehungen zur römischen Fremdherrschaft, um sich ihre Stellung zu sichern⁵. Sie sind zu aufgeklärt, zu bildungsstolz, um den Gesetzeseifer der Pharisäer zu teilen; sie sind zu nüchtern und realistisch, um dem politisch gefährlichen Traum von einer baldigen Überwindung der römischen Fremdherrschaft durch einen jüdischen Messias anzuhängen; sie sind zu herrschsüchtig, zu sehr besorgt um ihre Macht, um sich gegen den Einfluß zu wehren, den die Römer auf die Geschehnisse des Judentums auszuüben begonnen hatten. Von den Pharisäern sind sie also durch eine tiefe Kluft getrennt.

Endlich standen einander gegenüber die Pharisäer und das Volk,

⁴ Wellhausen, Die Pharisäer und Sadducäer² (Hannover 1924) 21 f.

⁵ Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (Leipzig 1907) 475 ff. Vgl. auch Förster a. a. O. 54 f.

die sogenannten Stillen im Lande, die von den Pharisäern als das „verfluchte Volk“ angesehen werden, das Amhaarez, das das Gesetz nicht kennt, in Wirklichkeit aber im Geiste der echten prophetischen Frömmigkeit auf den Trost Israels wartete. Gewiß, die Pharisäer und Schriftgelehrten fühlten sich als die rechtmäßigen Nachfolger der Propheten, aber das Maß für Großes und Kleines, für Wichtiges und Unwichtiges im Gesetz hatten sie, wenigstens in ihrem tatsächlichen Verhalten, verloren und waren, da sie sich selbst nach diesem Maß bewerteten, zu einer Selbstbespiegelung gekommen, die gegenüber dem Amhaarez, dem das Gesetz und ihre Gesetzestüftelei nicht kennenden Volk, in wirkliche Verachtung umschlug⁶. Streitsucht war die sich daraus ergebende notwendige Folge, und wie sehr das Volk unter ihr zu leiden hatte, davon ist das Evangelium fast auf jeder Seite Zeuge. Das Zöllnergastmahl, die Fastenfrage, die Sabbatstreitfälle, die Szene bei der Heilung des Gichtbrüchigen, die Geschichte vom Blindgeborenen am Teiche Siloe usw. sind alles Episoden in der langen Streitgeschichte, die die Pharisäer und Schriftgelehrten im jüdischen Volke inszeniert haben. Sie sind die ewigen Unruhe- und Unfriedentifter, und sie haben ihren Namen davon, daß sie einen Riß ins Volk hineintragen, sich absondern (*perischim*) und die andern verachten und befehlen⁷.

Lehre und Praxis klafften also im Schriftgelehrten- und Pharisäertum auseinander. Es ist so, wie Jesus sagt: „Sie handeln anders, als sie lehren“ (Mt 23, 3). Das ist die Lage, der Jesus sich in der Bergpredigt gegenüber sieht, ein Beweis dafür, daß *ειρηνοποιός* im Sinne des Friedentifters, nicht des geduldig Nachgiebigen gemeint ist.

Von den Friedentiftern sagt er nun, daß sie Kinder Gottes genannt werden. Es fragt sich, was mit „Kinder Gottes“ gemeint ist. Im AT begegnen wir wiederholt dem Ausdruck als einer Bezeichnung der gerechten Israeliten. Weish 2, 13 heißt es: „(Der Gerechte) rühmt sich, Gotteserkenntnis zu haben, und nennt sich Kind des Herrn (*παῖδα κυρίου*)“; 2, 18 heißt es: „Ist der Gerechte ein Sohn Gottes (*υἶος θεοῦ*), so wird der sich seiner annehmen und ihn erretten aus seiner Widersacher Hand“; 9, 4: „Verleihe mir (Salomon) Weisheit, deines Thrones Beisitzerin, und schließe mich nicht aus von deinen Kindern (*ἐκ παίδων σου*)“; 9, 7: „Du hast mich

⁶ Holtzmann, Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu (Gießen 1901) 18 f.; Bousset, Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum (Berlin 1903) 4 ff.

⁷ So die wahrscheinlichere Deutung; vgl. Förster a. a. O. 50.

(Salomon) auserwählt zum König deines Volkes und zum Richter deiner Söhne und Töchter (υἰῶν σου καὶ θυγατέρων)“; 12, 19 ff: „Du hast frohe Hoffnung gewährt deinen Kindern (τοὺς υἰοὺς σου, den Israeliten), weil du Buße gewährtest bei Sünden. Denn wenn du Feinde deiner Kinder (παίδων σου) mit solcher Nachricht bestraftest, mit welcher Achtsamkeit hast du da deine Söhne (τοὺς υἰοὺς σου) gerichtet!“ 2 Makk 7, 34 ist von den οὐράνιοι παῖδες, von Kindern des Himmels, d. h. von Kindern Gottes die Rede. Im Buch der Jubiläen wird gesagt (1, 24 f.): „Ihre (der Israeliten) Seele wird mir (Gott) folgen und meinem ganzen Gebote (nämlich in der Endzeit), und sie werden nach meinem Gebote tun, und ich werde ihnen Vater und sie werden mir Kinder sein. Und sie alle sollen Kinder des lebendigen Gottes heißen, und alle Engel und alle Geister werden wissen und werden sie kennen, daß sie meine Kinder sind und ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit, und daß ich sie liebe.“ Die Israeliten sind also Kinder Gottes auf Grund ihrer Auserwählung und ihrer Gebotserfüllung.

Derselbe Gedanke kehrt bei den Rabbinen wieder, aber er wird doch hier auch wieder stark veräußerlicht. R. Jehuda b. Schalom (um 370) hat gesagt: „Moses wünschte, daß die Mischna (traditionelle Lehre) schriftlich gegeben würde; Gott aber sah, daß die Völker dereinst die Tora übersetzen und griechisch lesen würden, und sagen, daß jene (die Israeliten) nicht (das wahre) Israel seien. Gott sprach zu ihm: Siehe, die Völker werden einst sagen: Wir sind (das wahre) Israel, wir sind die Kinder Gottes. Und die Israeliten werden sagen: Wir sind die Kinder Gottes! und noch halten sich die Waagschalen das Gleichgewicht. Dann wird Gott zu den Völkern sagen: Wie sagt ihr denn, daß ihr meine Kinder seid? Ich weiß nur, daß der, der mein Geheimnis in seinem Besitz hat, mein Sohn ist! Sie antworten ihm: Was ist denn dein Geheimnis? Er spricht zu ihnen: Das ist die Mischna (die traditionelle Gesetzesauslegung, die sog. mündliche Tora).“ Derselbe R. Jehuda sagt freilich auch: „Beschäftigt euch mit der Tora und den Gebotserfüllungen, so werden alle sehen, daß ihr meine Kinder seid.“⁸

Die Gotteskindschaft ist also nach den Rabbinen vor allem an den Besitz der Tora, besonders der mündlichen Tora, und an das Bemühen um ihre Erfüllung geknüpft; nie wird sie, soweit es nachweisbar ist, mit der Friedfertigkeit oder der Friedensstiftung verbunden⁹.

⁸ Strack-Billerbeck a. a. O. 219 f.

⁹ Ebd. 220.

Bedeutsam ist freilich, daß die Rabbinen dem Messias den Namen „Friede“ geben. R. Jehoschua (um 130) hat gesagt: „Groß ist der Friede; denn der Name des Heiligen — gepriesen sei Er — wird Friede genannt; denn es ist gesagt (Richt 6, 24): ‚Und er (Gideon) nannte ihn (d. h. den Altar): Jahwe (ist) Friede.‘“ R. Jose der Galiläer (um 130) sagt: „Auch der Name des Messias wird Friede genannt; denn es ist gesagt (Is 9, 5): ‚Ewig-Vater, Friedensfürst‘. Der Messias ist also Friede, und er bringt auch Frieden.“ R. Jose der Galiläer sagt: „Groß ist der Friede; denn in der Stunde, wo der König Messias offenbar wird für Israel, beginnt er nicht außer im Frieden; denn es ist gesagt (Is 52, 7): ‚Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Frieden verkündet!‘“ R. Jehoschua hat gesagt: „Groß ist der Friede; denn der Heilige — gepriesen sei Er — wird die Gerechten stützen in Frieden; denn es ist gesagt (Is 26, 3): ‚Gestützter Trieb, du wirst bewahren Frieden.‘“¹⁰

Der Messias wurde also von den Juden als der Friede und als der Friedensbringer und der Friedensverkünder erwartet. Kein Wunder also, daß Jesus in seiner großen Programmrede auf dem Berge die Seligpreisung in die Massen hineinruft: „Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.“ Die Situation, in der er sie spricht, ist sowohl durch die Lehre wie auch und noch mehr durch die Praxis Israels, vor allem der Schriftgelehrten und Pharisäer, bestimmt. Ihr gegenüber stellt er den Jüngern und den Massen des Volkes ein Lebensideal vor, das zur Lebenspraxis namentlich seiner Führer im schroffen Gegensatz steht, zeichnet er ihnen das Bild einer Menschengemeinschaft, in der nicht das Recht auf Geltung, nicht der Trumpf der Macht und des Rechthabens herrscht, sondern die Liebe, welche die Opfer bringt, die den Frieden sichern. Und vor allem beruft er die Seinen dazu, daß sie dort, wo der Friede gestört ist, Frieden schaffen, daß sie als die Friedensstifter zwischen die streitenden Parteien treten und die Herzen zur Gemeinschaft der Liebe zusammenbringen.

Jesus deutet damit eine Hierarchie der Werte an, in der nicht die Macht, nicht das eigene wahre oder vermeintliche Recht, auch nicht die noch so gut gemeinte, aber verletzende Polemik den Primat hat, sondern die Liebe, die Friedfertigkeit und die Friedensvermittlung. Jesus weiß eben, daß der Mensch, wenn er in Zorn und Heftigkeit sich für das Recht und die Wahrheit einsetzt, sich selbst leicht an die Stelle des Rechts und der Wahrheit setzt und darum durch sein

¹⁰ Fiebig a. a. O. 14; Huber a. a. O. 45f.

Ich die Kluft vertieft, statt sie zu überbrücken; Jesus weiß, daß das Reich Gottes nur dann sich in den Menschen verwirklichen kann, wenn sie zur Gemeinschaft zusammenwachsen, wenn es, das durch die Liebe Gottes begründet, durch den Frieden Gottes mit den Menschen herbeigeführt ist, nun auch die Menschen in der Liebe und im Frieden verbindet.

Freilich, diese Friedens- und Liebesgemeinschaft fordert Opfer. Aber ist nicht Jesus, der Friede Gottes, selbst in der Gestalt des Opfernden auf Erden erschienen, indem er unsere kleine, armselige Menschennatur annahm? Ist er nicht den Weg der größten Selbstlosigkeit gegangen, um die Menschen auf den Weg des Friedens zu führen? Gewiß, er hat gesprochen: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10, 34); aber er will, daß wir vor allem das Schwert gegen uns selbst richten, gegen die eigene Selbstsucht, damit wir frei werden für den Ruf Gottes, gleichgültig, wohin er uns führen will; er will, daß das Schwert, das wir gegen uns selbst richten, gegen unser Ich, unsern Frieden mit Gott herbeiführt und dem Gottesfrieden dient, der unter den Menschen herrschen und sie zur Friedensgemeinschaft verbinden soll. „Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.“ Warum sind sie also selig?

Gott ist der Gott des Friedens; als seinen Frieden hat er den Messias in die Welt gesandt. Da sitzt er oben auf der Höhe des Berges, den Menschen zum Zeugnis, daß Gott sich mit einer Menschennatur verbunden hat, um zwischen Gott und den Menschen Frieden zu stiften, um die Menschen zur Einheit mit Gott zu führen, in der sie den Frieden ihrer Seele verkosten und auch den Frieden untereinander. Da sitzt der oben auf der Höhe des Berges, der das Reich Gottes predigend durch die Lande gezogen ist und die bösen Geister gebannt hat, die die Saat des Hasses und der Zwietracht unter die Menschen gesät haben. Seine Menschwerdung, sein Lehren und Wirken ist der Friedensschluß, den Gott mit der Menschheit geschlossen hat, ist der Liebeskuß, den Gott auf Menschenstirnen gedrückt hat. Es hat sich in Wahrheit erfüllt das Psalmwort: „Iustitia et pax osculatae sunt“ (84, 11). Gott ist also der Gott des Friedens.

Und Gott ist ein Gott des Friedens, weil er seinen Sohn nicht zu dem einzelnen, isolierten Menschen gesandt hat, sondern zur ganzen Menschheit, um in ihr das Reich Gottes zu verwirklichen, um aus ihr eine Gemeinschaft zu schaffen, die wirklich Reich Gottes ist, die die Menschen in eine solche Beziehung zueinander setzt, daß sie das Reich Gottes bilden. Es ist darum Jesu Sendung, die Menschen

zu einer Brüdergemeinschaft zu erlösen, sie zu einer Einheit zu verbinden, in der sie durch die Überwindung ihrer Selbstsucht Bande der Liebe und des Friedens knüpfen. Gott ist also der Gott des Friedens, Jesus ist sein Friedensbote. Friede mit Gott und Friede der Menschen untereinander, das ist der Sinn seiner Sendung.

In der Friedensgemeinschaft sind somit die Menschen Gottes Werk, Gottes Friedenswerk. In der Friedensgemeinschaft geht die Sendung Jesu an ihnen in Erfüllung. Die Menschen des Friedens, der Friedfertigkeit und der Friedensvermittlung sind darum Kinder des Gottes des Friedens; sie setzen das Friedenswerk fort, das der Gott des Friedens in seinem Friedenswerk durch seinen Sohn auf Erden begründet hat. Kinder des Friedens sind also Kinder des Gottes des Friedens. „Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.“

Achte Seligpreisung, 5, 10—12:

10 Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. 11 Μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ. 12 Χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.

10 *Selig sind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen; denn ihrer ist das Himmelreich.* 11 *Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und alles Böse fälschlich wider euch sagen.* 12 *Freuet euch und frohlockt; denn groß ist euer Lohn im Himmel. So haben sie ja auch die Propheten verfolgt, die vor euch lebten.*

Diese achte Seligpreisung schließt sich sachlich an die vorhergehende an. Nachdem Jesus von den Friedfertigen gesprochen hat, legt sich der Gedanke an die Menschen nahe, die keinen Frieden wollen, an die Verfolger; allerdings nicht an Verfolger innerhalb der eben seliggepriesenen Kinder Gottes, sondern an die Verfolger, die gerade die Kinder Gottes bedrohen. Es fragt sich zunächst: Ist es ein Novum, was Jesus hier in der achten Seligpreisung ausspricht?

Die Synagoge hat sich offiziell mit der Frage des Martyriums für den Juden beschäftigt. Das geschah, als die hadrianischen Verfolgungsedikte herauskamen, die die Beschäftigung mit der Tora und die Ausübung der religionsgesetzlichen Bestimmungen verboten. Damals trat eine Versammlung von Gesetzesgelehrten in Lydda zusammen, die die Frage erörterten, ob sie dem Juden das Martyrium zumuten sollten oder ob Nachsicht und Straflosigkeit denen zuzu-

billigen sei, die sich aus Leidensschemen jenen Edikten fügen würden. Zu welchem Resultat kam man? R. Jochanan († 279) hat im Namen des R. Schimon b. Jehocadaq (um 225) gesagt: Man stimmte ab und beschloß im Söller des Nithza zu Lydda: „Von allen Übertretungen in der Tora gilt, daß, wenn man zu einem Menschen sagt: Übertritt, damit du nicht getötet werdest, er sie übertreten darf, um nicht getötet zu werden, ausgenommen Götzendienst, Blutschande und Mord.“ R. Jischmael († um 135) wollte noch weitere Rücksicht auf die Schwachen genommen wissen. Er sagte: „Woher läßt sich beweisen, daß, wenn man zu einem Menschen sagt: Diene dem Götzen, damit du nicht getötet werdest, er die Übertretung begehen darf, um nicht getötet zu werden? Die Schrift sagt lehrend Lv 18, 5: ‚daß er durch sie (die Gebote und ihre Erfüllung) lebe‘, aber nicht: ‚daß er durch sie sterbe‘. Darf er aber die Übertretung auch öffentlich begehen? Die Schrift sagt lehrend Lv 22, 32: ‚Entweihet nicht meinen heiligen Namen, damit er geheiligt werde‘“ (und öffentlich begangener Götzendienst würde eine Entheiligung des göttlichen Namens bedeuten). Während also die Mehrzahl der Gelehrten allen Übertretungen gegenüber mit Ausnahme des Götzendienstes, der Blutschande und des Mordes Nachsicht walten ließen, ist R. Jischmael bereit, auch erzwungenen Götzendienst, falls er nur nicht öffentlich ausgeübt wird, straffrei zu lassen. Es blieb daher Gesetz, daß alle Übertretungen, zu denen der Israelit in der Verfolgungszeit gezwungen wurde, Nachsicht fanden. Nur in den drei genannten Fällen wurde er verpflichtet, das Martyrium auf sich zu nehmen.

Noch eine andere Frage wurde in diesem Zusammenhang für die Gesetzesgelehrten aktuell: ob das Studium der Tora beibehalten werden müsse, auch wenn es unter Todesstrafe verboten würde. R. Tarphon, der die Ausübung des Gesetzes für wichtiger hielt als das Studium des Gesetzes, sprach von der Pflicht des Tora-Studiums frei, wenn es die Todesstrafe nach sich zog, R. Akiba aber nicht, weil er das Studium der Tora für wichtiger hielt als seine Ausübung, denn das Studium führe zur Ausübung. Ihm schlossen sich die andern Gelehrten an. Damit war für die Gelehrten das Gesetz gegeben, daß sie in keinem Falle ihre Lehrtätigkeit einzustellen hatten, sondern um ihretwillen auch das Martyrium auf sich nehmen mußten. Tatsache ist, daß in der hadrianischen Verfolgung mehrere angesehene Rabbinen die Ausübung ihrer Lehrtätigkeit mit dem Tode bezahlt haben, unter ihnen auch R. Akiba¹.

¹ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 221 f.

Später sind die Anschauungen über die Pflicht des Martyriums bei den Juden strenger geworden. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts wurde die Übernahme des Martyriums auch wegen des geringsten Gebotes gefordert, wenn seine Übertretung in der Öffentlichkeit geschehen mußte; nach Rab († 247) und Raba b. Jiçhaq schon dann, wenn vom Juden gefordert wurde, am Schuhriemen eine Veränderung vorzunehmen, indem man ihn abweichend von der jüdischen Sitte nach Art der Nichtjuden knotete. Als Öffentlichkeit galt nach R. Jochanan und R. Jaaqob (um 280) die Anwesenheit von zwölf Israeliten.

Verfolgung leiden um der Tora willen galt also bei den Juden nicht als ein unbedingt Neues, wenn auch die Annahme der Verfolgung, ja selbst das Martyrium im allgemeinen nur dann gefordert wurde, wenn eine Übertretung bezüglich der drei Hauptsünden, und zwar in der Öffentlichkeit, verlangt wurde.

Wie über die Pflicht des Martyriums, so sprechen sich die Rabbinen auch über den Wert und den Lohn des Martyriums aus. Als man R. Akiba zur Hinrichtung führte (in Cäsarea), war gerade die Zeit der Schema-Rezitation. Man kämmte ihm das Fleisch mit eisernen Kämmen ab, und er nahm das Joch der Herrschaft Gottes auf sich (d. h. er sprach das Schema Dt 6, 4). Da sagten seine Schüler zu ihm: „Unser Lehrer, bis hierhin“ (d. h. sprich nicht weiter, laß es genug sein). Er antwortete: „Mein Leben lang habe ich mich betrübt wegen dieses Verses ‚von deiner ganzen Seele‘, (d. h.) auch wenn er deine Seele nimmt. Ich sprach: Wann wird mir Gelegenheit werden, daß ich es erfülle? Und jetzt sollte ich es nicht erfüllen? Er zog das Wort echad (‚Einer‘) lang hin (nach der Vorschrift der Halacha), bis seine Seele mit diesem Wort dahinging. Da ging eine Himmelsstimme aus: Heil dir, R. Akiba, daß deine Seele mit diesem Wort ‚Einer‘ dahingegangen ist! Die Dienstengel sprachen vor Gott: ‚Das ist die Tora, und das ihr Lohn! Zu den von deiner Hand Getöteten, zu den (infolge von Entbehrungen) an Hautausschlag Verstorbenen sollte er gehören?‘ (Ps 17, 14; nach Midr.) Gott antwortete: ‚Sie haben teil am Leben‘ (Ps 17, 14). Da ging eine Himmelsstimme aus: Heil dir, R. Akiba! Denn du bist bestimmt für das Leben der zukünftigen Welt!“²

Es ist eben die Überzeugung des Rabbinismus, daß Gott zu den Verfolgten hält. R. Huna (um 350) hat im Namen des Rab Joseph (um 333) gesagt: „Immer sucht Gott den Verfolgten. Du findest, wenn ein Gerechter einen Gerechten verfolgt, so sucht Gott den Ver-

² Ebd. 224.

folgten; wenn ein Gottloser einen Gottlosen verfolgt, so sucht Gott den Verfolgten; selbst wenn ein Gerechter einen Gottlosen verfolgt, sucht Gott den Verfolgten. Überall sucht Gott den Verfolgten.“ R. Jehuda b. Simon (um 320) hat im Namen des R. Jose b. Nehorai (um 250) gesagt: „Immer fordert Gott das Blut der Verfolgten von den Verfolgern. Daß es sich also verhält, kannst du an Folgendem erkennen: Abel wurde von Kain verfolgt, und Gott erwählte Abel, s. Gn 4, 4. Noah wurde von seiner Generation verfolgt, und Gott erwählte Noah, s. Gn 7, 1. Abraham wurde von Nimrod verfolgt, und Gott erwählte Abraham. s. Neh 9, 7. Isaak wurde von den Philistern verfolgt, und Gott erwählte Isaak, s. Gn 26, 28. Jakob wurde von Esau verfolgt, und Gott erwählte Jakob, s. Ps 135, 4. Joseph wurde von seinen Brüdern verfolgt, und Gott erwählte Joseph, s. Ps 81, 6. Mose wurde vom Pharao verfolgt, und Gott erwählte Mose, s. Ps 106, 23. David wurde von Saul verfolgt, und Gott erwählte David, s. Ps 78, 70. Saul wurde von den Philistern verfolgt, und Gott erwählte Saul, s. 1 Sm 10, 24. Israel wurde von den Völkern verfolgt, und Gott hat Israel erwählt, s. Dt 14, 2.“

Gott hält also zu den Verfolgten, vor allem den um seinetwillen Verfolgten. Die Rabbinen zitieren gern Ps 9, 13: „Er (Gott) vergißt nicht das Geschrei der Elenden.“ Was heißt das? „Er vergißt nicht das Blut Israels von der Hand der Völker der Welt; und nicht bloß das Blut der Gerechten, sondern auch eines jeden, der in den Tagen der (hadrianischen) Religionsverfolgung getötet wurde... R. Abbahu (um 300) hat im Namen des R. Eleazar (um 270) gesagt: Jeden einzelnen Gerechten, den die Völker der Welt töten, schreibt Gott auf seinen Purpurmantel (Herrschermantel), vgl. Ps 110, 6: ‚Er wird Gericht halten unter den Völkern, voll von Leichen‘ (bedeckt mit den Namen der Martyrer). Dann wird Gott zu den Völkern der Welt sagen: Warum habt ihr meine Gerechten getötet, wie den R. Chanina b. Teradjon (getötet um 135) und alle, die um der Heiligung meines Namens willen getötet worden sind? Und sie werden leugnen und sagen: ‚Wir haben sie nicht getötet.‘ Sofort bringt Gott seinen Purpurmantel und richtet sie und spricht ihnen das Urteil. So deute: ‚Und er vergißt nicht das Geschrei der Elenden.‘“³

Die Rabbinen wissen also das Martyrium zu schätzen und wissen auch um seinen Lohn bei Gott. Auch die Jünger und die Massen, die vor Jesus lagern, wissen aus der Geschichte ihres Volkes, daß die Verfolgung und unter Umständen gar das Martyrium zu den Lebens-

³ Ebd. 220 f. u. 226.

schicksalen dessen gehört, der sich rückhaltlos auf die Seite Gottes gestellt hat. Es sind darum nicht unbekannt Klänge, die in den Worten Jesu an ihr Ohr schlagen, aber doch Klänge, die aus einer ganz neuen Lage kommen. Die Massen und die Jünger, die Jesus zuhören, haben nämlich bereits erfahren, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesus und sein Wirken aufnehmen. Nach der Lukasparallele 6, 20 ff. haben sie bereits die Sabbatstreitfälle, die Streitfälle von dem Zöllnergastmahl, von der Fastenfrage und der Heilung des Gichtbrüchigen in Kapharnaum erlebt oder sicher davon gehört. Sie wissen somit, daß sie den stärksten Widerstand der Schriftgelehrten und Pharisäer zu erwarten haben, wenn sie Jesus folgen und mit ihm von der geltenden Lehre und Praxis der Juden abweichen. Darum spricht Jesus zu ihnen: „Selig sind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen; denn ihrer ist das Himmelreich.“

Es ist also eine düstere Perspektive, die Jesus mit dieser Seligpreisung den Massen und seinen Jüngern eröffnet. Er läßt sie in ein Leben schauen, das ihnen wahrlich nicht die Behaglichkeit eines sorgenfreien und leidlosen Daseins verspricht. Sie werden durch Kampf, Leid und Not, vielleicht gar in den Tod gehen müssen, wenn sie an seiner Seite durchs Leben wandern wollen. Gewiß, es ist ihnen nichts Neues, daß Gott unter Umständen von ihnen den Einsatz ihres Lebens fordern kann; der Gedanke ist ihnen vertraut, daß die Treue gegen Gott und sein Gesetz unter Umständen das Leben kosten kann; aber hier setzen sie es aufs Spiel für den, der dort oben vor ihnen sitzt, um der Gerechtigkeit willen, die er predigt, um des Reiches Gottes willen, das in ihm erschienen, ja um seinetwillen: $\epsilon\upsilon\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \epsilon\mu\omicron\upsilon$ (V. 11).

Freilich, wenn sie ihr Leben um der Gerechtigkeit willen, um Jesu willen aufs Spiel setzen, wenn sie um seinetwillen ihre Ehre preisgeben, also fälschlich geschmäht und ungerechterweise verfolgt werden, wenn der Grund der Verfolgung und Schmähung ihre Verbundenheit mit Jesus, wenn er das Leben ist, das sie durch ihn und mit ihm empfangen haben, dann wiederholt sich an ihnen das Schicksal, das der Meister selbst erfahren hat. Wie er gehen sie dann durch die Welt und werden von der Welt als das mahnende und warnende Gewissen empfunden, das richtend vor dem Menschen steht und ihn in seinem sündhaften Leben und Treiben stört. Wie er werden sie zu einer beständigen Anklage der Menschen, die sich nicht unter Gottes Willen beugen und die ihren Willen für Gottes Willen ausgeben. Haben diese ihr eigenes Gewissen bereits durch den Lärm ihrer Leidenschaften, durch die stürmischen Forderungen

ihres Ich überschrien und zu ertönen versucht, so werden sie auch jetzt versuchen, das Gewissen, das ihnen in den Jüngern Jesu entgegentritt, durch Verfolgung, Schmähung und Verleumdung zu töten. Es muß sich eben am Jünger Jesu das Schicksal wiederholen, das Jesus selbst zuteil ward. Denn „der Jünger ist nicht über dem Meister und der Knecht nicht über seinem Herrn. Der Jünger muß zufrieden sein, wenn es ihm geht wie seinem Meister, und der Knecht, wenn es ihm geht wie seinem Herrn. Hat man den Hausherrn Beelzebub genannt, um wieviel mehr die Hausgenossen!“ (Mt 10, 24 25.)

Der Jünger Jesu ist also wie Jesus selbst ein „*signum cui contradicetur*“ (Lk 2, 34). Freilich, wenn er um der Gerechtigkeit und Jesu willen dieses „*signum cui contradicetur*“ wird, dann: „Selig... denn ihrer ist das Himmelreich“. Gewiß, er wird damit nicht erst in das Himmelreich eingehen; er gehört ihm bereits an und wird nun an ihm einen Anteil gewinnen, der ihn wirklich selig macht.

„Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und alles Böse fälschlich wider euch sagen. Freuet euch und frohlockt; denn groß ist euer Lohn im Himmel. So haben sie ja auch die Propheten verfolgt, die vor euch lebten.“

Mit diesen beiden Versen wendet sich Jesus unmittelbar an seine Jünger. Der Wechsel des Subjekts, der in den folgenden an die Jünger gerichteten Mahnungen V. 13—16 fortgesetzt wird, macht es sicher, daß hier in einer besonderen Weise die Jünger angeredet werden. Der Hinweis auf die Propheten V. 12 bestätigt diese Annahme; noch deutlicher freilich die Parallele Lk 6, 23: „denn ebenso haben ihre Väter den Propheten getan“ (vgl. auch Lk 6, 26)⁴. Jesus spricht also hier seine Jünger an und denkt an die Schmähungen, Verfolgungen und Verleumdungen, die sie vonseiten Israels erfahren werden. Gewiß will Jesus damit nicht den Gedanken ausschließen, daß die hier dem Jüngerleben von ihm gegebene Perspektive die weite Welt umfassen wird, in die sie eben als Jünger eintreten; aber er läßt sie die Welt hier doch zunächst in der Umgrenzung schauen, die ihr durch ihre Mission innerhalb Israels gegeben ist. Hier werden sie um Jesu willen geschmäht, verfolgt und verleumdet werden; es wird ihnen hier dasselbe angetan werden, was früher den Propheten angetan worden. Aber gerade deswegen: „Selig seid ihr... Freuet euch und frohlockt; denn groß ist euer Lohn im Himmel.“

Zweifach ist also das „selig“, das Jesus denen verheißt, die um der Gerechtigkeit und um Jesu willen Verfolgung und Schmähung

⁴ Vgl. auch Lanwer a. a. O. 100.

erdulden: ihrer ist das Himmelreich; ihr Lohn ist groß im Himmel. Die Verfolgungen und Verdächtigungen, die der Jünger Jesu erfährt, sind das Zeichen dafür, daß er zum beunruhigenden, mahnenden und warnenden Gewissen der Welt geworden ist; sie sind ein Zeichen dafür, daß Jesu Gerechtigkeit und Leben aus ihm hervorleuchtet und der Welt der Sünde, des Lasters und des Unglaubens widerspricht. Von der Sünde, vom Laster und vom Unglauben her kommt ihm also die Bestätigung, daß er nicht zu ihnen gehört, daß in ihm Gottes Gerechtigkeit, Gottes Reich, das Leben Jesu lebt, weil die Sünde, das Laster und der Unglaube mit instinktiver Sicherheit den Widerspruch und den Gegensatz fühlen, in dem der Jünger Jesu zu ihnen steht. Von der Welt her empfängt der Jünger Jesu das Zeugnis, daß er alle Weltlichkeit, weltliche Gesinnung und weltliches Leben überwunden hat und daß er der Welt Jesu, der Welt des Himmelreiches angehört. Darum soll er sich freuen, darum ist er selig, weil ihm durch die Verfolgung und Schmähung, die er erfährt, bezeugt wird, daß er im Gegensatz zur Welt steht, weil er zum Zeichen dafür geworden ist, daß die Welt Jesu, das Reich Gottes in ihm und mit ihm durch die Welt geht.

Das zweite „selig“, das demjenigen gilt, der um Jesu willen Verfolgung und Schmähung erleidet, spricht Jesus dadurch aus, daß er ihn, d. h. hier den erwählten Jünger, mit den Propheten, die vor ihm gelebt haben, auf gleiche Stufe stellt, ihm Prophetenberuf, aber auch Prophetenschicksal zuspricht. Es war eben Prophetenschicksal, daß die Gesandten Gottes als ein unerträglicher Widerspruch gegen das lasterhafte, glaubenslose Leben der Menschen empfunden und darum beiseite geschafft wurden, und es ist darum Prophetenschicksal, daß auch der Jünger Jesu Verfolgung und Schmähung erdulden muß. Das Reich Gottes braucht eben auch das Zeugnis des Blutes; es braucht es deswegen, weil es sich in einer Welt der Sünde und der Bosheit durchsetzen muß. Das Martyrium ist darum das Zeugnis dafür, daß die Welt Gottes da ist und im Kampf mit der Sünde, mit dem Unglauben und der Hölle steht. Der heilige Bonaventura bezeichnet als die höchste Stufe des Friedens den „sopor pacis in obumbratione Christi, ubi status est et requies, dum homo sentit se protegi sub umbra alarum divinarum, ut non uratur ardore concupiscentiae nec timore poenae; ad quod“, sagt er, „non potest pervenire nisi per appetitionem martyrii“ (De triplici via 3, 2).

Irgendwie muß also der Jünger Jesu an diesem Martyrium teilnehmen. Irgendwie muß er sein Blut und Leben für das Reich Gottes einsetzen. Irgendwie wird seine Opferkraft aufgerufen, um das Reich

Gottes zum Siege zu führen. Opfer am guten Namen, Opfer an der Gesundheit, Opfer im Verzicht auf alle Weltlichkeit des Lebens, Opfer zum Tode, vielleicht gar zum blutigen Tode schließen den Zusammenhang seines Lebens mit dem Leben der Propheten und mit dem Leben Jesu selbst. Und dieser Zusammenhang ist ihm das Zeugnis, und zwar das letzte und entscheidendste Zeugnis dafür, daß er Jesus gehört, daß seine Existenz im Reiche Gottes wurzelt, für Zeit und Ewigkeit, und daß er die Mission der Propheten und die Mission Jesu fortsetzt und im Auftrage Gottes steht und wirkt. Dieses Zeugnis ist die tiefste Seligkeit des Jüngers Jesu.

Damit hat der Bergprediger die letzte Bedingung bezeichnet, unter der sich das Reich Gottes im Menschen begründet und entfaltet und vollendet. Diese letzte Bedingung setzt voraus, daß die Menschen sich nicht restlos zur Liebes- und Friedensgemeinschaft des Reiches Gottes sammeln werden; sie setzt voraus, daß neben dem Reiche Gottes ein Reich der Sünde, des Unglaubens, ein Reich Satans bestehen bleibt, ein Reich, das dem Reiche Gottes den Kampf auf Leben und Tod ansagen wird. Und in diesen Kampf ist der Jünger Jesu hineingezogen. Gewiß, er soll die Sanftmut Gottes üben, die er selbst erfahren hat; er soll das Werk der Barmherzigkeit fortsetzen, das Gott an ihm getan hat; er soll die Palme des Friedens in den Händen tragen, die Gott in diese Erde hineingepflanzt hat. Aber er wird doch auf Menschen stoßen, die seinem Liebeswirken unbeugsamen Widerstand entgegensetzen und ihn mit Schmähungen und Verfolgungen bedrohen und gar sein Leben vernichten werden. Aber er soll wissen, daß sein Lebensschicksal Prophetenschicksal, Martyrium ist, weil er als Jünger Jesu in einen feindlichen Gegensatz zur Welt getreten ist und weil die Welt ihm diesen Gegensatz mit Verfolgung und Verleumdung vergelten wird.

Aber dieses Gegensatzes soll sich der Jünger Jesu freuen, nicht deswegen, weil er ihn nicht überwinden kann, sondern deswegen, weil er ihm zum Beweis dafür ist, daß sein Leben ein Opfer für Christus geworden und darum das sicherste Unterpand dafür ist, daß er ihm und seinem Reiche gehört für Zeit und Ewigkeit. „Selig sind, die Verfolgung leiden; denn ihrer ist das Himmelreich.“

Jesus hat damit die Eintritts- und Zugehörigkeitsbedingungen für das Himmelreich gekennzeichnet. Sie sind für die geistesgeschichtliche Situation, in der er steht und die er herbeiführt, von außerordentlicher Bedeutung. Zunächst deswegen, weil er hier im Eingang der Bergpredigt mit keinem Wort das Gesetz erwähnt und dessen

Beobachtung nicht für den Eintritt in das Himmelreich und die Zugehörigkeit zu ihm fordert. Die Einleitung der Bergpredigt leitet darum wirklich eine neue Zeit ein; sie verlegt die Entscheidung für das Himmelreich von der äußern Gesetzesbeobachtung weg in das Innere des Menschen; sie entzieht sie dem Zugriff, der in äußerer Gesetzespraxis vollzogen wird. Sie stellt den Menschen unmittelbar vor Gott, aber so, daß er sich seiner ganzen Armseligkeit und Rechtlosigkeit vor Gott bewußt wird. Sie bindet ihn an Gott, und zwar so, daß er sich ihm mit der ganzen Bereitschaft seines Herzens öffnet. Freilich heißt das nicht, daß sie den Menschen isoliert und ihn in die Einsamkeit verbannt, sondern es heißt, daß sie ihn auch mit dem Mitmenschen zur Gemeinschaft der Liebe und des Friedens verbindet, allerdings auch so, daß sie ihm das Himmelreich zu einer Verantwortung macht, die nicht nur Mitverantwortliche findet, sondern auch solche, die ihm diese seine Verantwortung als ein Verbrechen anrechnen, das sie mit Schmähungen und Verfolgungen rächen.

Aus einem zweiten Grunde setzt mit den Seligpreisungen eine neue geistesgeschichtliche Situation ein. Es ist in ihnen auch nicht von Israel die Rede, nicht von dem israelitischen Volk, das nach jüdischer Auffassung eben nur als Volk die Verheißung des Himmelreiches hat, d. h. so, daß der einzelne Israelit als Persönlichkeit hinter ihm gänzlich zurücktritt. Jesus ruft hier die einzelne Persönlichkeit an; er wendet sich an sie und nimmt sie bis in ihre letzten Tiefen für das Himmelreich in Anspruch. Gewiß wiederum nicht so, daß er sie einem Individualismus preisgibt, sondern so, daß er das Individuum auch in den Dienst der Gemeinschaft stellt und es für sie verpflichtet — durch Sanftmut, Barmherzigkeit, durch Friedensliebe und auch durch die prophetische Sendung, die er Auserwählten zuteil werden läßt.

Noch unter einer letzten Rücksicht sind die Seligpreisungen für die neue geistesgeschichtliche Situation bedeutsam. Wir sagten schon, daß sie gänzlich von dem jüdischen Nomismus absehen. Sie bereiten das Himmelreich nicht im Bereich des Gesetzes, sondern im Herzen und schaffen ihm darum eine Grundlage, die es nicht national verengt, sondern so universal erweitert, daß alle Menschen in ihm Raum gewinnen können. Das Band, das die Nation und die Tora zu einer geschlossenen Einheit verknüpft, ist also zerrissen. Die Grenzen, die es der Verheißung damit gezogen, sind gesprengt. Das Himmelreich wird in einer religiös-sittlichen Tiefe

gesehen, die den völkischen Anspruch Israels aufhebt und der ganzen Menschheit grundsätzlich in ihm Platz gewährt⁵.

Kein Wunder also, daß die Jünger und die Massen, die vor Jesus lagern, von größtem Staunen ergriffen sind, daß sie eine Stunde erleben, wie sie sie nicht geahnt und bisher noch nicht erlebt haben. Das achtfache Selig klingt als die Botschaft einer neuen Welt an ihre Ohren und in ihre Herzen. Wahrlich, er redet wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten (Mt 7, 29).

b) *Der Beruf der Jünger, 5, 13—16*

13 Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῆ, ἐν τίνι ἀλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. 14 Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου· οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη· 15 οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ· 16 οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

13 *Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz schal geworden ist, womit soll man es wieder salzen? Es taugt zu nichts mehr, als daß es weggeworfen und von den Leuten zertreten werde.* 14 *Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben.* 15 *Auch zündet man nicht ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter. Dann leuchtet es allen, die im Hause sind.* 16 *So lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist.*

An die acht Seligkeiten schließt der Evangelist drei Aussprüche Jesu an, die er wohl durch Komposition gewonnen hat. Für 5, 15 16 wurde das bereits S. 102f. (in der formgeschichtlichen Betrachtung) nachgewiesen. Es gilt das, wie es scheint, aber auch für 5, 13. Der Vers kehrt Mk 9, 50 und Lk 14, 34 35 wieder. Mk 9, 50 steht er am Ende der Rede, die Jesus im Anschluß an den Rangstreit der Jünger gehalten hat; er wird eingeleitet durch V. 49, in dem Jesus von seinem Jünger verlangt, daß er von dem vor Fäulnis bewahrenden und kräftigenden Salz des Opfermutes, der das Ärgernis überwindet, und von dem reinigenden und erleuchtenden Feuer der Liebe, die Frieden hält, durchwirkt sein muß: „Jeder soll durch Feuer gesalzen

⁵ Vgl. Lanwer a. a. O. 94 ff.

werden.“ Dann folgt die Parallelstelle zu Mt 5, 13, die lautet: „Das Salz ist gut; wenn aber das Salz schal wird, womit wollt ihr es würzen?“ Wenn der Jünger in sich selbst nicht das Böse überwunden hat, wie soll er dann dem Bösen wehren, das ihm unter den Menschen entgegentritt? Jesus schließt: „Habt Salz in euch und habt Frieden untereinander“, und faßt damit noch einmal die Anliegen zusammen, die in der ganzen Rede ausgesprochen sind, nämlich die Überwindung des Ärgernisses und der Friede unter den Jüngern.

Mk 9, 50 fügt sich also in einen geschlossenen Gedankengang, und dennoch ist damit nicht die Ursprünglichkeit des Zusammenhangs gesichert. Wenn wir den Abschnitt Mk 9, 33—50 überschauen, so wird uns deutlich, daß er von einem Kompositionsgesetz beherrscht ist, das ihn als sekundär erweist. Er beginnt mit dem Rangstreit der Jünger. An ihn schließt sich das Wort Jesu an: „Wenn einer der Erste sein will, so soll er der Letzte von allen und aller Diener sein.“ Dann ruft Jesus ein Kind herbei, stellt es in ihre Mitte und spricht: „Wer eins von diesen Kleinen auf meinen Namen aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“ Nun fügt Mk die Spruchreihe V. 38—41 an, in der dreimal das ἐπὶ τῷ ὀνόματι σου von V. 37 wiederkehrt (V. 38, V. 39 und sinngemäß auch V. 41: ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ). Die Spruchreihe ist also stichwortmäßig angeschlossen und auch stichwortmäßig verbunden. 9, 42 greift der Evangelist wiederum auf die Kleinen in V. 37 zurück und bringt ein Wort Jesu, in dem erklärt wird, daß es für den, der einem von den Kleinen, die an ihn glauben, Ärgernis gibt, besser wäre, es würde ihm ein Stein an den Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt. Im Anschluß an σκανδαλίση folgen V. 43 bis 48 die Sprüche Jesu vom Ärgernis nehmen, mit denen also ein neuer Gedankengang anhebt und darum deutlich wird, daß sie stichwortmäßig angeschlossen sind. Sie enden mit dem Worte: „wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt“. Das Wort Feuer wird dem Evangelisten nun zum Stichwort für den Anschluß von V. 49: „Denn jeder soll durch Feuer gesalzen werden.“ Das ἀλισθήσεται schafft sodann den Anschluß des Salzspruches V. 50. Wir haben somit die Stichwortreihe: Kind, auf seinen Namen, Kind, Ärgernisgeben, Ärgernisnehmen, Feuer, Salz, wodurch erwiesen wird, daß Mk 9, 33—50 durch Stichwortkomposition zusammengefügt ist und darum hier der ursprüngliche Zusammenhang des Salzspruches nicht vorliegt.

Es fragt sich, ob wir ihn Lk 14, 34 35 annehmen können. Die Situation für Lk 14, 34 35 ist folgende: Große Massen ziehen mit dem Heiland. Sie sind durch die Macht seiner Wunder, durch den Zauber seiner Persönlichkeit für ihn gewonnen und drängen sich darum in seine Nachfolge. Da wendet er sich um und spricht zu ihnen: „Wenn jemand zu mir kommt, aber Vater und Mutter und Frau und Kinder und Brüder und Schwestern, ja auch sich selbst nicht haßt, so kann er mein Jünger nicht sein. Wer sein Kreuz nicht trägt und mir nicht nachfolgt, kann mein Jünger nicht sein.“ Jesus zieht also einen Trennungsstrich zwischen denen, die ihm nachfolgen, die seine Jünger sein wollen, und denen, die ihm zwar folgen, aber an ihren Lebensgewohnheiten festhalten wollen. Er läßt die Bedingung seiner Nachfolge schauen, die darin besteht, daß der Mensch zum Opfereinsatz des Liebsten, was er hat, ja seines eigenen Lebens bereit sein muß. Dann läßt Jesus die Gleichnisse vom Turmbau und von dem Kriege folgen, in denen er die Mahnung ausspricht, daß derjenige, der ihm nachfolgen will, sich über die subjektiven Möglichkeiten Rechenschaft abgeben soll, die ihm von seiner Seite die Nachfolge garantieren. Nun schließt sich der Salzspruch an, der besagt, daß der Jünger Jesu auch den Opfereinsatz wagen muß, der von ihm gefordert wird; sonst wird er zu dem schalen Salz, das hinausgeworfen und von den Menschen zertreten wird.

Lk 14, 34 35 fügt sich somit der Salzspruch logisch in den Gedankengang von 14, 25 ff. ein. Man wird annehmen dürfen, daß er hier in seinem ursprünglichen Zusammenhang steht¹ und die Wahrheit zum Ausdruck bringt, daß die Nachfolge Jesu in der Erfüllung der von ihm gesetzten Bedingungen (14, 25—27) den Jünger Jesu zu dem Salz macht, das ihn vor Fäulnis und Verderben bewahrt, das aber seines ganzen Wertes beraubt wird, wenn er in der Erfüllung dieser Bedingungen versagt.

Aus diesem Zusammenhang hat somit Mt den Salzspruch übernommen, eingeleitet durch das Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς, und hat ihm damit die Perspektive auf die Missionstätigkeit der Apostel gegeben. Indem sie selbst Salz sind, d. h. als die erfüllten Forderungen ihres Meisters vor die Menschen treten, werden sie zum Salz der Erde, d. h. werden sie an den Menschen die Funktion ausüben, die das Salz an den Speisen wirkt.

Mt 5, 13 verdankt also seine Stelle in der Bergpredigt der Kompositionstechnik des Evangelisten. Freilich nur 5, 13b; 5, 13a:

¹ Huber a. a. O. 56f.; Hauck, Art. ἅλας im Theol. Wörterbuch zum NT 229.

Ἑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς, hat keine Parallele, weder bei Mk noch bei Lk. Der Vers wird bei Mt ursprünglich sein. Dasselbe gilt von 5, 14a: Ἑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Zwischen 5, 14a und 5, 15 16 waltet dasselbe Verhältnis wie zwischen 5, 13a und 5, 13b. Die Stelle 5, 15 16 ist stichwortmäßig (φῶς) angeschlossen, wie bereits nachgewiesen wurde. Mit 5, 14b schiebt sich dann das Logion ein: „Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben.“ Dieses Logion ist Sondergut des Mt; es setzt den Gedanken von 5, 13 und 5, 14 fort und will sagen, daß der Jünger Jesu, wie das Salz der Erde, das Licht der Welt, so auch die Stadt auf dem Berge ist, die nicht verborgen bleiben kann. Es gehört darum in den Gedankengang von 5, 13 ff. hinein und ist mit 5, 13a und 5, 14a als ursprünglich anzusehen. Diese Annahme wird noch durch folgende Erwägung gestützt:

5, 14b durchbricht die Satzstruktur von 5, 13a und 5, 14a; es heißt dort nicht: Ἑμεῖς ἐστε ἡ πόλις ἐπάνω ὄρους κειμένη, ἢ οὐ δύναται κρυβῆναι. Hätte der Evangelist im Anschluß an 5, 13a und 5, 14a die Verse 5, 14b—16 selbständig formuliert, dann hätte er für 5, 14b die eben genannte Formulierung gewählt; er wäre in demselben Stil fortgefahren, in dem er 5, 13a und 5, 14a begonnen hatte. Da 5, 14b ganz aus dem Stil von 5, 13a und 5, 14a herausfällt, erweist es sich als ursprünglich. Damit stützt 5, 14b aber auch die Ursprünglichkeit von 5, 13a und 5, 14a. Wir müssen also annehmen, daß Jesus nach den acht Seligpreisungen folgendermaßen fortfuhr: „Ihr seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben.“ Das sind die Sentenzen, die er nach den Seligpreisungen im Lehrgespräch entfaltet hat.

Wir fragen nun, an wen die Spruchreihe Mt 5, 13 ff. gerichtet ist. Die Frage wird von den Exegeten verschieden beantwortet. Chrysostomus, Thomas, Schegg, Schanz, Klostermann, Huber, Hauck u. a. beziehen sie auf den engeren Jüngerkreis, andere, wie Augustin, auf alle Anwesenden. Nach Dausch „geht der Appell, wie wohl alle zugeben, in erster Linie an die Apostel und Jünger des Herrn“². Die Frage ist nur vom Text aus zu entscheiden. Mk 9, 50 ist der Spruch an die Jünger gerichtet, da er hier der Abschluß der Rede ist, die sich an den Rangstreit der Jünger anschließt. Lk 14, 34 35 umfaßt er einen größeren Zuhörerkreis, nicht nur die Jünger, sondern auch die Massen, ja sie an erster Stelle, weil Jesus sie hier den Preis erkennen läßt, um den sie in seine Nachfolge zugelassen werden.

² Dausch, Die drei älteren Evangelien⁴ (Bonn 1932) 98.

Mt 5, 13 haben wir eine ähnliche Situation. Jesus ist von seinen Jüngern umgeben. Am Abhang des Berges und unten im Tale lagern die Massen. Gewiß will Mt auch sie angeredet wissen, freilich an erster Stelle die Jünger (wie bereits V. 11 u. 12). Auf sie und die Massen, oder Jünger im weitesten Sinne, hat er die Spruchreihe 5, 13 ff. bezogen.

Wir geben zunächst die Erklärung von 5, 13. Jesus leitet 5, 13 den Satz mit dem absichtlich vorangestellten Ὑμεῖς ein; er hätte auch sagen können: τὸ ἄλας τῆς γῆς ἐστέ. Mit dem stark betonten, vorangestellten Ὑμεῖς will er offenbar eine Gegensätzlichkeit zum Ausdruck bringen, vielleicht, wie es meist geschieht, eine Gegensätzlichkeit zu dem in den Seligpreisungen, vor allem in der letzten Gesagten³, wodurch der Eindruck entstehen konnte, daß die Jünger und die Scharen, denen sie galten, vor gewaltig große Opfer gestellt wurden und das Empfinden ihrer Nichtigkeit und des Verlorenseins an ihre Verfolger gewinnen konnten, oder eine Gegensätzlichkeit zum Pharisäismus, der für sich den Anspruch erhob, das Salz der Erde zu sein⁴. Wir kommen auf den Gedanken noch zurück. Hier genügt es, auf die Wortstellung im ersten Halbvers hinzuweisen. Es ist also betont zu übersetzen: „Ihr seid das Salz der Erde.“ τὸ ἄλας ist die spätgriechische Form für das klassische ὄ ἄλας. Der Artikel zu ἄλας bezeichnet das Salz als einen unentbehrlichen Stoff, der vollgültig nicht ersetzt werden kann. Es hat die dreifache Funktion: es würzt, reinigt und bewahrt, indem es in den behandelten Stoff eindringt⁵.

Von dem Salz wird nun gesagt, daß es schal wird (μωρανθῆ), d. h. daß es seine Kraft verliert, daß die Kraft ihm nicht mehr wiedergegeben werden kann und daß es dann nur mehr dazu taugt, weggeworfen und von den Leuten zertreten zu werden. Das scheint freilich eine unmögliche Vorstellung zu sein. Das Salz kann nicht schal werden; es kann sich höchstens in seine Bestandteile, Chlor und Natrium, auflösen. Das hat bereits R. Josua b. Chananja (um 90) gegen den Salzspruch Jesu eingewandt (freilich in der Absicht, das Urteil, das nach ihm gegen das Judentum gerichtet ist, lächerlich zu machen). Er wird von den Weisen des Athenäums in Rom aufgefordert, etwas Erdichtetes zu sagen, und er antwortet: „Es war einmal eine Mauleselin, die ein Junges warf; diesem hängte man einen Zettel um und schrieb darauf, daß es von der väterlichen

³ Schanz a. a. O. 172; Schlatter a. a. O. 145.

⁴ Bornhäuser a. a. O. 38.

⁵ Huber a. a. O. 57.

Familie 100000 Zuz zu erheben habe. Man antwortete ihm: Kann denn eine Mauleselin gebären? Er sprach: Das sind eben Fabeln. (Darauf fragte man ihn): Wenn das Salz dumm wird, womit soll man es salzen? Er antwortete: Mit der Nachgeburt einer Mauleselin. (Man sprach zu ihm:) Hat denn die (unfruchtbare) Mauleselin eine Nachgeburt? (Er antwortete:) Kann denn Salz dumm werden?“ Er will sagen: Das nie dumm werdende Salz Israels bedarf der Auffrischung nicht, am allerwenigsten vonseiten eines Mannes wie Jesus⁶.

Ist nun anzunehmen, daß Jesus die eben als unmöglich erwiesene Vorstellung vom Salz in seinem Gleichnis ausgesprochen hat? Fonck⁷ bemerkt, daß in Palästina damals wie heute das Salz aus dem Toten Meer gewonnen wurde. Dieses Salz war und ist unrein; es ist mit Kochsalz oder Magnesium vermischt und muß vorher gereinigt werden, ehe es dem Gebrauch dienen kann. Schlatter spricht von einem Salz, das von den kleinen Seen am Rand der Syrischen Wüste stammt, die während der heißen Jahreszeit austrocknen. „Dann entsteht auf dem Boden eine Salzkruste, die abgeschabt wird. Das so gewonnene Salz enthielt noch manches andere als Salz, z. B. beträchtliche Reste pflanzlicher und tierischer Leiber. So gab es vielleicht Salzlieferungen, auf deren Gebrauch man verzichtete, weil irgend eine Veränderung an solchem Salz eintrat.“ Wie dem auch sei, man wird Schlatter beistimmen müssen, wenn er sagt: „Das Bild, das Jesus braucht, ist schwerlich phantastisch. Er nimmt seine Vergleichenungen sonst immer aus dem wirklichen Leben und gibt ihnen kontrollierbare Natürlichkeit.“⁸ Wir werden darum mit der Tatsache rechnen müssen, daß es in Palästina schal gewordenes Salz gab, das zu nichts taugte, auf die Straße geworfen und von den Leuten zertreten wurde.

Welche Vorstellung liegt nun dem Salzspruch zu Grunde? Nach Sir 39, 26 gehört das Salz zu den notwendigsten Lebensbedürfnissen: „Die Hauptbedürfnisse für das menschliche Leben sind: Wasser, Feuer, Eisen und Salz, Weizenbrot, Honig und Milch, Traubenblut, Öl und Kleidung.“ Das Salz wurde vor allem bei den Speisen verwandt. Es galt der rabbinische Grundsatz: „Ein Mahl ohne Salz ist kein Mahl.“ Es war darum Vorschrift, das Mahl mit Salz zu beginnen und mit Salz zu beschließen. Die Frauen liehen sich darum

⁶ Strack-Billerbeck a. a. O. 236.

⁷ Die Parabeln des Herrn im Evangelium³ (Innsbruck 1909) 782f.

⁸ A. a. O. 147.

Salz, wenn sie keines hatten, und es zu verweigern, galt als eine so empörende Handlung, daß sie nur in Sodoma denkbar war. Und warum diese Wertschätzung des Salzes? Job fragt: „Kann ohne Salz man denn Fades genießen? Hat das Eiweiß denn Wohlgeschmack? Es widert mich an, nur daran zu rühren“ (6, 6—7). Das Salz macht also die Speise schmackhaft. Es dient ferner zur Reinigung der Speisen. Im Traktat Berakh 5 a heißt es: „Wie das Salz das Fleisch läutert, so läutern die Züchtigungen den ganzen Körper des Menschen.“ Endlich kommt dem Salz erhaltende Kraft zu. Raba gebraucht, um die Furcht Jahwes als die Sicherung des ewigen Heiles zu erweisen, folgenden Vergleich: „Gleich einem Menschen, der zu seinem Boten sagte: Schaffe mir ein Kor Weizen auf den Söller! Er ging und schaffte ihn hinauf. Er sprach zu ihm: Hast du mir ein Qab Salzsand (zur Konservierung des Getreides) hineingemengt? Er sprach: Nein! Er antwortete ihm: Dann wäre es besser gewesen, du hättest ihn nicht hinaufgeschafft.“⁹

Diese Vorstellung vom Salz erklärt es, daß es für den antiken Menschen auch religiöse und kultische Bedeutung hatte. Wegen seiner reinigenden, würzenden und erhaltenden Kraft wurde es zum Symbol für Dauer und Wert. Es wurde sogar mit Gott zusammengeordnet, wie Übelriechen und Verfaulen mit den Dämonen. Vor allem fand es im Kult reiche Verwendung. Nach Ex 30, 35; Lv 2, 13; Ez 43, 24 wurden die Opfer mit Salz bestreut oder vermischt. Nach Ez 16, 4 wurden neugeborene Kinder mit Salz eingerieben. Nach Nm 18, 19; 2 Chr 13, 5 stiftete das gemeinsame Genießen von Brot und Salz oder von Salz allein festeste Bündnisse¹⁰. 2 Chr 13, 5 wird der Bund Gottes mit David und seinen Nachkommen sogar als Salzbund bezeichnet, und Lv 2, 13 wird das Salz des Bundes genannt, das nie beim Speiseopfer fehlen darf. (Vgl. auch 2 Kg 2, 20—22.) Im Christentum hat sich diese kultische Wertung und Verwendung des Salzes erhalten¹¹.

Mit dieser symbolischen Bewertung und Deutung des Salzes hängt es zusammen, daß die Schriftgelehrten der Tora die Funktion zuschrieben, die dem Salz für die Speisen zukommt. Im Traktat Sopherim begegnen wir dem Satz: „Die Tora gleicht dem Salz, die Mischna dem Pfeffer, die Gemara den Gewürzen. Die Welt kann nicht ohne Salz, auch nicht ohne Pfeffer, auch nicht ohne Gewürze

⁹ Strack-Billerbeck a. a. O. 235; Krauß, Talmudische Archäologie I (Leipzig 1910) 119 f. ¹⁰ Hauck a. a. O. 229.

¹¹ Vgl. v. Schmidt-Pauli, Elemente und Naturalien in der Kirche (Paderborn 1937) 191 ff.

bestehen, und der reiche Mann erfreut sich aller drei in seinem Unterhalt. So kann die Welt auch nicht ohne die Schrift und die Mischna und die Gemara bestehen.“¹² Damit stimmt ein Satz in den Sprüchen der Väter überein, nach dem für den Bestand der Welt drei Dinge notwendig sind: die Beobachtung der Tora, die Ausübung des Gottesdienstes und die Leistung der Liebeswerke. Es liegt nun nahe, daß die Schriftgelehrten aus dieser Auffassung von der Tora und der an sie sich anschließenden Überlieferung, deren Träger sie waren, leicht den Schluß ziehen konnten, daß ihnen selbst die Bedeutung für den Bestand der Welt zukam, die der Tora und ihrer Überlieferung zugeschrieben wurde. Allerdings ist uns kein Ausspruch der alten Rabbinen bekannt, der das Bild in der persönlichen Wendung gebraucht, die Jesus ihm gegeben hat: Menschen sollen ein Salz sein. In der spätjüdischen Literatur jedoch wird auch diese persönliche Wendung des Bildes aufgenommen. Im Traktat Qiddušin heißt es: R. Jehuda (um 200 n. Chr.) sagt: „Wenn sein Sohn (der Sohn eines Schriftgelehrten) befähigt und gesalzen (d. h. scharfsinnig) ist und sein Studium (der Tora) in seiner Hand bestehen bleibt (d. h. er nicht vergißt, sondern gut festhält, was er gelernt hat), so geht er ihm (dem Vater) vor“¹³. Es ist darum die Annahme berechtigt, daß die Schriftgelehrten sich als das Salz der Erde bezeichneten, ebenso wie sie sich auch das Licht der Welt nannten, wie wir noch hören werden, und somit sich selbst die Bedeutung zuschrieben, die dem Salz für die Speisen zukommt¹⁴. Sie sind also für den Bestand der Welt so notwendig wie das Salz für den Bestand der Speisen; sie verleihen der Welt Dauer und ewig gültigen Wert.

Wohl im Gegensatz zu diesem Anspruch, den die Schriftgelehrten erheben, spricht Jesus zu den Jüngern und zu den um sie gescharten Massen, daß sie das Salz der Erde sind, wenn sie die Forderungen erfüllen, die er in den Seligpreisungen ausgesprochen hat, und wenn sie die Verheißungen erlangen, die er an die Erfüllung seiner Forderungen geknüpft hat. Das vorangestellte, scharf betonte Ὑμεῖς wird doch wohl erst dann verständlich, wenn es einen persönlichen Gegensatz ausspricht, wenn es also sagen will: Nicht die Schriftgelehrten sind das Salz der Erde, sondern ihr, die ihr bereit seid, meine Forderungen anzunehmen und meine Verheißungen zu empfangen. Der Gegensatz zu der in den Seligpreisungen, besonders der

¹² Strack-Billerbeck a. a. O. 235.

¹³ Fiebig a. a. O. 20; Goldschmidt, Der babylonische Talmud V (Leipzig 1912) 793.

¹⁴ Bornhäuser a. a. O. 39.

letzten, geschaffenen Stimmung kann wohl kaum das so betonte ὕμεις erklären. Die Situation wird sich darum folgendermaßen verstehen: Die Jünger und die Massen haben die acht Seligpreisungen vernommen. Jesus hat ihnen Forderungen ausgesprochen, die in schärfstem Gegensatz zu den Forderungen stehen, die die Schriftgelehrten an sie zu stellen gewohnt sind. Er hat ihnen Verheißungen gegeben, die in den Ohren der Schriftgelehrten als ein Hohn auf diese armen Menschen, das Amhaarez, klingen mochten. Vor den Jüngern und den Massen tut sich eine ganz neue Welt auf, und sie fühlen: sie sind in dieser Stunde in diese neue Welt eingegangen. Kein Wunder, daß ihre Gedanken sich doch auch zu der alten Welt zurückwenden und zu den Schriftgelehrten, die die Vertreter dieser alten Welt sind. Dies freilich nun nicht mehr in dem Gefühl, daß sie als das Amhaarez vom Reiche Gottes ausgeschlossen sind, sondern gerade in dem Gefühl, daß sie als das Amhaarez, als die Menschen, die sich des Reiches Gottes für unwürdig erachten, zum Reiche Gottes berufen sind. Darum spricht Jesus jetzt zu ihnen: „Ihr seid das Salz der Erde“, nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern ihr, diese Jünger und diese Massen, die die Sinaistunde des Neuen Bundes erleben und bereit sind, sie als die Stunde eines neuen Lebens zu ergreifen.

Es fragt sich nun: Was will Jesus mit dem Spruch sagen? Aus der Zeit Jesu stammt ein jerusalemisches Sprichwort, das in zweifacher Fassung überliefert ist: „Das Salz des Geldes ist der Mangel.“ Das Sprichwort könnte besagen: Nur wer den Mangel kennen gelernt hat, weiß das Geld zu schätzen. Aber dieser Sinn paßt nicht in den Zusammenhang. Das Sprichwort ist nämlich die Antwort auf die Frage, die Rabban Jochanan b. Zakkai (gest. um 80) an die Tochter des Naqdimon b. Gorjon richtet: „Wo ist dein väterliches Vermögen hingekommen?“ Es muß also eine Aussage über die Verwendung des Geldes enthalten haben. So wird wohl Raschi das Richtige getroffen haben, wenn er das Sprichwort so deutet: Wer sein Geld salzen will, d. h. wer bewirken will, daß sein Vermögen Bestand behält, der lasse es immerfort zu Almosen in Verlust geraten; sein Verlust ist sein Bestand. Diese Deutung des Sprichwortes wird durch seine zweite Fassung unterstützt, die lautet: „Das Salz des Geldes ist die Wohltätigkeit“, d. h. die mit dem Reichtum geübte Barmherzigkeit verleiht ihm Wert und Dauer¹⁵.

Jetzt wird klar, was der Satz bedeutet: Die Tora oder die Schrift-

¹⁵ Vgl. Strack-Billerbeck 235 f.

gelehrten sind das Salz der Welt. Er will sagen: Die Welt hat Ewigkeitswert in dem Maße, wie sie unter der Tora steht und wie sie von ihrem Geiste ergriffen und bestimmt wird. Im Munde der Schriftgelehrten würde das besagen: Die Bindung an die Tora und ihre Überlieferung, wie sie von den Schriftgelehrten getragen wird, die Gesetzesleistung im Sinne der pharisäischen Frömmigkeit, die auf Grund der eigenen Leistung auf sich selbst vertraut und Gott sich verpflichtet glaubt, begründet und sichert der Welt die Ewigkeitsdauer und den Ewigkeitswert. Mit andern Worten: die Gesetzesleistung des selbstgerechten Ich macht dieses zum Träger des Göttlichen und Ewigen, so daß auf ihm der Bestand der Welt beruht; der Mensch, der mit seiner Leistung Gott zu verpflichten glaubt, ist der Garant der Ewigkeit, ewigen Wertes und ewiger Dauer.

Diesen Gedanken lehnt nun der Heiland in seinem Salzspruch rundweg ab. Nicht die Tora, nicht die Schriftgelehrten, nicht die selbstgerechte Gesetzesleistung des menschlichen Ich gibt der Welt Ewigkeitsdauer und Ewigkeitswert, nicht sie geht in die Welt wie das Salz in die Speise ein, sondern die Apostel, die Jünger Jesu und alle, die seine Botschaft annehmen und sie zum Inhalt ihres Lebens machen. Wann und inwiefern?

Das Salz hat, wie schon gesagt, eine dreifache Funktion: es würzt, reinigt und bewahrt; es verleiht also der Speise Dauer und Wert, indem es sie würzt, reinigt und bewahrt. Dieselben Funktionen üben die Jünger Jesu (im weiteren Sinne) für die Welt aus. Indem sie als Jünger Jesu in die Welt eintreten, machen sie sie schmackhaft und erträglich. Indem sie als Jünger Jesu in der Welt leben und wirken, vollziehen sie die Reinigung der Welt. Indem sie das Leben der Welt mit ihrem Leben durchdringen, geben sie der Welt Ewigkeitsdauer und Ewigkeitswert¹⁶. Und inwiefern geschieht das?

In den Seligpreisungen hat Jesus dargelegt, daß nicht die Tora, nicht das Schriftgelehrtentum und der Pharisäismus, daß überhaupt keine Religiosität, die auf natürliches menschliches Tun baut und vom Menschen, von seiner Leistung her den Anspruch auf Gottes Reich und Segen begründen will, der Welt Dauer und Wert vor Gott gibt. Er hat dargelegt, daß das Reich Gottes von oben kommt und sich erst dann in die Herzen senkt, wenn sie den Anspruch auf Selbstgerechtigkeit aufgeben und in selbstloser Hingabe an Gott und

¹⁶ Bornhäuser (a. a. O. 41) lehnt die Funktion des Würzens und Bewahrens, Schlatter (a. a. O. 145 f.) die Funktion des Bewahrens ab. Vgl. dagegen Huber a. a. O. 57 f.

den Nächsten Gott und seinem Reiche Raum schaffen. Gott und Gottes Reich sind also dort, wo der Mensch mit dem Anspruch seiner Selbstgerechtigkeit nicht ist, wo der Anspruch Gottes und des Nächsten gehört und erfüllt wird; wo Gott und Gottes Reich sind, da ist Ewigkeit, da wird die Welt erträglich und schmackhaft, da vollzieht sich eine Reinigung der Welt, die sie zur Heimat der Menschen macht, da entsteht die Welt, die Ewigkeitsdauer und Ewigkeitswert hat.

Für diese Aufgabe an der Welt sind nun die Jünger Jesu (im weiteren Sinne) gewonnen. Wenn sie arm im Geiste, wenn sie in Buße Trauernde sind, wenn sie hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit und mit einfältigem und geradem Herzen sich nach dem Reiche Gottes sehnen, wenn sie die Sanftmut, die Barmherzigkeit und das Friedenswerk fortsetzen, das Gott an den Menschen wirkt und wirken will, wenn sie um dieses Werkes willen Verfolgung zu leiden bereit sind, wenn es, mit einem Wort, Gottes Leben ist, das sie in der Welt leben, dann hat das Reich Gottes in ihnen seinen Anfang genommen, dann hat sich im Kreise ihres Lebens die Ewigkeit in der Zeit niedergelassen, dann baut sich in ihrem Kreis eine Welt auf, die die Menschheit vor Fäulnis und Verfall bewahrt, die das Leben der Menschheit erträglich und schmackhaft macht und ihr eine Ewigkeit in Gott sichert. „Ihr seid das Salz der Erde.“

Mit τῆς γῆς meint Jesus die ganze Erde. Er bestimmt damit die Aufgabe seiner Jünger als eine universale Aufgabe¹⁷, d. h. als eine solche, die sie verpflichtet, alle Bezirke des Lebens mit dem Leben zu durchdringen, das sie aus Gnade empfangen haben. Weil das Reich Gottes, das sich im Kreise der Jünger Jesu begründet, eben das Reich Gottes, d. h. das Reich dessen ist, der die ganze Welt erschaffen hat und in der Botschaft Jesu zur Erlösung ruft und beruft, darum ist die Mission der Jünger nicht auf ein Volk, auf eine Rasse beschränkt, sie wendet sich über alle nationalen Schranken hinweg an die ganze Menschheit. In alle Bezirke des Lebens und in alle Völker sind sie hineingestellt und haben den Auftrag, sie alle mit dem Geiste zu erfüllen, den sie als Bürger und Träger des Reiches Gottes empfangen haben. — Der Jünger Jesu kennt darum keine absolute Profanität; er steht nicht diesseits der Grenzen des Profanen. Er trägt sein Leben vielmehr auch in das profane Lebensgebiet hinein und weihet auch dieses zu einem Bezirk des Reiches Gottes. Der vom Menschen her, d. h. der pharisäisch bestimmte und gesinnte Mensch verfährt sich dagegen im Individuum, in engerem oder weiterem

¹⁷ Vgl. Dausch a. a. O. 98; Schlatter a. a. O. 146.

Egoismus; der von Gott, von Jesu Botschaft her bestimmte Mensch spannt sich universal aus und umfängt alles, was Gottes Geschöpf und zur Erlösung berufen ist. Jesu Jünger sind also das Salz der ganzen Erde.

„Wenn aber das Salz schal geworden ist, womit soll man es wieder salzen? Es taugt zu nichts mehr, als daß es weggeworfen und von den Leuten zertreten werde.“ Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Jesus hier ein Bild gebraucht, das sicher der palästinensischen Wirklichkeit entspricht. Wir rechnen also mit der Tatsache, daß vom Toten Meer gewonnenes Salz schlecht wurde und als schlecht, schal gewordenes Salz in die Häuser kam. Jesus kennt es. Er hat oft beobachtet, wie es, statt die Speisen vor Fäulnis zu bewahren, sie verdarb, und wie die Hausfrau es hinauswarf und die Leute, die des Weges kamen, es zertreten. Das Salz also, das bestimmt ist, die Speisen vor Fäulnis und Verderben zu bewahren, ist selbst dem Verderben verfallen. So geschieht es auch mit dem Jünger Jesu. Wenn er schal oder fade wird, d. h. wenn er aufhört, das Salz der Erde zu sein, wenn das Leben Gottes in ihm verfällt, wenn er als der Träger des Reiches Gottes versagt, dann ist die Menschheit verloren und dem Verderben preisgegeben. Wer soll dann das Salz salzen? Wer soll die, die Lehrer der Menschheit sein sollen, belehren? Wer soll die, die zu Führern berufen sind, führen? Wer soll denen, die das Leben Gottes in die Welt hineinbringen sollen, dieses Leben Gottes vermitteln? Wer soll die, um die sich die Welt zum Reiche Gottes ordnen soll, als die Mitte des Reiches Gottes wiederum erneuern? Versagt also der Jünger Jesu, dann ist die Menschheit dem Untergang ausgeliefert. Verfällt er der Weltlichkeit, dann glaubt sich die Welt als Welt, als die Stätte der absoluten Profanität gerechtfertigt.

Aber nicht nur die Welt ist verloren, sondern auch der Jünger Jesu selbst. Er wird wie fades, schales Salz hinausgeworfen. Er hat den Anspruch erhoben, die Welt Gottes zu sein, und wird nun als Welt von dieser Welt erkannt. Er ist in die Welt hinausgegangen, um das Leben Gottes in sie hineinzutragen, und nun ist die Welt durch ihn um das Leben Gottes betrogen worden. Er hat den Beruf empfangen, den Segen des Reiches Gottes der Welt zu schenken, und nun hat sie durch ihn den Unsegen des Ärgernisses empfangen. Jesus hat damit an dem Beispiel des Salzes die Regel veranschaulicht, daß „ein Jünger, der durch Weltsinn und Schwächlichkeit sich um sein Jüngertum bis etwa auf den Namen gebracht hat, ein gar er-

bärmlich Ding ist: besser dann, nie Jünger geworden zu sein!“¹⁸ Er wird eben wie schales, fades Salz hinausgeworfen.

Und von den Leuten zertreten werden. Er liegt eben da, wohin die Leute treten auf der Straße¹⁹. Er hat seine Heimat im Reiche Gottes verloren, er ist ein Fremdling dort geworden, wohin ihn Gottes Gnade berufen hatte. Er gehört der Straße an, über die das Weltleben hin und her wogt. Und da er doch als derjenige erkannt ist, der eigentlich nicht von der Straße ist, darum trifft ihn die Verachtung der Welt, ergießt sich über ihn der Spott der Welt, er wird wirklich von den Leuten zertreten. Das ist das furchtbare Schicksal des Jüngers Jesu, der zum Verräter am Reiche Gottes wird, in das und für das er durch Gottes Gnade berufen ist.

Damit ist uns der Salzspruch Jesu klar geworden. Was er in ihm zum Ausdruck bringt, ist eine Wahrheit von ungeheurer Tiefe und ungeheurem Ernst. Alles Sein als solches hat wirkende Kraft. Alle Schwingungen des Lebens sind auskreisende Lebensbewegungen. Auf der Tat des Seins und auf dem Werk des Lebens ruht die Zukunft der Menschen, die von dieser Tat und von diesem Werk ergriffen werden²⁰. Das ist eine Wahrheit, die dem Jünger Jesu eine gewaltige Verantwortung auferlegt. Mit dem Jünger Jesu tritt das Leben und das Reich Gottes in die Welt ein. Ist er wirkliches Leben Gottes, hat in ihm das Reich Gottes lebendiges, starkes Sein gewonnen, dann erzeugt er Lebensbewegungen, die von Gott getragen sind, in denen sich das Leben und das Reich Gottes in die Welt ausströmen. Der Jünger Jesu wird darum geradezu zum Schicksal der Welt und der Menschen. Es ist für die Welt eine außerordentliche Gnade, wenn in ihr wahrhaftige Jünger Jesu stehen, Menschen, die gleichsam göttliche Orientierungspunkte, göttliche Wegweiser des wahren menschlichen Lebens sind, Menschen, die durch ihr Sein und Leben Lebensbewegungen auslösen und Lebenskreise schaffen, in denen sich Gottes Reich bildet. Darum sagt Jesus: „Ihr seid das Salz der Erde“.

Das freilich noch mehr dann, wenn der Jünger Jesu bewußt und gewollt als das Salz der Erde wirken will, wenn er aus dem Leben, das er in sich trägt, sich zur Mission an der Menschheit drängen läßt. Der Jünger Jesu kann nicht sich allein gehören. Er wäre dann ein Salz, das nicht salzt. Er würde seinen Beruf verleugnen, wenn er das, was er empfangen hat, nicht weitergäbe und nicht als einen Auftrag empfände, den er an der Menschheit zu erfüllen hat. Das „Ihr

¹⁸ Jülicher a. a. O. 72.

¹⁹ Ebd. 73.

²⁰ Joh. Müller a. a. O. 90.

seid das Salz der Erde“ hat darum auch den Sinn: Ihr sollt das Salz der Erde sein. Ihr sollt in die Welt die ewigen Kräfte der Gnade, die ewigen Gedanken Gottes hineinragen. Ihr sollt der Welt das Leben geben, das ihr aus lauter Gnade, durch die Treue gegen Gottes Gnade empfangen habt. Am Jünger Jesu entscheidet sich darum wahrhaftig das Schicksal der Menschen.

Freilich auch dann, wenn er fades, schales Salz wird, wenn er nicht Gottes Reich, sondern Weltreich ist, wenn er nicht das Leben Gottes, sondern das Leben des selbstgerechten Menschen in sich trägt. Auch dann gilt die Wahrheit: Alles Sein als solches hat wirkende Kraft. Alle Schwingungen des Lebens sind auskreisende Lebensbewegungen. Auf der Kraft des Seins und auf dem Werk des Lebens beruht die Zukunft der Menschen, die von dieser Tat und von diesem Werk ergriffen werden. Darum ist der Jünger Jesu nie nur sich selbst verantwortlich, sondern auch der Welt, seinen Mitmenschen, auch für das Verderben, das über sie hereinbricht, auch für den Zerfall, von dem sie bedroht sind. An dem Jünger Jesu, der gegenüber seiner Mission versagt, rechtfertigt sich die Leidenschaft der Menschen, die mit ihrer zerstörerischen Gewalt den Zerfall der Welt herbeiführt.

Die Geschichte des Christentums ist fast ein einziger großer Beweis für diese Wahrheit. Die Zersetzung des christlichen Lebens beginnt dort, wo der Jünger Jesu seine göttliche Berufung verleugnet und eben dadurch einen Kreis um sich zieht, in dem sich die christliche Substanz auflöst. Die Erneuerung des christlichen Lebens bahnt sich dort an, wo der Jünger Jesu die Verantwortung für seine Berufung wieder ernst nimmt und eine Lebensbewegung auslöst, die die Menschen seines Lebenskreises ergreift. „Ihr seid das Salz der Erde.“

Jesus fährt fort: „Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben. Auch zündet man nicht ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter. Dann leuchtet es allen, die im Hause sind. So laßt euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist.“

V. 14a gehört, wie bereits gesagt, zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt. Diese Annahme wird dadurch bestärkt, daß es der Neigung Jesu entspricht, eine Wahrheit durch Doppelgleichnisse zu veranschaulichen (vgl. etwa Mt 9, 16 f.; 13, 31 ff.; 7, 24 ff.; 7, 16 ff. usw.)²¹; ferner dadurch, daß er es liebt, neben die intensive Wirkung gleich

²¹ Vgl. auch Huber a. a. O. 61.

die extensive zu stellen. War mit dem Spruch vom Salz an das intensive Wirken des Jüngers Jesu gedacht, so in dem Spruch vom Licht an das extensive (vgl. auch Mt 13, 31 ff.). Nachdem er also zu seinen Jüngern gesagt hat: „Ihr seid das Salz der Erde“, hat er zu ihnen mit dem gleichen Nachdruck gesprochen: „Ihr seid das Licht der Welt“.

Mit Absicht hat Jesus hier in dem Lichtspruch für $\gamma\eta$ in V. 13 $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ gewählt. Im Salzspruch legte sich das $\gamma\eta$ nahe, weil eben $\gamma\eta$ für die Speise eintrat, die durch das Salz gereinigt, gewürzt und bewahrt wird. Für den Lichtstrahl empfahl sich $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, weil in ihm an die extensive Wirkung gedacht ist, die vom Lichte ausgeht. In beiden Fällen ist freilich an das gleiche gedacht, an die Menschheit, die die Erde oder die Welt bewohnt. Mit dem Salzspruch will Jesus also den Blick seiner Jünger und aller derer, die seine Jünger sein wollen, in die Tiefe richten, mit dem Lichtspruch dagegen in die Weite, d. h. in die Tiefe und in die Weite der gesamten Menschheit²².

Das Bild vom Licht, das Jesus hier aufnimmt, ist dem AT und dem jüdischen Schrifttum geläufig. Ps 18, 29; Is 60, 1—3; Mich 7, 8 u. ö. wird Gott selbst das Licht der Menschen genannt. Ebenso in der rabbinischen Literatur²³. Ferner wird Israel als das Licht der Welt bezeichnet. Im Traktat Sir hassirim rabba heißt es zu Hl 1, 3: „Beim Duft deiner guten Öle, umgegossenes (und dadurch vom Bodensatz gereinigtes) Öl ist dein Name.“ Wie ist es mit diesem Öle? Antwort: Es bringt der Welt Licht. So ist Israel Licht für die Welt; denn es ist gesagt (Is 60, 3): „Und es werden Völker gehen zu deinem Licht.“²⁴ Von Israel wird sodann das Bild auf die Tora und den Tempel übertragen. Als Herodes I. die Rabbinen hatte töten lassen, so wird BB 4a erzählt, fragte er den Baba b. Buta: Welche Hilfe gibt es für mich? Jener antwortete: Du hast das Licht der Welt ausgelöscht; denn eine Leuchte ist das Gebot und die Tora ein Licht (Spr 6, 23); so geh nun hin und befasse dich mit dem Licht der Welt (dem Tempel), von dem es heißt (Is 2, 2 f.): „Zu ihm werden die Nationen wallen“²⁵. Vom Tempel wird sodann das Bild auch auf Jerusalem angewandt. GnR 59 (37^b) heißt es: Jerusalem ist das Licht der Welt (s. Is 60, 3). Und warum oder wer ist das Licht Jerusalems? Gott; denn Is 60, 20 steht geschrieben: „Jahwe wird dir zum Lichte sein“²⁶.

²² Vgl. Schlatter a. a. O. 148.

²³ Strack-Billerbeck a. a. O. 237.

²⁵ Strack-Billerbeck a. a. O. 237.

²⁴ Fiebig a. a. O. 22.

²⁶ Ebd. 237.

Der Anspruch Israels, der Tora, des Tempels und Jerusalems, das Licht der Welt zu sein, ging nun aber auch auf die Schriftgelehrten über. Röm 2, 17ff. redet Paulus den schriftgelehrten Juden an: „Du nennst dich einen Juden und verläßt dich auf das Gesetz und rühmst dich Gottes; du kennst seinen Willen und vermagst, vom Gesetz belehrt, das Rechte zu wählen; du glaubst ein Führer für Blinde zu sein, ein Licht für jene, die im Finstern weilen, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, der im Gesetz den Ausdruck der Erkenntnis und der Wahrheit besitzt.“ Man kann wohl nicht daran zweifeln, wenn uns auch kein Zitat aus der rabbinischen Literatur dafür zur Verfügung steht²⁷, daß Paulus sich in diesen Worten zum Zeugen für das Selbstbewußtsein der Schriftgelehrten macht, die sich die Aufgabe zuschreiben, das Licht der Heidenwelt zu sein: φῶς τῶν ἐν σκότει. Der Heiland selbst bestätigt es, wenn er von den Schriftgelehrten und Pharisäern sagt, daß sie über Land und Meer ziehen, um einen einzigen Proselyten zu machen, also Heidenmission betreiben (Mt 23, 15).

Die Tatsache steht somit fest, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer ein Licht für die Heidenwelt sein wollen, indem sie sie für das Judentum zu gewinnen suchen. Aber Jesus bestreitet ihnen dieses Recht, weil ihr Leben im schroffsten Gegensatz zu ihrer Lehre steht, weil sie durch ihre heuchlerische fromme Phrase, die durch ihr Leben Lügen gestraft wird, das Recht verwirkt haben, andern Führer zu sein. „Wehe euch“, spricht er, „ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr zieht über Land und Meer, um einen einzigen Proselyten zu machen, und wenn er es geworden, dann macht ihr ihn zu einem Sohn der Hölle, der schlimmer ist als ihr“ (Mt 23, 15). Paulus, durch die Erfahrungen belehrt, die er in der jüdischen Diaspora gemacht hat, stellt diesen Gegensatz ebenfalls fest: „Den andern“, sagt er, indem er den Juden anspricht, „belehrt du, und dich selbst belehrst du nicht? Du predigst, man dürfe nicht stehlen, und du stielst? Du sagst, man dürfe nicht die Ehe brechen, und du brichst die Ehe? Du verabscheust die Götzen, und du verübst Tempelraub? Du rühmst dich des Gesetzes, und du verunehrst Gott durch Übertretung des Gesetzes? Denn durch eure Schuld wird der Name Gottes unter den Heiden gelästert, wie die Schrift sagt“ (Röm 2, 21—24).

²⁷ Wohl wird R. Jochanan b. Zakkai von seinen Schülern „Leuchte Israels“ genannt. Vgl. Fiebig a. a. O. 24.

Es ist wohl nicht zu zweifeln, daß Jesus diese Tatsachen vor Augen hat, da er zu den Jüngern und zu den vor ihm lagernden Massen spricht: „Ihr seid das Licht der Welt.“ Dazu freilich auch noch die andere Tatsache, daß die Jünger und diese Massen ein Selbstbewußtsein besitzen, das ihnen durch die Schriftgelehrten und Pharisäer geprägt ist. Sie wissen, daß sie zu dem Amhaarez gehören, daß sie nach der Auffassung der Schriftgelehrten und Pharisäer von dem Dunkel und der Finsternis umfungen sind, die auch über die Heidenwelt ausgebreitet ist; denn auch sie besitzen fast ebensowenig wie diese das Licht der Tora. Und doch, nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer sind das Licht der Welt, sondern gerade sie, die Jünger und dieses Volk, die gläubigen Herzens die Botschaft Jesu vernehmen, ihren Anspruch sich zu eigen machen und die Verheißung des Himmelreiches empfangen. Ihnen gilt also Jesu Wort: „Ihr seid das Licht der Welt.“

Damit hat Jesus die Situation gezeichnet, in der seine Jünger (im weiteren Sinne) stehen. Um sie herum herrscht Finsternis, breitet sich eine Welt aus, auf der die Schatten der Sünde und des Irrtums liegen, nicht nur in der Heidenwelt, sondern auch in der Welt des Judentums. Vor allem in der letzteren. Und das deswegen, weil diese Welt des Judentums in einem Pharisäismus erstarrt ist, der den Anspruch erhebt, durch menschliche Leistung sich das Heil zu sichern. Die Jünger und diese Massen aber haben erkannt, daß sie nichts in sich tragen, was Gott irgendwie binden könnte: sie sind arm im Geiste. Sie haben erkannt, daß sie als arme Sünder vor Gott stehen, daß sie durch die unendliche Kluft der Sünde von Gott getrennt sind und darum nur in Bußtrauer zu ihm aufschauen können: sie sind in Buße Trauernde. Sie haben erkannt, daß sich nur von oben her die Gnade in ihr Herz senken, daß sich nur durch Gottes Erbarmen das Himmelreich auf der Erde niederlassen kann und sie die Bürgerschaft in ihm erlangen können: sie hungern darum und dürsten nach der Gerechtigkeit. Sie haben erkannt, daß sie sich mit einfältigem, ungeteiltem Herzen Gott öffnen und alle Vorbehalte des menschlichen Ich aufgeben müssen, um Gottes und seines Reiches teilhaft zu werden: sie sind es, die ein reines Herz haben wollen. Sie haben erkannt, daß sie das Werk ihres Heiles nur der Sanftmut und Geduld Gottes verdanken und daß sie in ihrer Sanftmut an den Mitmenschen die Sanftmut fortsetzen müssen, die sie von Gott erfahren haben: sie sind die Sanftmütigen, denen das Land verheißен ist. Sie haben erkannt, daß Gottes Barmherzigkeit ihr Heil gewirkt hat und es wirken wird ihr Leben lang, und daß sie

die Barmherzigkeit Gottes in dem Maße erlangen werden, als sie selbst an ihrem Mitmenschen Barmherzigkeit üben: sie sind die Barmherzigen, die Barmherzigkeit erlangen. Sie haben erkannt, daß Gottes Friedenswerk sie zu Kindern des Friedens gemacht und berufen hat und daß sie sich darum unter den Menschen als die Söhne des Friedens bewähren müssen: sie sind die Friedfertigen, die Kinder Gottes heißen. Sie haben erkannt, daß sie sich in einer Welt der Sünde durchsetzen müssen und daß sie um des Lebens willen, das sie aus Gnade empfangen haben, Verfolgung erleiden werden, aber sie haben den Trost, daß sie Prophetenschicksal erdulden und darum auch Prophetenlohn empfangen werden: sie sind Verfolgung Leidende um der Gerechtigkeit willen, denen das Himmelreich gehört.

Die Situation, in der die Jünger Jesu (im weiteren Sinne) stehen, ist also durch eine Antithese gekennzeichnet, die in die letzten Tiefen des Daseins hinabreicht, durch die Antithese: Gott-Mensch, indem Gott den Menschen zu seiner Höhe emporhebt, oder Mensch-Gott, indem der Mensch Gott in seine Niederungen herabzieht; Gott-Mensch, indem Gott den Menschen göttlichen Maßstäben unterwirft, oder Mensch-Gott, indem der Mensch Gott nach menschlichen Maßstäben mißt; Gott-Mensch, indem Gott den Menschen aus Gnade vergöttlicht, oder Mensch-Gott, indem der Mensch Gott vermenschlicht. Das erste Glied dieser Antithese bedeutet Licht, das zweite bedeutet Finsternis. Die Vermenschlichung Gottes ist die Entthronung Gottes, durch die das Licht Gottes in der Menschheit erlischt und das Irrlicht menschlicher Selbstvergötzung durch die Geschichte geistert und die Menschen in Irrtum und Sünde stürzen; die gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen, seine Erhebung, Weihe und Heiligung durch Gottes Erbarmung ist die Thronerhebung Gottes in der Menschheit, ist die Errichtung seines Reiches, in dem der Mensch teilhat am Lichte Gottes und das Licht Gottes ausstrahlt in die Menschheit. Das ist die gewaltige Antithese, die Jesus schaut und die er gegenüber aller pharisäischen Selbstgerechtigkeit in dem Worte an die Jünger und die Massen, die vor ihm lagern, ausspricht: „Ihr seid das Licht der Welt.“

Es ist ein unerhört großes Wort, das Jesus damit gesprochen hat. Schauen wir uns diese Menschen an, die vor Jesus stehen und vor ihm lagern, diese schlichten Fischer vom See Genesareth, diese schlichten Bauern aus Galiläa. Sie wissen, daß sie Finsternis sind. Die Schriftgelehrten haben ihnen das Selbstbewußtsein, daß sie die massa damnata des jüdischen Volkes sind, geradezu eingehämmert.

Gewiß, sie sind zu den Festen nach Jerusalem hinaufgepilgert, sie haben im Lichte der Tora gestanden, die ihnen ihre Schriftgelehrten verkündigt haben. Aber was haben sie im Tempel erleben müssen? Sie sahen, wie sie von den verächtlichen Blicken der Pharisäer und Schriftgelehrten verfolgt wurden; ja sie mußten ihnen sogar recht geben, wenn sie ihnen den Vorwurf machten, daß sie die Tora nicht kennen und darum von dem Heil ausgeschlossen seien, das Israel erwartet. Sie wissen also, sie sind Finsternis, sie haben jeden Anspruch verwirkt, an der Lichtkraft teilzunehmen, die von Israel, von der Tora und von den Schriftgelehrten sich in die Welt ergießt. Und nun: wie sind sie erstaunt und ergriffen von der Botschaft, die oben von der Höhe des Berges gerade an sie ergeht! Weil sie nichts sind und ihre Nichtigkeit erkennen und in Bußtrauer bekennen, weil eine heiße Sehnsucht in ihnen brennt, nicht durch eigene Leistung etwas zu sein, sondern durch Gottes unendliche Erbarmung etwas zu werden, das zu werden, was Gottes Heilsplan in der Welt verwirklichen will, weil sie ihr Herz weit aufgetan haben für das Licht, das dort vom Berge aus dem Munde dieses wunderbaren Rabbi, den Gott gesandt hat, zu ihnen herniederströmt, darum sind sie Licht geworden, ja das Licht der Welt geworden. Also nicht ein Licht, das sich aus eigener Kraft in ihnen entzündet hat, nicht das Licht der Menschenweisheit und der Menschengröße, sondern das Licht, das von oben in ihre Seele gefallen, das von der Lichtgestalt gekommen ist, die sie oben von dem Berge herab durchleuchtet. Sie sind Licht von dem ewigen Licht geworden, das den Raum des Himmels erhellt und in die Lichtfülle Gottes hineintaucht. Darum sind sie das Licht der Welt. Licht ist also in der Welt, wo der Jünger Jesu (im weiteren Sinne) ist. Licht strahlt in die Menschheit hinein, wenn der Jünger Jesu ihre Straßen wandert. Im Jünger Jesu hat die Menschheit das Licht Gottes, das sie erleuchtet, das sie durchwärmt und das sie heilt. Welch große Mission ist also dem Jünger Jesu beschieden! Ohne ihn versinkt die Welt in die Finsternis. Ohne ihn verfällt sie dem durch sein Ich entmenschlichten Menschen, der die Welt mit der Finsternis der Sünde und des Irrtums umfängt. Und wehe, wenn das Licht selbst zur Finsternis wird, wenn das Licht Gottes, das der Jünger Jesu sein soll, erlischt! Dann ist die Welt in eine Finsternis hineingerissen, aus der es keine Rettung mehr gibt. Darum spricht Jesus zu den Jüngern und den Massen, die vom Lichte Gottes, das in seiner Botschaft aufgeleuchtet ist, ergriffen worden: „Ihr seid das Licht der Welt.“

Jesus fährt fort: „Eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht

verborgen bleiben.“ Das Bild, das Jesus hier braucht, ist offenbar durch Anschauungen gewonnen, die die galiläische Landschaft ihm und den Jüngern und dem Volke geboten hat; vielleicht auch gerade jetzt bietet, da er hier auf dem Berge der Seligkeiten zu den Jüngern und den Scharen redet. Man hat geglaubt, Jesus habe hier an Sepphoris in der Nähe von Nazareth gedacht²⁸, oder auch an Safed im Norden Galiläas. Aber die größte Wahrscheinlichkeit hat die Annahme Dalmans für sich, daß Jesus hier an Hippos denkt oder gar auf Hippos hinweist, weil diese Stadt im Gesichtskreis Jesu und seiner Zuhörer liegt. Von der Höhe des Berges, auf der er sitzt und zu den Massen spricht, hat er eben eine herrliche Aussicht. „Unten liegt weitgedehnt zwischen grünen Bergen die weite Fläche des blauen Sees, hinter dem die Ferne im Dunst der Jordanniederung verschwindet. Rechts prangt am Ufer unter seiner Burg das Tiberias des jüdischen Tetrarchen Antipas, links auf steiler Höhe die hellenistische Stadt Hippos . . .“²⁹ Jesus sieht sie, die Jünger und die Scharen des Volkes sehen sie, und die Stadt wird für Jesus zu einem neuen Bild, in dem er den Seinen die Stellung veranschaulicht, die sie durch den Glauben an seine Botschaft gewonnen haben: „Eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben.“ Der Jünger Jesu ist wie eine Stadt auf dem Berge. Er ist in und durch Jesus auf die Höhe eines Lebens erhoben, die über alles Leben der Welt emporragt. So steht er in der Welt, den Blicken der Welt preisgegeben. Er kann sich ihnen nicht entziehen, kann nicht vor ihnen verborgen bleiben. Nicht deswegen, weil er irgendwie durch künstliche Mittel die Augen der Menschen fesselt und auf sich zieht, sondern durch sein Dasein, durch die Existenz, die er durch und in Jesus gewonnen hat. Er ist eben die Stadt auf dem Berge.

Das ist seine erhabene Stellung in der Welt, daß er wie eine Stadt auf dem Berge die weite, tiefe Ebene der Welt beherrscht, daß er für die Welt zum Wegweiser und Orientierungspunkt wird auf dem Wege durchs Leben. Wohl dem Jünger Jesu, wenn er eine Stadt auf dem Berge ist, und wenn er sie ist kraft des Seins, das er als Jünger Jesu empfangen hat! Und wohl der Welt, die in der Tiefe ihrer Not dahervandelt und die Irrwege menschlicher Verblendung geht, wohl ihr, wenn sich vor ihren Augen der Jünger Jesu wie eine Stadt auf dem Berge erhebt und ihr den Weg und die Richtung zeigt, und zwar durch sein Leben Weg und Richtung zeigt, auf denen sie aus

²⁸ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 238.

²⁹ Dalman, Orte und Wege Jesu (Gütersloh 1924) 170.

ihrer Not und von ihren Irrwegen zur Wahrheit und zum Heile findet!

Schon im Salzspruch hat Jesus seine Jünger die weltgeschichtliche Bedeutung ihrer Mission erkennen lassen: sie sind dazu bestellt, mit ihrem Leben, das sie in Jesus erlangt haben, die Welt zu durchdringen und ihr Ewigkeitsdauer und Ewigkeitswert zu sichern. Im Lichtspruch und in dem Spruch von der Stadt auf dem Berge läßt er sie die kosmische Weite ihrer Mission schauen. Diese Menschen, die da vor Jesus stehen und lagern, kommen aus Lebenszusammenhängen, in welche die enge Welt sie geschlossen, in der sie leben. Aber jetzt vollzieht sich für sie ein Bedeutungswandel des Lebens, wie er nicht größer gedacht werden kann, und er vollzieht sich deswegen in ihnen, weil sie in die Nähe Jesu geraten und durch seine Botschaft gerufen und gewonnen sind. Welcher Bedeutungswandel ihres Lebens? Sie treten aus der Isolierung heraus, die sie bis jetzt gefangenhielt; es lösen sich die kleinen Zusammenhänge, die sie bis jetzt umschlossen haben. Sie steigen auf eine Höhe des Lebens, von der aus sie die ganze Welt umspannen; sie besetzen eine Stellung in der Welt, von der das Heil der Welt bestimmt wird; sie treten in Zusammenhänge des Lebens ein, in Zusammenhänge zwischen ihnen und der Welt, die ihnen Aufgaben, Verantwortungen von kosmischer Weite und Tiefe auferlegen. Und das nicht etwa deswegen, weil sie sich selbst eine Bedeutung zuschreiben können, sondern nur deswegen, weil sie eine Begegnung mit Jesus erfahren haben, die ihnen seine Wahrheit und sein Leben zu eigen gegeben hat. Durch ihn sind sie das Licht der Welt und die Stadt auf dem Berge geworden. Die Welt ist also ohne Licht, sie wandelt in der Finsternis, wenn sie nicht das Licht der Welt sind und das Licht Jesu und seiner Botschaft durch ihr Leben leuchten lassen. Die Welt ist ohne Orientierung, ohne Wegweisung, wenn sie nicht die Stadt auf dem Berge sind und wie die Stadt auf dem Berge über die Niederungen der Welt emporragen. „Ihr“ seid also das Licht der Welt, und „ihr“ seid die Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen bleiben kann.

5, 15 16 heißt es weiter: „Auch zündet man nicht ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter. Dann leuchtet es allen, die im Hause sind. So lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist.“

Wir haben bereits nachgewiesen, daß diese beiden Verse durch Komposition in die Bergpredigt hineingekommen und stichwortmäßig

(φῶς) an V. 14 angeschlossen sind, allerdings nicht rein äußerlich, sondern auch thematisch, d. h. in dem Sinne, daß sie den Gedanken von V. 14 fortsetzen. Das Bild, das Jesus in ihnen gebraucht, ist wiederum der Anschauung jüdischer Lebensverhältnisse entnommen. Es führt in das Innere eines einräumigen Hauses, das für den Orientalen fast nur den Zweck hat, dem Schutz gegen die Witterung und gegen wilde Tiere in der Nacht zu dienen. Schon ist es dunkel geworden. Die Arbeit vor dem Hause ist zur Ruhe gekommen. Die Familie hat sich zurückgezogen, um das karge Abendmahl zu genießen. Da zündet die Hausmutter ein Licht an und stellt es auf einen Leuchter an der Wand, damit es allen leuchte, die im Hause sind. Es kommt ihr nicht in den Sinn, einen Scheffel oder ein Hohlmaß zu nehmen und über das Licht zu stülpen. Die normale Verwendung des Lichtes, der Wachskerze oder des Öllämpchens, ist die, es so anzubringen, daß es allen Insassen des Hauses Licht spendet.

Dieses Licht ist Symbol für den Jünger Jesu; es deutet ihm die Aufgabe, die er in der Welt zu erfüllen hat: „So lasset euer Licht leuchten vor den Menschen.“ Hatte Jesus in V. 14 von seinem Jünger gesagt, daß ihm durch sein Sein, das er eben als Jünger Jesu offenbart, die Bedeutung des Lichtes der Welt, der Stadt auf dem Berge zukomme, so spricht er jetzt die Forderung an ihn aus, sein Licht leuchten zu lassen vor den Menschen. Der Jünger Jesu soll also nicht nur Licht sein, sondern auch Licht sein wollen. Ihm ist die Aufgabe gestellt, vor den Menschen das Licht auszustrahlen, das in der Begegnung mit Jesus in ihn eingeströmt ist. Ihm fällt also die Rolle zu, wie das Licht auf dem Leuchter zu stehen und als dieses Licht auf dem Leuchter das Haus der Welt, das Haus seines Lebenskreises zu erhellen.

Wodurch? „So lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen.“ Das Licht, das der Jünger ausstrahlt und das das Haus der Welt erhellt, sind also die guten Werke, die er tut und die den Menschen zum Zeugnis dafür werden, daß er wirklich das Licht der Welt in sich trägt und Licht von dem ewigen Licht ist, das er in der Begegnung mit Jesus empfangen hat. Das Sein des Jüngers Jesu ist also Handeln, sein Lichtsein ist Lichtwerk. Nicht dadurch bewährt er sich als das Licht der Welt, daß er Lichtgedanken ausspricht, daß er in Worten und nur in Worten von dem Licht zeugt, das ihm in der Begegnung mit Jesus aufgeleuchtet ist, sondern erst dadurch, daß er im Werk seines Lebens das Licht Gottes offenbart, das in ihm wohnt, daß also sein

Leben ein vom Lichte Gottes durchleuchtetes, erhelltes, verklärtes Leben ist.

Jesus lehnt also die Spaltung von Denken und Wollen, von Sein und Leben, von innerer Gesinnung und äußerer Tat ab. Er sieht im Leben dessen, der zu ihm gehört, eine Einheit von Denken und Wollen, von Sein und Leben, von innerer Gesinnung und äußerer Tat. Was der Jünger Jesu als Jünger Jesu denkt, muß er auch wollen; was er als Jünger Jesu ist, aus lauter Gnade und Erbarmung, das muß er durch sein Leben offenbaren; wie er als Jünger Jesu gesinnt ist, muß sich durch die Tat bewähren. Und das nicht nur seinetwegen, sondern auch der Menschen wegen. Was der Jünger Jesu aus Gnade empfangen hat, kann er und muß er dadurch wirksam machen, daß er handelt, und zwar so handelt, daß das äußere, sichtbare Leben zum Zeichen und Zeugnis des inneren, unsichtbaren, aus Gnade empfangenen Lebens wird.

„So lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist.“ Der Jünger Jesu darf also die guten Werke nicht seinetwegen tun; er soll nicht durch sie auf seine Kosten kommen; nicht Ruhm und Ehre noch sonst ein irdischer Vorteil sollen sein Handeln beherrschen. Er kennt nur ein Ziel: den Vater im Himmel. Der Gottesgedanke beherrscht sein gesamtes Denken und Handeln; er schaltet ihn, den Jünger Jesu, selbst aus und setzt für sich den Vater im Himmel, und nur ihn, ein; es fällt darum auch sein Leben, sein Tun und Handeln auf den Vater zurück und wird den Menschen zum Zeugnis dafür, was Großes Gott an ihm, dem Jünger Jesu, getan hat.

Der Jünger Jesu hat also die große Mission, daß er Gottes Größe, Gnade und Erbarmen in seinem Leben sichtbar mache und damit das Lob des himmlischen Vaters den Herzen und Lippen der Menschen entlocke. Der Jünger Jesu geht durch die Welt als eine Offenbarung der göttlichen Gnade und des göttlichen Lichtes, und die Menschen, die ihn sehen, vermögen ihn nicht anders zu verstehen, ihn sich nicht anders zu erklären als dadurch, daß sie Gott zuschreiben, was sie an ihm sehen, und sein Werk als das Werk Gottes preisen. „So lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist.“

Mit diesem Vers hat der Evangelist die Einleitung der Bergpredigt abgeschlossen. Er hat in ihr die gewaltigen Perspektiven sichtbar gemacht, die das Leben des Jüngers Jesu in der Begegnung mit seinem Meister empfangen hat: Durch Gottes unendliche Gnade

ist er berufen, und zwar deswegen berufen, weil er im Bewußtsein seiner Nichtigkeit sein wahres Menschsein aus der Hand Gottes entgegenzunehmen bereit war, und weil er seine ganze Bereitschaft dafür aufbot, daß sich Gottes Werk an ihm fortsetze und vollende. Der Jünger Jesu ist damit eine Erscheinung aus der andern, göttlichen Welt geworden, aber doch als Erscheinung der andern, göttlichen Welt in diese Welt hineingestellt — als das Salz, das der Erde Ewigkeitsdauer und Ewigkeitswert gibt, als das Licht, das die Welt erhellt und durchwärmt, als die Stadt auf dem Berge, an der sich die Welt orientiert, als die Lichtgestalt, die vom Lichte Gottes zeugt und die Menschen in den vom Lichte Gottes durchhellten und erwärmten Lichtraum der Ewigkeit aufnimmt. Seine Größe ist also Zeichen der Größe Gottes. Das ist die Gnade, die er empfangen hat, und die Aufgabe, die ihm gestellt ist.

II. HAUPTTEIL DER BERGPREDIGT: DIE LEHRE VON DER NEUEN GERECHTIGKEIT, Mt 5, 17 bis 7, 23

Erster Abschnitt: Die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit, Mt 5, 17—48

Mit 5, 17 beginnt der Hauptteil, das Korpus der Bergpredigt. Er zerfällt, wie wir festgestellt haben, in drei Abschnitte: 5, 17—48; 6, 1—34 und 7, 1—23. Jeder dieser Abschnitte umfaßt sieben Teile oder Kompositionsstücke: der erste die Stücke 5, 17—20; 5, 21—26; 5, 27—30; 5, 31—32; 5, 33—37; 5, 38—42 und 5, 43—48. Diese sieben Stücke sind zusammengefaßt unter dem Thema: die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit, und zeigen im ersten Stück (5, 17—20), daß die neue Gerechtigkeit größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, im zweiten (5, 21—26), daß sie nicht nur das Töten, sondern jede Feindseligkeit verbietet, im dritten (5, 27—30), daß sie nicht nur den Ehebruch untersagt, sondern jedes Begehren des fremden Weibes, im vierten (5, 31—32), daß sie die Ehescheidung erschwert und die Heirat der Geschiedenen verbietet, im fünften (5, 33—37), daß sie nicht nur das Falschschwören verurteilt, sondern das Schwören überhaupt, im sechsten (5, 38—42), daß sie die Rache versagt und gebietet, dem Bösen nicht zu widerstehen, im siebten (5, 43—48), daß sie verlangt, nicht nur den Freund, sondern auch den Feind zu lieben. Wir beginnen mit der Erklärung des ersten Stückes.

1. Die neue Gerechtigkeit größer als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, Mt 5, 17—20.

Jesus spricht:

17 Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. 18 Ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἄν πάντα γένηται. 19 Ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὅς δ' ἄν ποιῆσῃ, καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. 20 Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλείον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

17 *Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Nicht um aufzuheben bin ich gekommen, sondern um zu erfüllen. 18 Denn wahrlich, ich sage euch: Bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles geschehen ist. 19 Wer nun eines von diesen Geboten, und sei es das geringste, aufhebt und so die Menschen lehrt, der wird der geringste heißen im Himmelreich. Wer es aber befolgt und lehrt, wird groß heißen im Himmelreich. 20 Denn ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen.*

Von der Komposition dieser Versgruppe haben wir bereits gesprochen (S. 103f.). Ebenso davon, daß V. 19 und V. 20 einer andern Situation angehören, vielleicht innerhalb der Bergpredigt, vielleicht aber auch in einer späteren Zeit, in der Jesus gegenüber der äußeren Gesetzesgerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten die innere Gesetzestreue gefordert hat. Diese Verse sind darum wohl stichwortmäßig (νόμος — ἐντολή) angeschlossen und sehr geeignet, systematisch die Stellung Jesu zum jüdischen Gesetz zu charakterisieren.

Jesus beginnt also: «Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Nicht um aufzuheben bin ich gekommen, sondern um zu erfüllen.» καταλῦσαι heißt auflösen, aufheben, für ungültig erklären. Der Gegensatz dazu ist πληροῦν, erfüllen, zur Erfüllung bringen, d. h. nicht nur im äußeren Gesetzesvollzug, sondern in einer Verwirklichung, die die ganze Tiefe des Gesetzes erfaßt und zur Tat des Lebens macht. Fiebig¹ bringt die

¹ A. a. O. 27. Vgl. auch Huber a. a. O. 67.

Ausdrücke mit der Gelübdeterminologie der Rabbinen in Verbindung, in der καταλύσαι das Auflösen, das Entbinden von den Gelübden und πληροῦν das Erfüllen, das Tun der Gelübde bedeutet. Indem Jesus in dieser Terminologie spricht, will er nach Fiebig sagen: Die Schriftgelehrten erfüllen, lehren und befolgen Gesetz und Propheten in einer juristischen Art, die ihnen gestattet, allerlei für verbindlich zu erklären. Ich aber fasse alles moralisch, religiös, innerlich, kenne nur ein «Erfüllen», ein «Tun». So sehe ich auf den innersten Kern und wende alles positiv, bis ins kleinste hinein. Es scheint aber doch unwahrscheinlich, daß Fiebig mit dieser Erklärung den Sinn von V. 17 getroffen. Die Situation von 5, 17 ff. ist tiefer und ernster, wie wir nachher sehen werden.

Bedeutsamer für das Verständnis des Verses ist eine andere Tatsache. Nach b. Nidda 61a und b. Aboda z. 3a fällt mit dem Anbruch der messianischen Zeit das jüdische Zeremonialgesetz dahin. Auf diese Anschauung könnte das ἕως ἄν παρέλθῃ . . . , ἕως ἄν πάντα γένηται hindeuten, und aus dieser Anschauung ließe sich der Vorwurf gegen Jesus/ erklären, daß er die Tora aufhebe und damit den Anspruch erhebe, daß mit ihm die messianische Zeit hereingebrochen sei. Für die Jünger und die Massen, die Jesus hören und von seiner Botschaft ergriffen sind, muß somit der Eindruck entstanden sein: Die messianische Zeit ist angebrochen und damit das Ende der Tora gekommen².

Merkwürdig ist, daß es in V. 17 heißt: Gesetz oder die Propheten. Die feststehende Formel für den atl Kanon lautet: Gesetz und Propheten (vgl. auch Mt 7, 12; 11, 13; 22, 40; Lk 16, 16; Jo 1, 45; Röm 3, 21). In der altjüdischen Literatur findet sie sich nur selten (vgl. etwa 4 Mkk 18, 10). Dafür setzt die altjüdische Literatur die dreiteilige Formel ein: Tora, Nebiim und Kethubim, die im NT nur Lk 24, 44 vorkommt. Die Formel „Gesetz oder Propheten“ ist hier V. 17 einmalig. Manche Exegeten wollen darum „oder die Propheten“ als Glosse streichen und als Interpolation erklären. Nicht ausgeschlossen freilich ist auch, daß nach Syr. sin. „und die Propheten“ die ursprüngliche Lesart ist. Aber wenn nicht, dann ließe sich nach Huber³ auch das „oder die Propheten“ rechtfertigen, einmal damit, daß Jesus das Gesetz und die Propheten unterscheiden, das Gesetz als unmittelbares Gotteswort und die

² Huber a. a. O. 67 f.

³ A. a. O. 67. Jedenfalls hat ἡ den Sinn von καί. Vgl. Wiesen, Zu Mt 5, 17 bis 20, in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. 3 (1902) 336.

Propheten als mittelbares Gotteswort charakterisieren will, und dann, daß er der Tatsache Rechnung trägt, daß die Sadduzäer nur die Tora, nicht aber die Propheten als Norm anerkennen wollen, er also sagen will, daß sowohl das Gotteswort der Tora wie auch das Propheten- oder mittelbare Gotteswort den göttlichen Willen kundgibt und darum Gehorsam beansprucht.

Nach dem Wortlaut von V. 17 will Jesus also sagen: Ich bin nicht gekommen, das Ende des Gesetzes oder der Propheten zu verkünden, sondern Gesetz und Propheten nach ihrer ganzen Tiefe und Tragweite zu erfüllen, sie zur Verwirklichung zu bringen.

Wir müssen uns, um ein wirkliches Verständnis von V. 17 zu gewinnen, in die Situation hineindenken, die in den Jüngern und den Massen am Berg der Seligkeiten durch die Botschaft Jesu 5, 3—16 geschaffen ist. Jesus hat die acht Seligkeiten verkündigt; er hat das Ideal einer Gerechtigkeit schauen lassen, die nicht Menschen-, sondern Gotteswerk ist. Er hat diesen Jüngern und diesen Massen, die zum Amhaarez zählen und zu den Verfluchten gehören, eine Verheißung gegeben, die sie sich niemals hätten träumen lassen können. Ja er hat sie sogar das Salz der Erde, das Licht der Welt genannt, hat ihnen also Attribute beigelegt, die bis jetzt nur der Tora, dem Tempel, der Heiligen Stadt und den Schriftgelehrten zustanden. Für diese Menschen mußte der Eindruck entstehen: Die messianische Zeit ist herbeigekommen und mit ihr auch das Ende des Gesetzes, von dem ihre Überlieferung spricht. Jesus sieht sich also einem Mißverständnis gegenüber, das sich eingeschlichen hat oder sich einschleichen muß; er sieht eine Gefahr, die in und über diese Menschen hereinbricht, die Gefahr einer Freiheit, die Zügellosigkeit ist.

Der Stunde, die die Jünger und die Massen jetzt erleben, sind andere vorausgegangen, die den Eindruck dessen, was sie heute aus dem Munde Jesu vernehmen, verstärken mußten. Hatte er nicht bereits von dem neuen Wein gesprochen, der nicht in alte Schläuche gegossen werden könne? (Lk 5, 36 ff.; Mt 9, 16 f.; Mk 2, 21 ff.) Hatte er nicht schon in Nazareth eine geistig-messianische Sendung verheißen, die ihm zustehe? (Lk 4, 16 ff.) Hatte er nicht durch die Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern schon alles jüdische Denken und Fühlen schwer verletzt (Lk 5, 27 ff.; Mt 9, 9 ff.; Mk 2, 13 ff.), und war er durch die Sabbatverletzungen nicht als ein Verächter des jüdischen Gesetzes erschienen (Lk 6, 1 ff.; Mt 12, 1 ff.; Mk 2, 23 ff.)? Und nun erleben sie die Stunde, in der er gegenüber den Schriftgelehrten und Pharisäern ein ganz neues Ideal des Denkens und Lebens aufrichtet, in der er gerade denen die Verheißung

des Himmelreiches schenkt, die in den Augen der geistigen Führer Israels als diejenigen gelten, die das Gesetz nicht kennen. Die Zeit des Gesetzes scheint also vergangen zu sein; es bricht die Zeit der Freiheit an, die nicht nur ihre Gesetzesunkenntnis, sondern auch ihre Gesetzesfreiheit rechtfertigt⁴.

Das ist die Situation, in der Jesus steht; das ist das Stürmen und Drängen, das er in den Seelen seiner Zuhörer schaut, und darum spricht er mit starkem Nachdruck: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Nicht um aufzuheben bin ich gekommen, sondern um zu erfüllen.“ Jesus erkennt also das Gesetz an, erkennt es an als Gotteswort; Jesus weiß sich an das Gesetz gebunden, weiß sich daran gebunden, weil es Gottes Wille ist. Ihm, dem Gesandten Gottes, kommt es darum nicht in den Sinn, das Gesetz aufzulösen; er ist vielmehr gekommen, um es zu erfüllen, um es ganz, in seiner Tiefe und Tragweite zur Verwirklichung zu bringen. Und nicht nur das Gesetz, sondern auch die Propheten. Er weiß, daß die Propheten von ihm reden, daß ihm durch sie der Weg vorgezeichnet ist, den er durch sein Leben gehen muß. Immer wieder wird er sich auf sie berufen, um sein Leben und Handeln vor den Menschen zu rechtfertigen, um es als das Leben und Handeln dessen zu kennzeichnen, den Gott als den Messias in die Welt gesandt hat (vgl. Lk 4, 16 ff. u. ö.).

Es ist also ein Irrtum, wenn die Jünger und die Menschen, die seine Botschaft vernommen, meinen, sie seien in eine Freiheit hineingegeben, die das Gesetz beiseitigt und die die Schranken aufhebt, die das menschliche Begehren hemmen. Gewiß, Jesus steht als der ganz Freie vor ihnen, aber als derjenige, der frei ist durch die Bindung an Gottes Wort und Willen. Was er ihnen vorlebt, das müssen sie ihm nachleben⁵.

⁴ Vgl. Dausch a. a. O. 100 f.; Schlatter a. a. O. 152.

⁵ Zu 5, 17 berichtet Strack-Billerbeck a. a. O. 241 f.: „Mt 5, 17 gehört zu den wenigen neutestamentlichen Stellen, auf die in der rabbinischen Literatur ausdrücklich Bezug genommen wird. Schab 116a: Jmma Schalom war die Frau des R. Eleazar (um 90), die Schwester des Rabban Gamaliel II. In seiner Nachbarschaft war ein (christlicher) Philosoph, der in dem Rufe stand, keine Bestechung anzunehmen. Sie wollten ihn lächerlich machen. Jmma Schalom brachte ihm einen goldenen Leuchter. Sie traten vor ihn hin; sie sprach zu ihm: Ich wünsche, daß mir von dem Vermögen meines elterlichen Hauses mein Anteil werde. Er antwortete ihnen: Teilet. R. Gamaliel sagte: Für uns steht geschrieben: An Stelle des Sohnes (d. h. da, wo ein Sohn ist) soll die Tochter nicht erben (vgl. Nm 27, 8). Der Philosoph erwiderte: Seit dem Tage, da ihr aus eurem Lande in die Verbannung getrieben seid, ist die Tora Moses' aufgehoben und das Evangelium (אֵלֶּיךָ, Unheil; das ganze Wort: וְאֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ =

Jesus fährt darum fort: „Denn wahrlich, ich sage euch: Bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles geschehen ist.“ In diesem Vers begegnen wir zum ersten Mal bei Mt dem Worte Amen: Ἰησοῦς, ἀμήν. Das Wort bedeutet eigentlich: Festes, Beständiges, Gültiges. Es wurde ausnahmslos als bestätigende oder bekräftigende Antwort auf die Rede eines andern gebraucht. Wenn z. B. jemand auf das Gebet oder den Lobspruch eines andern „Amen“ sagte, so erklärte er damit, daß er dessen Gebet oder Lobspruch zu dem seinen machte. Ähnlich bei Beschwörungen oder Flüchen. Einen völlig andern und neuen Gebrauch macht Jesus von dem Wort. Er verwendet es zur Bekräftigung seiner eigenen Worte und hat durch den Bedeutungswechsel ein Zweifaches erreicht; nämlich zunächst, zur Bekräftigung seiner Worte nicht zu den üblichen und von ihm selbst abgelehnten Schwur- und Versicherungsformeln seine Zuflucht nehmen zu müssen, und dann, durch dieses Amen eine Bekräftigungsformel zu haben, die das Gewissen seiner Zuhörer binden soll. Dieser Sinn des Amen wird durch unser „Fürwahr“ oder „Wahrlich“ nicht wiedergegeben. Was er also in V. 18 sagt, dem will er durch das vorausgeschickte Amen eine Autorität geben, die keine Ausflucht zuläßt und die seine Zuhörer im Gewissen verpflichtet⁶.

Jesus spricht sodann von Jota und Häkchen des Gesetzes und nimmt damit Ausdrücke auf, die in der rabbinischen Literatur sehr geläufig sind, und zwar stets in dem Sinne, daß auch nicht ein Jod

Unheilspergament, ein Kakophemismus für εὐαγγέλιον) gegeben, und in ihm steht geschrieben: ‚Sohn und Tochter sollen gemeinsam erben.‘ (Die Stelle kommt freilich im Evangelium nicht vor.) Am folgenden Tage brachte Rabban G. ihm einen libyschen Esel. Da antwortete er: Ich habe weiter unten im Evangelium nachgesehen, und da steht geschrieben: Ich, Evangelium (wohl eine alte Glosse), bin nicht gekommen, um von der Tora Moses' wegzunehmen, sondern um ihr hinzuzufügen, bin ich gekommen (πληροῦν im Sinne von erfüllen, ergänzen, vollmachen verstanden). Und es ist in ihm (dem Evangelium) geschrieben: ‚An Stelle des Sohnes soll die Tochter nicht erben.‘ Es muß also dabei bleiben; denn die Tora ist durch das Evangelium nicht gekürzt worden. Da sprach Jmma Schalom zu ihm: Möge dein Licht leuchten wie der Leuchter! Rabban Gamaliel aber sagte: Der Esel ist gekommen und hat den Leuchter niedergetreten.“

⁶ Strack-Billerbeck a. a. O. 242. Huber (a. a. O. 69) will das Amen als Gottesnamen verstehen (nach Is 65, 16; Offb 3, 14; 2 Kor 1, 20) und meint, Jesus habe mit ihm Gottes Namen in Anspruch genommen für sein eigenes Wort. Ähnlich wie der Prophet sagen konnte: So spricht der Herr, so habe Jesus sagen wollen: Amen = Gott, ich sage. Diese Erklärung des Amen ist aber doch wohl gekünstelt. Auch mit dem Amen in dem oben erwähnten Sinne ist das göttliche Selbstbewußtsein Jesu ausgesprochen.

vom Gesetze und auch nicht ein Strichelchen oder Häkchen am Jod in Ewigkeit vergehen wird. Mit dem Hinweis auf das Jod oder das Häkchen am Jod wird also der unendliche und unvergängliche Wert des Gesetzes betont. Indem Jesus dieses Wort vom Jod und dem Häkchen des Gesetzes ausspricht, macht er sich die Hochschätzung des Gesetzes zu eigen, die in der rabbinischen Literatur ihren scharf betonten Ausdruck findet. Er will also sagen, daß dem Gesetze ein unendlicher und unvergänglicher Wert zukommt, weil es eben Gottes Gesetz ist⁷.

Schwierig ist die Deutung der Worte: *ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰὼτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἄν πάντα γένηται*, Die Deutung wäre leicht, wenn auf das *ἕως ἄν παρέλθῃ*... nicht im Nachsatze folgte: *ἕως ἄν πάντα γένηται*. Dann würde der Sinn des Verses einfach der sein: Bis zum Ende der Welt wird nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetz vergehen. Dieselbe Deutung wird sich ergeben, wenn der Nachsatz *ἕως ἄν πάντα γένηται* nur eine Wiederholung des Vordersatzes ist, wie Dausch⁸ annimmt. Vielleicht ist aber in dem Nachsatz ein Hinweis auf den Ausgang des Lebens Jesu ausgesprochen⁹. Dann würde mit V. 18 gesagt sein: Im Tode Jesu ist alles geschehen, was in der Schrift geboten ist; im Tode Jesu ist das Werk des Gehorsams vollbracht, das vom Gesetz gefordert worden. Bis dahin bleibt es bis auf das Jota und das Häkchen am Jota in Geltung und fordert seine unbedingte Erfüllung. Mit dem Tode Jesu ist es aber in seiner allgemeinen Unbedingtheit aufgehoben. Als das restlos durch Jesus erfüllte Gesetz leitet es eine Periode der Menschheitsgeschichte ein, in der es seine allgemeine Absolutheit verloren hat und nur in dem Umfang in Geltung bleibt, in dem Jesus und die von ihm begründete, durch seinen Geist, den Heiligen Geist geleitete Gemeinde ihm Geltung verleihen. Der Satz *ἕως ἄν πάντα γένηται* scheint diese Erklärung von V. 18 zu fordern, da eben nur Jesus — nicht die Menschen — durch seinen Tod das Gesetz ganz erfüllt hat.

Jesus will also in V. 18 sagen: Das Gesetz hat unbedingte Geltung; eher vergehen Himmel und Erde, als daß auch nur ein Jota oder ein Häkchen von ihm vergehen wird. Nicht nur Jesus selbst, auch seine Zuhörer sind darum an das Gesetz gebunden; es ist die

⁷ Strack-Billerbeck a. a. O. 244 ff.

⁸ A. a. O. 101. Sachlich ebenso Schanz a. a. O. 178; Klostermann a. a. O. 187. Dagegen Zahn, Das Evangelium des Matthäus² (Leipzig 1905) 215. Die Koordination der beiden Sätze findet sich nicht Mt 24, 34.

⁹ Vgl. Schlatter a. a. O. 156; Huber a. a. O. 68.

sie verpflichtende Norm, die sie durch ihr Leben begleitet. Aber es kommt die Zeit, in der es erfüllt sein wird, und diese Zeit ist herbeigekommen, wenn in seinem Tode das Gesetz seine Verwirklichung gefunden hat. Bis dahin ist es der Weg zu ihm, zum Reiche Gottes, das mit ihm in der Menschheit aufgebrochen ist. Hat es aber seine Erfüllung erreicht, dann ist es in seiner allgemeinen Unbedingtheit aufgehoben, dann bewahrt es nur die Geltung, die Jesus und sein Geist ihm in dem neuen Äon der Menschheit geben wird und gegeben hat.

Die Jünger und das Volk, die die Botschaft Jesu vernommen haben, mögen erstaunt und erschrocken gewesen sein, als sie dieses Wort Jesu hörten. Sie müssen erkennen: Sie sind nicht in eine Freiheit entlassen, die sie von den Bindungen des Gesetzes löst und sie einer Hemmungslosigkeit preisgibt, die sie ihrem niederen Begehren ausliefert. Sie stehen in dem Äon des Gesetzes, wie auch Jesus selbst sich in ihn hineingestellt hat. Sie sind auf den Weg des Gesetzes festgelegt, der eben Weg zu dem Christus, zum Messias ist: παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, wie der heilige Paulus sagt (Gal 3, 24). Aber es wird die Stunde schlagen, da das Gesetz seinen Sinn erfüllt hat, und diese Stunde ist da, wenn im Tode Christi der alte Bund erledigt und in der Auferstehung Christi das Morgenrot des neuen Bundes am Horizont der Menschheit aufsteigt. Und wenn diese Stunde da ist, dann wird an die Stelle des alten Gesetzes das neue Gesetz treten, das Gesetz des Geistes oder des Glaubens (Röm 3, 27), wie Jesus selbst es verkündigt und wie es durch seinen Geist seiner Gemeinde geschenkt wird¹⁰.

¹⁰ Diese Erklärung von V. 18 wird durch die Tatsache gestützt, daß Mt, besonders im letzten Teil seines Evangeliums, stark von dem Bewußtsein beherrscht ist, daß das Evangelium eine scharfe Scheidung zwischen der alten jüdischen und der neuen christlichen Gemeinde bedeutet (vgl. nur Mt 23 u. 24). Überdies bedarf es unter der Voraussetzung, daß diese Erklärung richtig ist, keiner gekünstelten Exegese, um die Gedankeneinheit zwischen Jesus und Paulus festzustellen. Sie wird übrigens auch von Lauck (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. 11: Das Evangelium Matthäus-Markus, Freiburg 1935, 55 f.) angenommen. Lauck schreibt: „Solange der Alte Bund bestand und mit ihm die Selbständigkeit der jüdischen Nation, so lange galten auch sämtliche Gesetze des Moses ohne Ausnahme. Also auch die rituellen. Darum hat Jesus selbst diese gewissenhaft befolgt, wo es sich um wirkliche Gesetze handelte, nicht nur um deren menschliche Auslegung und Verzerrung. So schickte er z. B. sogar die von ihm geheilten Aussätzigen gewissenhaft den Priestern. So geht er, wenn nicht wichtige Gründe ihn abhielten, an den hohen Festtagen nach Jerusalem in den Tempel. Denn erst, als er am Kreuze sein eigenes unendliches Opfer dargebracht hatte, waren die Opfer des Alten Bundes

Es heißt weiter: „Wer nun eines von diesen Geboten, und sei es das geringste, aufhebt und so die Menschen lehrt, der wird der geringste heißen im Himmelreich. Wer es aber befolgt und lehrt, wird groß heißen im Himmelreich.“ Wie schon gesagt, stammen diese Verse aus einem Zusammenhang, in dem von einzelnen Geboten des Gesetzes die Rede gewesen ist. Es mag das innerhalb der Bergpredigt gewesen sein oder auch bei einer andern Gelegenheit.

‚erfüllt‘ und damit nicht nur sämtliche Opferbestimmungen, sondern auch alle Reinigungsgesetze und sonstigen rituellen Verordnungen hinfällig geworden. Das hat er nun freilich auch seinen Aposteln nicht vorausgesagt. Er hätte ihnen ja noch vieles zu sagen gehabt, was sie noch nicht zu verstehen vermochten (Joh. 16, 12). „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, dann wird er euch in alle Wahrheit einführen“ (Joh. 16, 13).“ Steinmann (Die Bergpredigt, a. a. O. 34 f.) gibt eine ähnliche Erklärung, die sich mit der von Zahn (Evangelium des Matthäus 219 ff.) deckt: Jesus habe für die Aufhebung der Unbedingtheit des ganzen Gesetzes die Bedingung der Erfüllung des ganzen Gesetzes gesetzt. Wann diese Bedingung erfüllt sei, habe Jesus nicht gesagt, sondern es der von Gott gelenkten geschichtlichen Entwicklung überlassen, hierin die Jünger recht zu leiten. Zahn erinnert an den Tempelkult: Jesus und seine Jünger und die Urgemeinde hätten sich nach wie vor zum Tempel gehalten. Die Zerstörung des Tempels und der Untergang des Kultus hatten diesem Verhältnis ein Ende bereitet. Ebenso hätte die jüdische Christenheit an Beschneidung, Sabbat u. dgl. unentwegt festgehalten, bis die Vorsehung selbst eingegriffen hätte, im Korneliusfall (Apg 10), in der Heidenmission (Apg 13 u. 14; 15, 4 12), im Apostelkonzil (Apg 15, 28). „Man sieht“, sagt Steinmann, „durch diese Zahnsche Erklärung findet das Wort vom Bestande des Gesetzes bis ans Ende seine sachgemäße Einschränkung durch das andere: bis alle Forderungen des Gesetzes erfüllt sind. Dann aber erhält unser Anspruch den Sinn: Eher werden Himmel und Erde vergehen, als daß ein Bruchteil des Gesetzes unerfüllt bleibt.“ Steinmann sieht eine Bestätigung für seine Auffassung in Lk 16, 17. Das ist richtig; aber die Erfüllung der Gesetzes, die seine allgemeine unbedingte Geltung aufhebt, ist nicht die Taterfüllung, wie sie von Jesus selbst in seinem Leben und von den Jüngern und der Urgemeinde vollzogen wurde bis zu dem Augenblick, wo sie durch ein Eingreifen Gottes, wie etwa durch die Zerstörung des Tempels, unmöglich wurde, sondern die Erfüllung ist Christi Tod. Christi Tod war die Bedingung, die die allgemeine Unbedingtheit des Gesetzes grundsätzlich aufhob, wenn auch noch Zeiten vergingen und Ereignisse eintreten mußten, die diese Erkenntnis in der Christenheit zum Durchbruch führten. Christi Tod war eben das Ende der alten und der Anfang der neuen Zeit, in der die Menschheit in ihm das Opfer besaß, aus dem ihr ein neues Leben geboren wurde. (Vgl. auch Schlatter a. a. O. 157.) Es geht somit nicht an, mit Lanwer (a. a. O. 159) die Identität von „Gesetz“ in V. 18 und in V. 17 aufzuheben und unter dem „Gesetz“ in V. 18 Jesu neues Gesetz im Sinne der folgenden Antithesen zu verstehen. Ähnlich Wiesen a. a. O. 340. Denn die Aufstellung des neuen Gesetzes oder des alten im Sinne der Antithesen formulierten Gesetzes ist nicht ihre Erfüllung. Erfüllt ist es eben nur durch Christus, vor allem durch seinen Tod.

Jesus bezieht sich wohl auch hier, wie sonst, auf Auffassungen, die das gesetzliche Denken und die Gesetzespraxis des Judentums widerspiegeln.

Die alte Synagoge zählte 613 Einzelsatzungen, von denen 248 Gebote und 365 Verbote waren. Diese Gebote und Verbote waren in leichte und schwere eingeteilt. Man nannte leichte Gebote erstens solche, die an die Kraft und den Besitz des Menschen nur geringe Anforderungen stellten, schwere diejenigen, die viel Geld erforderten oder gar mit Lebensgefahr verknüpft waren. Zu den leichten Geboten wurde z. B. gerechnet das Verbot des Blutgenusses (Dt 12, 23), das Laubhüttengebot (Lv 23, 42), das Gebot der Freilassung der Vogelmutter (Dt 22, 7), das Gebot des Essens der verbotenen Frucht (Gn 2, 17), zu den schweren das Gebot der Elternliebe (Ex 20, 12), das Beschneidungsgebot (Gn 17, 10). Sodann unterschied man leichte und schwere Gebote, je nachdem sie eine minderwichtige, geringe Sache zum Inhalt hatten oder eine wichtige. Man sprach von großen oder kleinen Geboten, wie auch hier Mt 5, 19. Es fragte sich dann, nach welchem Kriterium die großen und kleinen Gebote zu unterscheiden seien. Diese Frage wurde verschieden beantwortet. Eine der Antworten lautet, daß zu den kleinen Geboten die gehören, deren Übertretung die Buße für sich allein sühne, zu den schweren die, auf deren Übertretung die Ausrottung oder die gerichtliche Todesstrafe gesetzt sei. Nach einer andern Antwort gelten als kleine Gebote solche, um die sich die Menschen nicht viel zu kümmern pflegen. Dem subjektiven Ermessen war hier jedenfalls viel freier Spielraum gelassen. Nach allgemeiner Auffassung galten als wichtige Gebote diejenigen, die den Götzendienst, die Unzucht, das Blutvergießen, die Entheiligung des göttlichen Namens, die Sabbatheiligung, die Verleumdung des Nächsten, das Tora-Studium und die Auslösung der Gefangenen betrafen¹¹.

Für unsern Zusammenhang ist wichtig die Tatsache, daß in der Beantwortung der Frage nach der Wichtigkeit und Unwichtigkeit der Gebote große Willkür herrschte, und das Bestreben obwaltete, sich durch eine raffinierte Kasuistik vom Gesetz freizumachen oder

¹¹ Strack-Billerbeck a. a. O. 900 ff. Franz Dibelius (Zwei Worte Jesu, in: Zeitschr. f. neuest. Wiss. 11, 1910, 188 ff.) versteht unter den geringsten oder kleinsten Geboten die, welche die kürzesten sind, wie: Du sollst nicht töten, sollst nicht ehebrechen, nicht stehlen — Sätze, die im Hebräischen zwei Worte umfassen. Aber der zeitgeschichtliche Zusammenhang legt doch die obige Deutung nahe.

wenigstens durch die Erklärung, daß ein Gebot zu den unwichtigen gehöre, seiner Übertretung Vorschub zu leisten. Kein Wunder, wenn dann die Massen des Volkes das Gesetz nicht ernst nahmen und sich über die kleinen oder unwichtigen Gebote leichten Herzens hinwegsetzten, zumal wenn sie immer wieder erleben mußten, daß die Schule Schammais und die Schule Hillels entgegengesetzte Auslegungen des Gesetzes gaben. Interessant ist ein Wort, das Chul 43b überliefert wird: „Wer tun will nach den Worten der Schule Schammais, der darf es; wer nach den Worten der Schule Hillels, der darf es; wer nach den Erleichterungen der Schule Schammais und nach den Erleichterungen der Schule Hillels (d. h. wer in jedem Falle immer der erleichternden Schule folgt), der ist ein Gottloser; wer nach den Erschwerungen der Schule Schammais und nach den Erschwerungen der Schule Hillels, über den sagt die Schrift Qoh 2, 14: „Der Tor wandelt in Finsternis.“¹² Danach wird also das Gesetz in weitem Umfang der Willkür des Menschen preisgegeben, indem er sich nach Belieben einmal für die Schule Schammais, das andere Mal für die Schule Hillels entscheidet.

Das ist die Lage, die Jesus wohl im Auge hat¹³, wenn er V. 19a sagt: „Wer nun eines von diesen Geboten, und sei es das geringste, aufhebt und so die Menschen lehrt, der wird der geringste heißen im Himmelreich.“ Jesus lehnt also die Unterscheidung zwischen wichtigen und unwichtigen Geboten ab. Nach ihm enthält das Gesetz, so wie er es versteht, nichts Unwichtiges und Kleines. Es ist Gottes Wort, die Offenbarung des göttlichen Willens. Lk 16, 10 wird er das Wort sprechen: „Wer im Kleinsten treu ist, ist auch treu im Großen, und wer im Kleinsten unredlich ist, ist auch unredlich im Großen.“ Jesus will also sagen, daß jeder Riß, der nicht geheilt wird, immer weiter reißt und daß jede Lockerung, die nicht aufgehoben wird, sich immer weiter und tiefer ausbreitet und darum schließlich das Wesen bedroht und zerstört. Er sieht im Gesetz eine organische Einheit, ein Ganzes, und hält es darum für unmöglich, daß aus ihm ein Teil, und sei er noch so gering, ausgebrochen werden darf.

Freilich schließt die Übertretung des geringsten der Gebote und die Anleitung zu seiner Übertretung nicht vom Himmelreich aus. Jesus spricht damit die Wahrheit aus, der der heilige Paulus einen großen Teil seines Römerbriefes widmet, daß das Gesetz des AT

¹² Strack-Billerbeck a. a. O. 913.

¹³ Bischoff, Jesus und die Rabbinen (Leipzig 1905) 30 f.

den Menschen nicht rechtfertigt, ihm nicht den Eintritt in das Reich Gottes sichert. Die Rechtfertigung ist ja Gnade, das Reich Gottes kommt als das Werk der unendlichen göttlichen Erbarmung. Es kann darum auch ein Jude, der nach seinem Gutdünken über Wichtigkeit und Unwichtigkeit des atl. Gesetzes entscheidet und danach handelt, in das Reich Gottes eingehen, kann es aus Gnade empfangen. Aber er wird der geringste heißen im Himmelreich¹⁴. Das atl. Gesetz ist also nicht wertlos für das Reich der Gnade. Vielleicht nur in dem Sinne, daß es dem Menschen seine Erlösungsbedürftigkeit zum Bewußtsein bringt (vgl. Röm 7), vielleicht aber auch in dem Sinne, daß es ihm den Weg in das Reich Gottes weist, wie Jesus sich ja immer auf das AT beruft, um seine Sendung und seine Botschaft vom Reiche Gottes vor den Juden zu rechtfertigen. Wer sich also nur nach Gutdünken um das Gesetz und seine Erfüllung bemüht, in dem wird das Bewußtsein seiner Erlösungsbedürftigkeit nicht in dem Maße geweckt, daß die Gnade der Erlösung von ihm als ein großes Glück und als ein starker Ansporn zu einem neuen Leben empfunden wird (vgl. Röm 7, 14 ff.), und er wird sich ebenso wenig ernstlich bemühen, im AT den Hinweis auf das NT, im Reich des Gesetzes den Hinweis auf das Reich der Gnade zu schauen. Er wird der geringste heißen im Himmelreich. „Wer es aber befolgt und lehrt, wird groß heißen im Himmelreich.“ Die unbedingte Treue gegen das Gesetz wird in ihm die Sehnsucht wachrufen nach der Gnade der Erlösung. Sie wird ihm das Unvermögen, das schmerzliche und niederdrückende Unvermögen, zum Bewußtsein bringen, das ihn immer wieder am Gesetz scheitern läßt und das in ihm das heiße Verlangen weckt, Gott möge es aus Gnade und Barmherzigkeit in ihm aufheben und erfüllen. Und sie wird ihm das Auge schärfen für die Verheißung des neuen Reiches, die Israel gegeben ist. Die unbedingte Treue gegen das Gesetz weist den Juden also über das Gesetz hinaus; sie wird für ihn zu einem Erlebnis, das in ihm das Verlangen nach dem Gesetz der Gnade gebiert und das ihm das Leben der Gnade zum heiligsten Anliegen seines Lebens macht. Und so wird er dann auch die Menschen lehren; er wird für sie zu dem Führer, der sie durch das Gesetz über das Gesetz hinausleitet und sie bereitet für das Reich der

¹⁴ V. 19 wird darum wohl nicht im Sinne von Wiesen (a. a. O. 348) zu verstehen sein, der schreibt: „Er soll als kleinster genannt werden im Himmelreich, d. h. es soll vom Standpunkt des Himmelreichs aus ein sehr ungünstiges Urteil über ihn ergehen. Daraus folgt aber, daß er überhaupt nicht hineinkommen wird.“

Gnade. Wer das Gesetz so beobachtet und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich. Er wird zu einer Rangstufe im Reiche Gottes erhoben, die der Treue und Demut entspricht, in der er sich dem Gesetze unterworfen hat (Mt 18, 4: „Wer sich selbst erniedrigt . . . , der ist der Größte im Himmelreich“)¹⁵.

Jesus ist also weit davon entfernt, das Gesetz herabzuwürdigen, wie es denen, die ihn bisher beobachten und hören konnten, erscheinen mochte. Er schätzt das Gesetz hoch, schätzt es so hoch, daß er die rabbinische Unterscheidung zwischen wichtigen und unwichtigen Geboten verwirft, und er schätzt es deswegen so hoch, weil es als Gottes Wort den Anspruch erheben muß, daß es erfüllt wird, und weil es um so sicherer den Weg zum Reiche Gottes ebnet, je ernster und umfassender es beobachtet wird. Denn am Gesetz, und zwar am ganzen Gesetz, erwacht die Sehnsucht nach der Erlösung, und am Gesetz, und zwar am ganzen Gesetz, zeichnen sich die Horizonte der neuen Welt, des Reiches der Gnade ab, das jetzt, da Jesus in Israel steht und den Menschen seine Botschaft verkündet, anbricht.

Freilich: „Denn ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen.“ Durch das γάρ wird — wir haben schon darauf hingewiesen — dieser Vers grammatikalisch als Begründung für den vorhergehenden Vers angeschlossen. Es müßte dann freilich im vorhergehenden Vers der Gedanke ausgesprochen sein, daß die Zuhörer eine Gesetzesgerechtigkeit üben, die der Gesetzesgerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer ähnlich ist und die sie darum vom Himmelreich ausschließt. V. 20 würde sich dann logisch ergeben. Statt dessen wird aber in dem vorhergehenden Vers eine Gesetzesgerechtigkeit verlangt, die klein oder groß macht im Himmelreich. In V. 20 würde sich also nur dann dieser Gedanke fortsetzen, wenn er als Gegensatz zu V. 19 formuliert wäre und lautete: „Aber ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, dann werdet ihr überhaupt nicht in das Himmelreich eingehen.“ Es ist darum wohl anzunehmen, daß V. 20 einem andern Zusammenhang angehört¹⁶, vielleicht innerhalb der Bergpredigt oder auch an dieser Stelle nach einem Lehrgespräch, in dem Jesus gegen die Gesetzesforderung der Schriftgelehrten und Pharisäer seine Gesetzesforde-

¹⁵ Bischoff a. a. O. 32.

¹⁶ Vgl. auch Klostermann a. a. O. 188.

rung erklärt und diese als die Bedingung für den Eintritt ins Himmelreich deutlich macht. Es könnte dies am Schluß dieses Kapitels 5 gewesen sein. Damit fallen die Bedenken fort, die etwa Weinel¹⁷ oder Bultmann¹⁸ gegen die Ursprünglichkeit des Wortes „Gerechtigkeit“ erheben. Das Wort ist eben nicht so unvermittelt in die Rede Jesu eingeflossen, wie es nach V. 20 den Anschein hat.

Der Gedanke, den Jesus in V. 20 ausspricht, ist klar: Jesus fordert die Gesetzeserfüllung; er fordert sie gegenüber den wichtigen und unwichtigen Geboten, aber er fordert sie anders als die Schriftgelehrten und Pharisäer. Wie stellen diese sich zur Frage der Gesetzeserfüllung? Nach ihrer Auffassung und Lehre galt ein Gesetz als erfüllt, wenn die Erfüllung dem Buchstaben des Gesetzes entsprach; es galt als nicht erfüllt, wenn sie dem Buchstaben nicht voll entsprach oder ihm widersprach. Daraus ergab sich für sie die Folgerung, daß jede buchstäbliche Erfüllung eines Gebotes als eine volle, dem Gesetz genügende anzusehen ist. Gewiß können nach der Meinung der alten Synagoge subjektive Momente den Wert der Gebotserfüllung erhöhen, aber diese subjektiven Momente sind immer nur Nebensächlichkeiten, die fehlen können, ohne die vollgültige Gebotserfüllung irgendwie zu beeinträchtigen¹⁹. Die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer war also wirklich eine *διακονία τοῦ γράμματος* (2 Kor 3, 6). Aber damit nicht genug. Mit diesem Buchstabendienst verband sich die Überzeugung, daß er die Gerechtigkeit vor Gott begründet und den Anspruch auf Verdienst stellt. Der Israelit vermag sich also durch pünktliche, buchstäbliche Gesetzeserfüllung ein Verdienst zu erwerben, das Gott verpflichtet. Sein Anteil am Reiche Gottes bestimmt sich darum nach der Zahl und dem Gewicht dieser Gebotserfüllungen; er vermindert sich freilich auch in dem Maße, als ihnen Gebotsübertretungen gegenüberstehen, und er wird aufgehoben, wenn diese jene überragen²⁰. Das ist

¹⁷ Weinel a. a. O. 21.

¹⁸ Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition² (Göttingen 1931) 157. Bultmann erklärt 5, 17—19 als Gemeindepunkt. Dagegen Dalman (Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, 64): „Es wäre verständlich, wenn Jesus den Begriff (Gerechtigkeit) vermieden hätte, weil seine Gegner zuviel davon redeten und ihn mit dem Lohngedanken zu eng verknüpft hatten. Auch bedurfte er seiner nicht, weil er es liebte, konkret zu reden, und abstrakte Zusammenhänge unterließ. Zu unserer Stelle kann er durch nichts ersetzt werden.“ Vgl. auch Huber a. a. O. 71.

¹⁹ Strack-Billerbeck a. a. O. 250 ff.

²⁰ Diese Geschäftsreligion kommt wohl am schärfsten zum Ausdruck in dem Gleichnis Akibas (um 70—135): „Der Laden ist offen und der Krämer leiht; die Schreibtafel (zum Anschreiben der Schulden) ist geöffnet, und die Hand

die Gesetzes- und Gerechtigkeitsauffassung, mit der Jesus vollkommen bricht, indem er hier sagt: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, könnt ihr in das Himmelreich nicht eingehen.“

Welches ist dieses πλείον? Gewiß, es hebt das Gesetz nicht auf; es setzt die Gesetzesforderung nicht außer Kraft. Aber es meint eine ganz andere Gesetzeserfüllung, eine solche, die aus dem Herzen kommt, die die innere Gesinnung mit Gott verbindet, die Gott den ganzen tiefen Bereich der Seele aufschließt. Für Jesus verdient die Gesetzeserfüllung nur dann die Anerkennung Gottes, wenn sie ihre Wurzel nicht im Buchstaben, sondern im Geiste hat. Das Wort Gottes ist also ein Appell an den ganzen Menschen, zunächst an seine Innerlichkeit, und aus dieser Innerlichkeit gestaltet es das Leben, das den Stempel des Göttlichen trägt. Zu dieser Gerechtigkeit ruft Jesus seine Jünger und die Massen des Volkes auf, die ihn hören. Durch diese Gerechtigkeit bereiten sie sich einen Platz, und je nach der Treue, mit der sie diese Gerechtigkeit zu eigen gewinnen, einen höheren oder niedrigeren Platz im Reiche Gottes, den Gottes Gnade ihnen anweisen wird. Erst dann, wenn sie sich um diese Gerechtigkeit bemühen, werden sie erfahren, von welcher Ohnmacht sie niedergedrückt sind, und wird die Sehnsucht in ihnen aufflammen, daß Gott ihnen doch eine Gerechtigkeit aus Gnade verleihen möge, weil sie durch ihre eigene Kraft nicht imstande sind, vor Gott Gerechtigkeit zu erlangen.

Es sind also ganz gewaltige Ausblicke, die Jesus den Jüngern und den Massen in diesem ersten Teil des ersten Abschnittes des Hauptteiles der Bergpredigt gegeben hat. Mochte es ihnen zunächst scheinen, als ob mit ihm die Zeit der Freiheit vom Gesetz angebrochen sei und als ob sie durch ihn als das Volk, das das Gesetz nicht kennt, gerechtfertigt seien. Nein, Jesus führt das Gesetz zur Erfüllung, und er bindet alle an das Gesetz, bis es seine Erfüllung gefunden hat. Freilich bindet er sie so an das Gesetz, daß es von innen her zur Verwirklichung kommt. Und kommt es so zur Verwirklichung, vielleicht nur in dem Sinne, daß es das Versagen des Menschen offenbar macht, dann bereitet es den Raum des Herzens,

schreibt (darin die Schulden ein), und jeder, der borgen will, kommt und borgt. Aber die Einforderer gehen an jedem Tag beständig umher und machen sich von dem Menschen bezahlt mit seinem Wissen und ohne sein Wissen; und sie haben (die Unterlagen), worauf sie sich stützen können. Das Gericht ist der Wahrheit gemäß, und alles ist zum (messianischen) Mahle bereitet“ (Pirqe Aboth 3, 16).

in den das Reich Gottes eingeht. Freilich, es wird die Stunde schlagen, in der es seine Erfüllung gewonnen hat, und diese Stunde ist Jesu Tod am Kreuze. Mit ihm steigt die neue Zeit auf, durch die die alte Zeit aufgehoben wird, die Zeit der Gnade und der Erlösung, und mit dieser neuen Zeit geht das alte Gesetz, das Zeremonialgesetz, zu Ende, und auch das, was durch Jesus vom alten Gesetz in das neue aufgenommen wird, wird zum Gesetz des Geistes und der Wahrheit.

2. Die neue Gerechtigkeit verbietet nicht nur das Töten, sondern jede Feindseligkeit, Mt 5, 21—26.

Jesus fährt fort:

21 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις: Οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. 22 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἶπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ· Ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ' ἂν εἶπῃ· Μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. 23 Ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ θυσιαστήριον κάκει μνησθῆς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, 24 ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἔλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου. 25 Ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μήποτε σε παραδῶ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ, καὶ ὁ κριτὴς σε παραδῶ τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ. 26 Ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδώσῃς τὸν ἔσχατον κοδράντην.

21 Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber tötet, soll dem Gerichte verfallen sein. 22 Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen. Wer zu seinem Bruder sagt: du Tor, soll dem Hohen Räte verfallen. Und wer zu ihm sagt: du Gottloser, soll dem Feuer der Hölle verfallen. 23 Wenn du nun deine Gabe zum Altare bringst und du dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, 24 so laß deine Gabe dort vor dem Altare, geh zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder; dann komme und opfere deine Gabe. 25 Verständige dich ohne Verzug mit deinem Gegner, solange du mit ihm noch unterwegs bist. Sonst könnte dich der Gegner dem Richter übergeben und der Richter dem Gerichtsdiener, und du könntest in den Kerker geworfen werden. 26 Wahrlich, ich sage dir, du kommst dort nicht heraus, bis du den letzten Heller bezahlt hast.

Von diesem Abschnitt gehören, wie schon gezeigt worden, die Verse 21 u. 22 sicher zur ursprünglichen Gestalt der Bergpredigt. Sie setzen das Thema fort, das Jesus in dem vorhergehenden Abschnitt angekündigt und begonnen hat. Sicher gehören nicht zur ursprünglichen Gestalt der Bergpredigt die Verse 25 u. 26. Sie haben in der Lk-Parallele eschatologischen Sinn, der ihnen wohl ursprünglich eigen sein wird, wenn sie auch an der Lk-Stelle nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang stehen mögen. Bezüglich der Verse 23 u. 24 läßt sich wohl keine sichere Entscheidung treffen. Zweifellos fügen sie sich in den Gedankengang von V. 21—22 ein, obwohl der Sprung von dem Verbot der feindseligen Handlung zu dem Gebot der Versöhnung als der Bedingung eines Gott wohlgefälligen Opfers, wenigstens in dieser unmittelbaren, unvermittelten Aufeinanderfolge, doch groß ist. Die Verse würden besser in einen Zusammenhang passen, der von der Bruderliebe handelt und die Bruderliebe als Bedingung für den Gottesdienst fordert. Es kann freilich sein, daß das innerhalb der Bergpredigt geschehen ist, auch im Zusammenhang von V. 21—22, allerdings in einem Lehrgespräch, dessen Resultat eben V. 23 24 gewesen ist.

Wir erklären zunächst V. 21—22. Jesus leitet sie mit den Worten ein: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist.“ Er nimmt damit eine rabbinische Formel auf, die in ihrem ersten Teil: „Ihr habt gehört“, besagt, daß das, was folgt, als durch Tradition empfangen zu betrachten ist, und die in ihrem zweiten Teil: „daß zu den Alten gesagt ist“, besagt, daß das, was als Tradition empfangen worden, auch als Tradition gelehrt wurde. Der Hinweis darauf, daß das, was Jesus erwähnt, zu den Alten gesagt worden, bedeutet, daß das Gesagte auf ältere Generationen zurückgeht, d. h. nach Strack-Billerbeck¹, auf die maßgebenden Überlieferer der mündlichen jüdischen Lehre, oder, wie Bischoff² meint, auf die Gelehrten überhaupt, die eben ohne Rücksicht auf ihr Lebensalter זקנים, seniores, genannt wurden. Der Sinn dieser einleitenden Worte ist also der: Ihr habt gehört, daß zu den Schriftgelehrten gesagt worden . . .

Jesus bezieht sich danach auf die zeitgenössische Gelehrten-generation, die Träger und Vermittler der jüdischen Tradition. Die Auseinandersetzung, die er beginnt, hat somit unmittelbares Gegenwartsinteresse; sie meint die Gelehrten, die jetzt in dieser Stunde und in dieser Zeit, durch die mündliche Überlieferung das Leben seiner Zuhörer bestimmen. Was nun folgt, das leitet eine Diskussion

¹ A. a. O. 253.

² A. a. O. 33.

ein, die zu Entscheidungen führt, die in dieser Gegenwart gelten gegenüber den Autoritäten dieser Stunde: wie sie also jetzt durch Palästina ziehen und im Tempel und in den Synagogen sitzen und die langen Reihen der Überlieferer aufzählen und auf ihre Lehren das Volk verpflichten.

Zu diesen und von diesen ist nun gesagt worden: „Du sollst nicht töten; wer aber tötet, soll dem Gerichte verfallen sein.“ Diese Formulierung des Mordverbotes umschließt Schrift und Tradition zugleich. Ex 20, 13 heißt es: „Du sollst nicht töten“, das „dem Gerichte verfallen sein“ ist rabbinische Fassung³. Sachlich stimmt allerdings mit 5, 21 überein Gn 9, 6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden.“ Aber nicht auf Grund dieser Stelle hat sich das jüdische Strafrecht gegen die Mörder ausgebildet, sondern auf Grund von Ex 21, 12; Lv 24, 17 21; Nm 35, 16 ff. Ex 21, 12 lautet: „Wer einen Menschen schlägt in der Absicht, ihn zu ermorden, der soll des Todes sterben.“ Lv 24, 17 heißt es: „Wenn jemand irgend einen Menschen erschlägt, soll er mit dem Tode bestraft werden“ (ebenso V. 21). Nm 35, 16 ff. befaßt sich ausführlich mit dem Strafrecht gegen die Mörder und zählt die verschiedenen Arten auf, durch die ein Mensch durch die Schuld eines andern zum Tode kommt und dieser sich der Todesstrafe schuldig macht. Auf diese Texte gehen, wie gesagt, in der jüdischen Überlieferung die Auslegungen für den Fall des Mordes zurück.

Zu Ex 21, 12 gibt die Mekhilta folgende Erklärung: „Wer einen Mann schlägt, daß er stirbt, der soll getötet werden.“ Weshalb wird das gesagt? Weil es Lv 24, 17 heißt: „Falls ein Mann irgend einen Menschen schlägt (so der Midr), soll er getötet werden.“ Daraus könnte man entnehmen: auch wenn er ihm einen Backenstreich gibt. Darum heißt es Ex 21, 12: „Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt.“ Das zeigt an, daß der Täter erst strafbar ist, wenn des Geschlagenen Leben ganz ausgegangen ist. „Wer einen Mann schlägt“; da höre ich nur: wenn er einen „Mann“ schlägt. Woher aber auch, wenn er eine Frau oder einen Minorennen schlägt? Weil es heißt, Lv 24, 17: Falls ein Mann „irgend einen Menschen“ schlägt, um den mit einzuschließen, der eine Frau oder einen Minorennen schlägt. Da (aus Ex 21, 12 und Lv 24, 17) höre ich nur von einem Mann oder einer Frau, die einen Mann getötet haben, und von einem Mann, der eine Frau oder einen Minderjährigen

³ Bischoff a. a. O. 33; Huber a. a. O. 74 f.

getötet hat; woher aber auch, wenn eine Frau einen Minderjährigen oder ihre Genossin getötet hat? Die Schrift sagt Nm 35, 16—18: ‚so ist er ein Mörder‘; das will zur Belehrung dienen: wer auch immer einen andern tötet, ist ein Mörder und als solcher dem Tode verfallen . . . Ex 21, 12, d. h. auf Grund der Verwarnung durch die Zeugen; oder nicht vielmehr ohne Verwarnung durch die Zeugen? Es heißt Dt 17, 16: ‚Auf das Wort zweier oder dreier Zeugen werde der Delinquent getötet.‘ Siehe, was will die Schrift lehrend sagen mit: ‚der soll getötet werden‘? Auf Grund der Verwarnung durch die Zeugen. ‚Der soll getötet werden‘, d. h. durch einen Gerichtshof. Du sagst: durch einen Gerichtshof; oder nicht vielmehr ohne einen Gerichtshof? Es heißt Nm 35, 16—18: ‚Der Mörder soll getötet werden.‘ Siehe, was heißt also: er soll getötet werden? Durch einen Gerichtshof. (Es wird hier Nm 35, 12 gemeint sein: Der Mörder soll nicht getötet werden, ehe er vor der Gemeinde zum Gericht gestanden hat) . . .“

Die jüdische Tradition war somit bemüht, dem Strafrecht der Schrift gegen die Mörder gerecht zu werden. Freilich mehr theoretisch als praktisch. In der Praxis herrschte die Tendenz, dem Todesurteil möglichst auszuweichen. Im Traktat Makkoth 1, 10 heißt es: Ein Synedrium, das in sieben Jahren einen hinrichten läßt, wird ein verderbenbringendes (d. h. mit Menschenleben leichtsinnig umgehendes) genannt. R. Eleazar b. Azarja (um 100) sagte: Einen in siebzig Jahren. R. Tarphon (um 110) und R. Akiba († um 135) sagten: Wenn wir im Synedrium gewesen wären, so würde niemals ein Mensch hingerichtet worden sein. R. Schimon b. Gamaliel (um 140) sagte: Auch sie (R. Tarphon und R. Akiba) würden die Blutvergießer in Israel vermehrt haben (wohl dadurch, daß sie die Todesstrafe abgeschafft hätten).

Von der gleichen Tendenz war auch das Prozeßverfahren beherrscht. Ein Mörder durfte nur zum Tode verurteilt werden, wenn der Mord vorsätzlich ausgeführt worden war. Dabei wurde nach allgemeinem jüdischem Recht der Indizienbeweis nicht anerkannt. Es war darum ungemein schwer, den Nachweis zu erbringen, daß der Mörder mit Vorbedacht und Absicht seine Tat vollbracht hatte. Und dieser Nachweis galt nur dann als erbracht, wenn durch Zeugenaussagen einwandfrei festgestellt wurde, daß der Mörder vor der Tat ausdrücklich verwarnt worden war, gleichviel ob diese Verwarnung von dem Verfolgten oder von den Zeugen oder von sonst wem ausgegangen war. War der Tat nicht eine Verwarnung vor-

ausgegangen, die zugleich auf die unausbleibliche Folge, die Todesstrafe, hinwies, dann konnte das Todesurteil nicht gefällt werden.

Eine weitere Einschränkung der Todesstrafe wurde sodann durch die Forderung erreicht, daß die Tat des Mörders den Tod unmittelbar zur Folge haben mußte, daß sie mit einem Gegenstand ausgeführt wurde, der zum Töten geeignet war, daß sie gegen einen Körperteil, etwa das Herz, geführt wurde, durch dessen Verletzung unmittelbar der Tod eintrat. Im andern Falle konnte ja mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß nicht die Tat des Mörders die unmittelbare Ursache des Todes des Erschlagenen war, sondern irgend ein zufälliger Umstand oder auch eine bereits vorhandene Krankheit. Ferner wurde eine Einschränkung der Todesstrafe dadurch erreicht, daß Bestimmungen erfunden wurden, die das Beweisverfahren ungemein erschwerten. Zeugenaussagen wurden nur dann als gültig angesehen, wenn die Zeugen den Mord mit eigenen Augen gesehen hatten; es mußten ihrer wenigstens zwei sein. Ihre Aussagen galten freilich erst dann als beweiskräftig, wenn sie das Geschehene selbst mit ihren eigenen Sinnen wahrgenommen hatten, wenn sie es zur gleichen Zeit beobachtet hatten, also nicht nacheinander, und wenn sie es von dem gleichen Standort gesehen hatten oder, wenn von verschiedenen Standorten aus, dann wenigstens so, daß sie einander sehen konnten.

Dazu kam noch ein anderer Umstand, der das Beweisverfahren ungemein erschwerte. Die Zeugen galten jedesmal als eine Zeugeneinheit. Stellte sich bei der Vernehmung heraus, daß einer von ihnen als Zeuge ungeeignet war oder daß das Zeugnis eines Zeugen falsch oder ungültig war, so fiel das Zeugnis der ganzen Einheit dahin. Gab es getrennte Zeugeneinheiten, die nach den Bedingungen der Zeit und des Standortes gebildet wurden, so hatten sie nur Wert, wenn jede Zeugeneinheit wenigstens zwei Zeugen umfaßte; umfaßten getrennte Zeugeneinheiten nur einen Zeugen, so war ihre Zeugenaussage ungültig. Erst wenn all die genannten Bedingungen erfüllt waren, dann wurde der Mörder dem Gericht, d. h. dem Gerichtshof der Dreiundzwanzig, vorgeführt, der über den Mord abzuurteilen hatte. War das Todesurteil gefällt, dann wurde es womöglich sofort vollstreckt, und zwar durch Enthauptung, die als Mordstrafe festgesetzte Hinrichtungsart⁴.

Es ist also deutlich, daß das jüdische Strafrecht zur Zeit Jesu sehr lax gehandhabt wurde, daß es offenbar die Tendenz zeigte, die

⁴ Vgl. zum Ganzen Strack-Billerbeck a. a. O. 254 ff.; Fiebig a. a. O. 32 ff.

Todesstrafe möglichst zu erschweren oder gar abzuschaffen. Freilich ist damit nichts an der Tatsache geändert, daß die jüdische Tradition wenigstens prinzipiell und theoretisch an dem Gesetz der Schrift festhielt. Und in gleicher Weise wie den Mord ist sie bemüht den Zorn im Sinne der Schrift zu beurteilen. Mit Berufung auf Lv 19, 18: „Du sollst nicht Zorn nachtragen“, fragt die SLv 19, 18 (352^a): „Wie weit reicht das Nachtragen? Wenn jemand zu einem andern sagt: Leihe mir deine Axt, und dieser tut es nicht; morgen aber sagt dieser zu jenem: Leihe mir deine Sichel, und er antwortet: Hier hast du sie; ich bin nicht so wie du, weil du mir deine Axt nicht geliehen hast. Deshalb heißt es: Du sollst nicht Zorn nachtragen. Du sollst nicht Rache üben noch Zorn nachtragen gegenüber den Söhnen deines Volkes, Lv 19, 18; du darfst aber Rache üben und Zorn nachtragen gegenüber andern (Nichtisraeliten).“ Vor allem lieben es die Rabbinen, die Folgen des Zornes mit Berufung auf die Schrift herauszustellen. So gilt ihnen Moses, der Nm 31, 14 über die Befehlshaber des Heeres zürnte und nachher Nm 31, 31 durch den Priester Eleazar zu den Männern des Heereszuges sprechen lassen mußte, weil dem Moses das, was er sagen wollte, aus dem Gedächtnis entschwunden war, als Beweis für die Tatsache: Wenn ein Mensch, der zürnt, ein Gelehrter ist, so verläßt ihn seine Gelehrsamkeit, und es gilt ihnen Elisäus, der 2 Kg 3, 14 nach rabbinischer Auffassung ein Zorneswort sprach, zum Beweis für die Tatsache: Wenn ein Mensch, der zürnt, ein Prophet ist, so verläßt ihn die Prophetie. Ferner wird aus Ps 10, 4: „Der Frevler in der Höhe seines Zornes fragt nach nichts; es ist kein Gott, das sind alle seine Gedanken (so der Midr)“, der Schluß gezogen: Wer zürnt, vor dem ist selbst die Schekhina (Gottheit) für nichts geachtet; und aus Qoh 7, 9: „Zorn ruht im Busen des Toren“, und aus Spr 13, 16: „Der Tor kramt Narrheit aus“, wird der Schluß gezogen: Wer zürnt, der vergißt sein Gelerntes und nimmt an Dummheit zu⁵.

Der Rabbinismus nimmt also den Mord wenigstens theoretisch und auch das Zürnen ernst, und doch spricht Jesus: „Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen. Wer zu seinem Bruder sagt: du Tor, soll dem Hohen Rate verfallen. Und wer zu ihm sagt: du Gottloser, soll dem Feuer der Hölle verfallen.“

Jesus beginnt mit dem „Ich aber sage euch“. Er gebraucht damit

⁵ Strack-Billerbeck a. a. O. 277; Dalman a. a. O. 76 f.

eine Formel, die nach rabbinischer Weise eine dem allgemein geltenden Urteil widersprechende Meinung einleitet, freilich nicht in der Absicht, Meinung gegen Meinung zu setzen und eine Diskussion einzuleiten, sondern in der Absicht, autoritativ zu sagen, daß die Auslegung (des fünften Gebotes), wie sie die Rabbinen geben, dem Gotteswort nicht gerecht wird und daß es eine Auslegung fordert, wie er, Jesus, selbst sie jetzt geben wird⁶. Darum fährt er fort:

„Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen.“ ἀδελφός, ἄδ, bezeichnet das Mitglied der israelitischen Religionsgemeinschaft. Der Vortragende im Gottesdienst redet darum seine Zuhörer an mit אָדלפֿיך, aramäisch אָדלפֿיך (vgl. auch Apg 23, 1). Indem Jesus hier in der Bergpredigt zu den Jüngern und den Scharen des Volkes redet und ihnen sagt, daß jeder, der seinem Bruder zürnt, dem Gerichte verfallen soll, kennzeichnet er sie als eine Brüderschaft, die sich als das wahre, gerettete und vollendete Israel dadurch erweist, daß sie den Zorn überwindet und ihn als eine Sünde betrachtet, die sie des Gerichtes schuldig macht⁷.

„Jeder, der seinem Bruder zürnt . . .“ Merkwürdig ist, daß Jesus, der das Mordverbot der jüdischen Tradition erwähnt hat, hier die Aussagen der Rabbinen übergeht, die den Zorn verurteilen. Wir haben oben solche Aussagen genannt, auf die er sich hätte berufen können. Er tut das wohl deswegen nicht, weil die Rabbinen den Zorn doch nicht so ernst nahmen und ihn jedenfalls nicht als Sünde ansahen. Ein jüdisches Sprichwort lautete: „Wo Verachtung ist, da ist keine Hoffnung, aber wo Zorn ist, da ist Hoffnung. Denn jeder, der zürnt, wird zuletzt besänftigt.“ Anders denkt Jesus; nach ihm ist der Zorn Sünde, und er ist eine Sünde, die strafbar ist und des Gerichtes schuldig macht⁸.

Mit dem Hinweis auf das Gericht will Jesus nicht sagen, daß der Zürnende dem Ortsgericht oder dem Synedrium ausgeliefert werden soll. Indem er vielmehr die Strafandrohung wiederholt, die die Rabbinen für den Mord ausgesprochen haben, will er andeuten, daß der Zornige mit dem Mörder in eine Reihe rückt und in seinem Herzen irgendwie dessen Sünde begeht und darum auch dessen Strafe verdient. Mit anderen Worten: Jesus führt den Mord auf seine Wurzel, auf seine Quelle zurück, auf den Zorn, und indem er das Mordverbot bejaht, bejaht er auch das Verbot dessen, aus dem

⁶ Schlatter (a. a. O. 168) versteht das „Ich aber sage euch“ als Nachbildung der prophetischen Formeln: „So spricht der Herr“; „Spruch des Herrn“.

⁷ Strack-Billerbeck a. a. O. 276; Schlatter a. a. O. 169; Huber a. a. O. 79.

⁸ Dalman a. a. O. 70; Huber a. a. O. 77; Schlatter a. a. O. 169.

der Mord hervorgeht, das Verbot des Zornes. Jesus will also sagen: Die Sünde entsteht im Innern des Herzens; sie bricht auf aus der Tiefe der Gesinnung. Darum ist nicht nur die Tat Sünde, sondern schon die innere Gesinnung, und darum verdient diese ebensogut Strafe wie jene. Soll also die um ihn gescharte Gemeinde wirklich eine Brüderschaft sein, in der sich das wahre, von Gott gewollte Israel offenbart, dann müssen die Jünger und die Scharen, die Jesus folgen, die inneren Vorgänge des Herzens ebenso ernst nehmen wie die äußere Tat und müssen darum eine Brüdergesinnung pflegen, die jeden gewaltsamen Angriff auf das Leben des Bruders unmöglich macht⁹.

„Wer zu seinem Bruder sagt: du Tor, soll dem Hohen Rate verfallen. Und wer zu ihm sagt: du Gottloser, soll dem Feuer der Hölle verfallen.“ Jesus geht jetzt von der inneren Zornesgesinnung zur Zornesäußerung im Wort über, d. h. zum Schimpfwort. Er nennt zwei Schimpfworte: *ῥακά* und *μωρός*. *ῥακά* ist das gräzisierte *רַקָּא* oder *רַיקָא*, ein in der rabbinischen Literatur häufig vorkommendes Schimpfwort. Es bedeutet: leerer Mensch, Dummkopf, Wicht. Es sagt also demjenigen, dem es im Zorn zugeworfen wird, einen intellektuellen Defekt nach¹⁰. Jesus setzt somit folgende Situation voraus: Ein Bruder, d. h. ein Mitglied der Jesusgemeinde, ist mit einem andern Bruder in Streit geraten, und in diesem Streit läßt sich jener dazu hinreißen, daß er diesem im Zorn einen intellektuellen Defekt vorwirft, d. h. also ihm einen Vorwurf macht, den die meisten Menschen am wenigsten zu ertragen vermögen. Derjenige, den das Schimpfwort trifft, muß sich eben dadurch auf eine Stufe des Menschseins herabgesetzt fühlen, auf der eine Gemeinschaft mit dem, der es ausgesprochen hat, als nicht mehr möglich angenommen wird. Durch das Schimpfwort ist also ein Riß zwischen beiden entstanden, der sich so leicht nicht mehr heilen läßt.

In dieser Sicht betrachtet, nimmt Jesus dieses Schimpfwort so ernst, daß derjenige, der es ausgesprochen hat, verdient, vor das höchste jüdische Gericht, vor das Synedrium, d. h. vor den Gerichtshof der Siebzig gestellt zu werden, der über die Verbrechen gegen die Religion, über Gotteslästerung und Sakrilegien zu entscheiden hatte¹¹. Die Spaltung der Brüdergemeinde, die sich in Jesus gefunden hat, betrifft eben nicht nur ein soziologisches Gebilde, das profanen Charakter hat, sondern ein religiöses Gebilde, in dem

⁹ Vgl. Dausch a. a. O. 104 f.; Schlatter a. a. O. 169; Huber a. a. O. 78; Birschhoff a. a. O. 34 f.

¹⁰ Strack-Billerbeck a. a. O. 278.

¹¹ Dausch a. a. O. 105.

durch das Schimpfwort nicht nur der Mensch, sondern Jesus selbst, Gott getroffen wird. Für Jesus rückt darum die Beleidigung des Bruders aus der bloß ethischen Sphäre in die religiöse hinauf; sie ist daher ein Vergehen, das vor den Gerichtshof gehört, der über religiöse Vergehen aburteilt.

Es geht darum nicht an, mit Fiebig¹² und Huber¹³ in $\rho\alpha\kappa\acute{\alpha}$ ein ganz abgegriffenes Schimpfwort zu sehen, obwohl es als solches sicher in der rabbinischen Literatur und noch mehr im täglichen Verkehr vorkommt. Es begegnet uns jedoch dort auch in dem ernststen beleidigenden Sinne, in dem es von Jesus erwähnt wird¹⁴; freilich immer mit dem Unterschied, daß es im Sinne Jesu eine Einheit löst, die in einer religiösen Tiefe wurzelt.

Das zweite Schimpfwort, $\mu\upsilon\pi\acute{o}\varsigma$, ist identisch mit dem rabbinischen מוריס oder מורא. Es bedeutet zunächst: töricht, dumm, und gilt als identisch mit dem hebräischen מוררה, widerspenstig, ungehorsam, und ist dann zum Synonym von רשע, Gottloser, geworden. In diesem Sinne wird es wohl von Jesus V. 22 gebraucht. Es meint darum einen sittlich-religiösen Defekt. Die Situation, wie Jesus sie sich hier vorstellt, ist somit die: Ein Bruder wirft einem andern Bruder, der mit ihm zur selben Jesusgemeinde gehört, vor, daß er ein Gottloser und darum innerlich aus ihr ausgeschieden sei und auch äußerlich ausgeschieden werden müsse. Der Bruder schreibt sich also gleichsam das Recht zu, den andern Bruder zu exkommunizieren, über ihn den Bannfluch auszusprechen. Der Riß, der zwischen beiden sich bildet, geht somit bis in die tiefste Wurzel der Gemeinschaft hinein, in der beide zur Einheit verbunden sind. Er trifft die Existenz, in der sie in Jesus, in Gott stehen.

Jesus nimmt dieses Schimpfwort ganz besonders ernst. Er hält den, der es im Zorn gegen den Bruder ausspricht, der schwersten Strafe wert, des Feuers der Hölle. Jesus will damit sagen: Derjenige, der durch das Schimpfwort $\mu\upsilon\pi\acute{o}\varsigma$ mit dem Bruder die Gemeinschaft in Jesus, in Gott bricht und über ihn gleichsam den Bannspruch fällt, der trennt sich selbst von Gott, der scheidet sich selbst aus der Jesus-, aus der Gottesgemeinde aus, und ihn trifft die Strafe, die jeden von Gott Getrennten dem Feuer der Hölle ausliefert. Was er im Zorn dem Bruder angewünscht und angedroht hat, das wird ihm zum furchtbarsten Schicksal seines Lebens¹⁵.

¹² Fiebig a. a. O. 34.

¹³ Huber a. a. O. 81.

¹⁴ Fiebig 34 f.

¹⁵ Bornhäuser (a. a. O. 66 ff.) sieht in den beiden Schimpfwörtern zwei Bannsprüche: in $\rho\alpha\kappa\acute{\alpha}$ den leichtesten (die nesipha) und in $\mu\upsilon\pi\acute{o}\varsigma$ den schweren Bannspruch und hält es nur so für erklärlich, daß Jesus an diese Schimpfwörter so

Jesus verlangt also von der Brüdergemeinde, die sich um ihn schließt und geschlossen hat, daß sie in einer Tiefe und Innigkeit eins sei, die nicht nur den Mord, sondern jede Zornesgesinnung und jede Zornesäußerung im Wort ausschließt. Für sie, die Jesusgemeinde, ist darum das Gottesgebot, das den Mord verbietet, nicht dann erfüllt, wenn der Totschlag vermieden wird, sondern erst dann, wenn jede Zornesgesinnung, gleichgültig, wie sie sich äußern mag, überwunden und jede Spaltung durch irgend welche Zornesäußerung unmöglich wird.

„Wenn du nun deine Gabe zum Altare bringst und du dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altare, geh zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder; dann komme und opfere deine Gabe.“ Es ist möglich, daß dieser Vers durch eine Frage der Jünger veranlaßt ist. Für sie und für die Scharen, die Jesus folgen, hat der Zorn, wie sie eben gehört haben, die Verwerflichkeit des Mordes. Er lockert, löst und zerstört gar die Gemeinschaft, die sich in und um Jesus geschlossen. Läßt er also noch die Gemeinschaft zu, die im Opfer am Altare ihren höchsten Ausdruck findet? Läßt er es zu, daß der Jünger Jesu sich zu Gott findet, nachdem er die Brüderschaft, die in Gott ihre Wurzel hat, verletzt oder gar gelöst hat? Es kann sein, daß aus einer solchen oder ähnlichen Frage der Vers entstanden ist¹⁶.

Jesus denkt sich in ihm einen Menschen, der in den Tempel kommt und seine Opfergabe auf dem Altare darbringen läßt¹⁷. Dort erinnert er sich, daß sein Bruder etwas gegen ihn hat. Das ἔχει τι κατὰ σοῦ besagt, daß der Opferbringer der schuldige Teil ist (vgl. Mk II, 25). Vielleicht hat er den Bruder durch ein Schimpfwort beleidigt; vielleicht ist er im Zorn gegen ihn aufgebraust. Wie dem auch sei: auf jeden Fall ist die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und dem Bruder gestört. Ob es durch eine einseitige

schwere Strafen knüpft (vgl. Neh 5, 12 ff.). Aber wenn wir die beiden Schimpfworte ernst nehmen und sie in der Sicht auf die Jesusgemeinde („Bruder“) betrachten, dann wird es auch ohne die Annahme von Bornhäuser begreiflich, daß Jesus in den Schimpfworten eine so ernste und schwer strafbare Handlung sieht.

¹⁶ Schlatter a. a. O. 171. Huber a. a. O. 85: „Es ist grundlos, diesen Abschnitt als Sonderstück hier eingesprengt zu denken.“

¹⁷ Denn es ist wohl sicher nicht an einen Priester gedacht, sondern an einen Laien. Vgl. zu ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον Jak 2, 21; Offb 8, 3. Es handelt sich um ein Tieropfer, und zwar ein Privattieropfer, da Speiseopfer ganz vorwiegend von Frauen gespendet wurden. Vgl. Jeremias, Laß allda deine Habe (Mt 5, 23 f.), in: Z. n. W. 36 (1938) 150.

oder durch eine zweiseitige Gesinnungshaltung geschehen ist, sagt Jesus nicht. Darauf kommt es ihm hier nicht an. Es liegt nur die Tatsache vor, daß die Brüdergemeinschaft gelockert oder gestört ist, und zwar durch die Schuld des Opferbringers. Dessen erinnert sich dieser in dem Augenblick, da er in den Tempel tritt und seine Gabe auf dem Altare darbringen läßt. Um eine schwere Verletzung der Brüdergemeinschaft kann es sich wohl nicht handeln, denn der Opferbringer hat offenbar vergessen, daß er sich einer Handlung schuldig gemacht, die den Bruder verletzt und beleidigt hat. Erst jetzt, da er vor dem Altare steht, erinnert er sich seiner Tat, und nun fordert Jesus von ihm, daß er vor der Opferhandlung zurückkehrt und sich mit seinem Bruder aussöhnt und dann erst sein Opfer darbringen läßt. Jetzt erst wird es von Gott angenommen.

Der Fall, wie ihn Jesus annimmt, und die Forderung, die er aus ihm ableitet, ist für seine Zuhörer unerhört. Gewiß, auch sie kannten Fälle, in denen die Unterbrechung der Opferhandlung gefordert wurde. So heißt es Pesachim 3, 7: „Wer hingeht (am Vormittag des 14. Nisan), sein Passa (-lamm) zu schlachten oder seinen Sohn zu beschneiden oder die Verlobungsmahlzeit im Hause seines Schwiegervaters zu essen, und sich erinnert, daß er Gesäuertes Brot im Hause hat, muß, wenn er umkehren und (es) fortschaffen und (dann noch rechtzeitig) zu seiner Gebotserfüllung zurückkehren kann, umkehren und (es) fortschaffen; wenn aber nicht, so muß er (es) in seinem Herzen für nichtig (d. h. nicht ihm gehörig) erklären.“ Solche und ähnliche Fälle, in denen eine Unterbrechung der Opferhandlung unter Umständen geboten ist, sieht die Halacha vor¹⁸. Eine Unterbrechung der Opferhandlung aus einem Grunde, wie ihn Jesus hier angibt, kennt aber die Halacha nicht¹⁹.

Die Tendenz des Abschnittes, in dem Jesus von der besseren Gerechtigkeit spricht, wird darum hier besonders deutlich. Von aller bloßen Äußerlichkeit dringt er in das Innere, und dieses Innere ist ihm hier die Gemeinschaft, die die Seinen in Gott, in ihm selbst gefunden haben. Nur als diese Einheit und Gemeinschaft der Brüder rechtfertigt sich darum ihre Einheit und Gemeinschaft in Gott, in Jesus. Religion entsteht somit im Sinne Jesu nicht schon dann, wenn zwischen Gott und dem Menschen Gemeinschaft geschlossen wird, sondern erst dann, wenn die Gemeinschaft zwischen Gott und

¹⁸ Fiebig a. a. O. 49 f. Vgl. auch Jeremias a. a. O. 151 f.

¹⁹ Strack-Billerbeck a. a. O. 284.

dem Menschen auch die Brüder umschließt. Ja Gott kann zurücktreten, kann warten, ja er lehnt die religiöse Handlung ab, d. h. die Gemeinschaft des Menschen mit ihm, wenn dieser nicht zuvor hingeht, um den durch Lieblosigkeit geschädigten und verletzten Menschen wieder in seine Liebe aufzunehmen. Nur in der Gemeinschaft der Liebe vermag er eben zu Gott hinzuzutreten und sicher zu sein, daß Gott sein Opfer annimmt und ihn in seine Gemeinschaft aufnimmt²⁰.

Gott will sich also von unserem Bruder nicht trennen lassen. „Er will nicht geehrt sein, wenn ein Bruder entehrt wird. Er ist der Vater. Ja er ist der Vater Jesu Christi, der unser aller Bruder wurde. Darin liegt der letzte Grund, warum Gott sich nicht mehr vom Bruder trennen lassen will. Sein leiblicher Sohn wurde entehrt, geschmäht, um der Ehre des Vaters willen. Aber der Vater läßt sich nicht von seinem Sohne trennen, nun will er sich auch von denen nicht trennen lassen, denen sein Sohn gleich wurde, um derentwillen sein Sohn Schmach trug. Um der Menschwerdung des Sohnes Gottes willen ist Gottesdienst vom Bruderdienst nicht zu lösen.“²¹ „Wer da sagt, ich liebe Gott, dabei aber seinen Bruder haßt, der ist ein Lügner“ (1 Jo 4, 20).

Was Jesus hier sagt, das kennzeichnet vielleicht den tiefsten Gegensatz, in dem er zur pharisäischen Frömmigkeit steht. Für ihn ist der Bruder die Gnade, die die religiöse Gemeinschaft des Jüngers Jesu mit Gott rechtfertigt. Und nach ihm ist hinwiederum der Bruder auch das Gericht, das die religiöse Gemeinschaft des Jüngers Jesu mit Gott verurteilt. Auch der korrekteste Gottesdienst und das frömmste Gebet und das tapferste Bekenntnis steht unter dem Gericht oder der Gnade der Bruderliebe.

„Verständige dich mit deinem Gegner ohne Verzug, solange du mit ihm unterwegs bist. Sonst könnte dich der Gegner dem Richter übergeben und der Richter dem Gerichtsdienner, und du könntest in den Kerker geworfen werden. Wahrlich, ich sage dir: Du kommst dort nicht heraus, bis du den letzten Heller bezahlt hast.“ Jesus setzt hier einen neuen Fall, um die Mahnung zur Versöhnung noch zu verstärken. Er denkt an jemand, der mit seinem Gegner auf dem Wege zum Richter ist, um Streitigkeiten durch einen Prozeß zum Austrag zu bringen. Es scheint sich um Vermögensstreitigkeiten zu handeln, wie aus V. 26 hervorgeht: „bis du den letzten Heller

²⁰ Huber a. a. O. 85 f.; Jeremias a. a. O. 154.

²¹ Bonhoeffer, Nachfolge (München 1937) 76.

bezahlt hast“. Solche Streitigkeiten wurden entweder vor drei Laienrichtern oder von einem autorisierten Rechtsgelehrten entschieden. Nach jüdischem Recht mußten beide, Kläger und Angeklagter, vor dem Richter oder den Richtern erscheinen. Sonst wurde die Klage nicht angenommen. Die Lage ist also die: Beide, Kläger und Angeklagter, sind auf dem Wege zum Gericht. Der Ausgang der Verhandlung erscheint dem Kläger ungewiß. Es kommen ihm Bedenken, ob das Verfahren nicht zu seinen Ungunsten ausfallen wird. Er weiß: wenn er einmal vor dem Richter steht, dann nimmt das Verfahren seinen Gang und ist nicht mehr rückgängig zu machen. Er weiß auch, was seiner wartet, wenn es zu seinen Ungunsten ausfällt. Der Richter wird ihn dem Gerichtsdiener ausliefern, dem die Strafvollstreckung, etwa die Geißelung, zusteht. Dieser wird ihn dann ins Gefängnis werfen und nicht eher aus dem Gefängnis entlassen, bis er den letzten Heller — den geringsten Geldwert — bezahlt hat. Nichts wird ihm also erlassen. Er würde darum jetzt klüger handeln, wenn er sich unterwegs mit seinem Gegner aussöhnte und einen Vergleich anstrebte, und zwar schnell, *ταχύ*. Steht er erst einmal vor dem Richter, dann ist — nach jüdischem Recht — ein Vergleich nicht mehr möglich. Das Gerichtsverfahren hat begonnen und wird unbarmherzig zu Ende geführt werden²².

Die Schilderung, die Jesus hier gibt, erweckt den Anschein, als ob es sich um eine Klugheitsregel handle²³. Aber nichts widerspricht der Absicht Jesu mehr als dies. Für ihn handelt es sich vielmehr um eine ethische Forderung, die in tiefer und echter Religion ihre Wurzel hat. Jesus denkt sich den Menschen, hier den Bruder, auf dem Wege zu Gott, dem Richter, und er denkt ihn sich auf diesem Wege nie allein. Sein Bruder ist ihm stets Begleiter. Und das in einem doppelten Sinne: entweder als sein Verteidiger oder als sein Ankläger. Er ist sein Verteidiger, wenn er mit dem Bruder in Liebe verbunden ist; er ist sein Ankläger, wenn er in Feindschaft mit ihm lebt oder gelebt hat. Freilich, das Erscheinen vor dem Richter kann schnell, kann plötzlich kommen. Ist er einmal vor dem Richter erschienen, dann nimmt das Verfahren seinen unerbittlichen Lauf. Wehe ihm dann, wenn der Bruder als sein Ankläger neben ihm steht. Ohne die Liebe des Bruders wird er vor der Liebe Gottes nicht gerechtfertigt. Er wird so lange büßen,

²² Strack-Billerbeck a. a. O. 288 ff.

²³ Zum Zusammenhang vgl. oben S. 104.

bis die letzte und kleinste Schuld getilgt ist. Darum „verständige dich mit deinem Gegner ohne Verzug, solange du mit ihm unterwegs bist.“ Das Opfer der Versöhnung ist der Preis, um dessentwillen der Mensch vor Gott bestehen kann.

Der Heiland verkündigt hier also wiederum die Wahrheit: „Der Bruder ist unsere Gnade vor dem Gericht.“²⁴ An unserem Bruder entscheiden wir selbst, ob uns im Gericht das Urteil der Gnade oder der Verwerfung trifft. „So kann“, sagt Bonhoeffer, „nur der sprechen, der selbst als unser Bruder unsere Gnade geworden ist, unsere Versöhnung, unsere Rettung vor dem Gericht. In der Menschheit des Sohnes Gottes ist uns die Gnade des Bruders geschenkt.“²⁵

Schon in diesem ersten Abschnitt des ersten Hauptteiles der Bergpredigt wird deutlich, wie Jesus die bessere Gerechtigkeit versteht, die er von seinen Jüngern und den Scharen, die ihm folgen, verlangt. Es ist eine Gerechtigkeit, die aus letzter Tiefe geboren wird und die über den Buchstaben hinaus zu dem Geiste vordringt, der ihr Sinn und überzeugende Kraft gibt. Das fünfte Gebot der zwei Tafeln stellt im Sinne Jesu den Menschen nicht in isolierter, individualistischer Einheit oder Einmaligkeit vor Gott, sondern in der Gemeinschaft mit den Brüdern. Sie bezeugt dem Menschen, daß seinem Leben Sinn und Wert vor Gott nicht zukommt, wenn er in der Trennung und gar in feindlicher Trennung von den Brüdern lebt, sondern erst dann, wenn er mit ihnen in der Liebe verbunden ist. Erst recht gilt das für den Jünger Jesu. Er ist mit und in Jesus in die Gemeinschaft der Brüder hineingestellt. Ihm ist die Weisung gegeben, daß er nur dann in Jesus und durch Jesus in Gott lebt, wenn er in der Gemeinschaft der Liebe mit den Brüdern lebt. Sein Leben hat darum nur dann Wert vor Gott, wenn es den Wert der Liebe für die Brüder hat.

Für den Jünger Jesu ist somit die Versöhnung eine heilige Pflicht, die ihn vor Gott bindet. Unversöhnt mit dem Bruder, geht er unversöhnt mit Gott durch das Leben. In der Feindschaft mit dem Bruder tritt er in feindliche Stellung vor Gott. Ohne das Opfer der Liebe für den Bruder gibt es für ihn kein Opfer für Gott. In der Einheit Gottes ist eben die Einheit der Menschen begründet. In dem einen Gottmenschen sind die Menschen zur Einheit der Erlösten berufen. Der Mensch gewinnt darum nur dann das Ja Gottes und das Ja Jesu, wenn er in der Einheit der Menschen von

²⁴ Bonhoeffer a. a. O. 77.

²⁵ Ebd.

dem Band der Liebe umschlungen ist. Der Bruder wird so dem Bruder zur Gnade, weil er ihn zur Gemeinschaft mit Gott, mit Jesus führt, in der ihm das Heil gesichert ist, und der Bruder wird dem Bruder zum Gericht, weil er sich in der Trennung von ihm von Gott und von Jesus trennt.

3. Die neue Gerechtigkeit verbietet nicht nur den Ehebruch, sondern jedes Begehren des fremden Weibes, 5, 27—30.

Jesus fährt fort:

27 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· Οὐ μοιχεύσεις. 28 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι (αὐτήν) ἤδη ἐμοίχευεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. 29 Εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέροι γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν. 30 Καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοπον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέροι γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

27 *Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen.*
28 *Ich aber sage euch: Jeder, der ein Weib ansieht, um es zu begehren, hat schon die Ehe mit ihr in seinem Herzen gebrochen.*
29. *Wenn dein rechtes Auge dich ärgert, dann reiße es aus und wirf es von dir. Denn es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde.*
30 *Und wenn deine rechte Hand dich ärgert, dann haue sie ab und wirf sie von dir. Denn es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle fahre.*

Wir hörten schon, daß V. 29 und 30 vom Evangelisten an V. 27 bis 28 ad vocem βλέπειν und ὀφθαλμὸς angeschlossen sind (vgl. S. 105). Zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt gehören also die Verse 27—28, die selbstverständlich das Ergebnis eines Lehrgesprächs sind, das das sechste Gebot zum Inhalt hatte. Wie 5, 21 werden sie als durch Tradition vermittelt gekennzeichnet, obwohl Jesus hier (anders als 5, 21) nur Ex 20, 14, also das Schriftwort, zitiert. Wahrscheinlich hat er damit die Darlegung der ganzen zu seiner Zeit geltenden Ehemoral verbunden, so daß sich im wörtlichen Sinne die Formel rechtfertigt: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist.“

Wie sah diese rabbinische Ehemoral aus? Grundlage für sie waren die Schrifttexte Ex 20, 14: „Du sollst nicht ehebrechen“,

und Lv 20, 10: „Wenn ein Mann die Ehe bricht mit dem Weibe eines Mannes, die Ehe bricht mit dem Weibe seines Nächsten, so sollen getötet werden der Ehebrecher und die Ehebrecherin.“ Aus diesen Schriftstellen leitete der Rabbinismus das Eherecht ab, das zur Zeit Jesu im Judentum in Geltung stand. Es galten folgende Rechtsnormen: 1. Der Ehebruch wurde dann als strafbare Handlung angesehen, wenn er mit der Ehefrau oder der Verlobten eines Juden vollbracht worden war. Der Geschlechtsverkehr mit einer ledigen weiblichen Person fiel nicht unter den Begriff des Ehebruchs, sondern der Hurerei oder der Unzucht, und war darum nicht strafbar. Der Geschlechtsverkehr mit einer Nichtjüdin blieb ebenfalls straffrei. 2. Der Ehebrecher oder die Ehebrecherin machen sich nicht des Todes schuldig, wenn sie noch nicht 13 Jahre und 1 Tag bzw. 12 Jahre und 1 Tag alt sind. 3. Die über 13 Jahre alte Ehefrau oder Verlobte verfällt keiner Strafe, wenn sie die Tat mit einem Minorennen begeht (der noch nicht 9 Jahre und 1 Tag alt ist). 4. Die Tat bleibt ebenfalls straffrei, wenn sie nicht in Anwesenheit von Zeugen und ohne vorhergegangene Verwarnung vollbracht ist. 5. Eine Ehefrau, die die Tat begangen hat, hat in jedem Falle die Ehe gebrochen; ein Ehemann dagegen, der die gleiche Tat begangen, stand seiner eigenen Frau nicht als einer gegenüber, der durch jene Tat die Ehe mit ihr gebrochen hatte. 6. Die Todesstrafe wurde durch Verbrennung, d. h. durch Eingießen von glühendflüssigem Blei in den Hals vollstreckt an einer Priestertochter, die als Verlobte im Hause ihres Vaters gehurt hatte, durch Steinigung an einer israelitischen Tochter nichtpriesterlicher Herkunft, wenn sie als Verlobte die Tat im Hause ihres Vaters begangen hatte, in allen übrigen Fällen durch Erdrosselung¹.

Charakteristisch für die rabbinische Auslegung des sechsten Gebotes ist, daß sie es nicht unter irgend einem sittlichen Gesichtspunkt betrachtet, sondern ausschließlich unter einem juristischen Gesichtspunkt. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Ehebruch, auch mit einer Nichtisraelitin, vor dem sittlichen Urteil der Rabbinen als erlaubt oder unanfechtbar angesehen wurde. Durch R. Chija b. Abuja wird der Geschlechtsverkehr mit einer Heidin als Götzendienst gebrandmarkt: „Wer einer Heidin beiwohnt, der ist wie einer, der sich mit einem Götzen verschwägert.“ Trotzdem wird aber überall die Tendenz sichtbar, das Eherecht sehr lax zu handhaben und vor allem dem Manne eine große Freiheit im

¹ Strack-Billerbeck a. a. O. 297.

Geschlechtsverkehr — die Folge der gesetzlich anerkannten Polygamie — zu sichern².

Gegenüber dieser Ehemoral verkündet nun der Heiland mit derselben, jede Diskussion ausschließenden Autorität wie 5, 22: „Ich aber sage euch: Jeder, der ein Weib ansieht, um es zu begehren, hat schon die Ehe mit ihr in seinem Herzen gebrochen.“ Freilich finden sich in den haggadischen Bestandteilen der Talmude und der Midraschim auch Stellen, die sich mit dieser Formulierung des sechsten Gebotes berühren. So sagt Resch Laqisch (um 250): „Du sollst nicht sagen, daß nur der, welcher die Ehe mit dem Leibe bricht, ein Ehebrecher genannt wird; auch der, welcher mit seinen Augen die Ehe bricht, wird ein Ehebrecher genannt.“ R. Schimon verstärkt noch die Forderung: „Du sollst nicht ehebrechen, daß man nicht ehebrechen soll . . ., auch nicht mit dem Auge und nicht im Herzen. Und woher, daß das Auge und das Herz huren? Nm 15, 39: ‚daß ihr nicht eurem Herzen und euren Augen nachschweift, denen ihr nachbuhlt.‘“³ So die Theorie, anders aber in vielen Fällen die Praxis.

Es geschah, daß eine Frau in das Lehrhaus des R. Meir (um 150) kam „und sagte: Rabbi, einer von euch hat mich durch Beiwohnung sich verlobt (das war eine, wenn auch verpönte Art, die Verlobung rechtskräftig zu vollziehen). Da stand R. Meir auf und schrieb ihr den Scheidebrief und gab ihr denselben (als ob er der Verlobte wäre); es standen danach alle auf und schrieben (den Scheidebrief) und gaben ihr denselben (damit der eigentliche Täter unentdeckt bliebe).“ Von Rabbi Meir heißt es an einer andern Stelle: „Rabbi Meir hat gesagt: Habt acht auf mich wegen meiner Tochter!“ R. Tarphon (um 100) sagte: „Habt acht auf mich wegen meiner Schwiegertochter!“ Ein Schüler spottete über ihn. R. Abbahu (um 300) hat im Namen des R. Chanina b. Gamliel (um 120) gesagt: „Es vergehen nicht wenige Tage, bis jener Schüler an seiner Schwiegermutter zu Falle kam.“ Diesen Fällen ließen sich noch andere hinzufügen, die beweisen, daß nicht nur das Eherecht, sondern auch die Ehemoral im Judentum praktisch vielfach sehr lax beobachtet wurde⁴. Man spricht sogar von einer erotischen Verseuchung des Volkes zur Zeit Jesu⁵.

Darum das Gesetz Jesu: „Ich aber sage euch: Jeder, der ein Weib ansieht, um es zu begehren, hat schon in seinem Herzen mit ihr die Ehe gebrochen.“ Wie beim Mord, so verlegt Jesus auch hier den An-

² Ebd. 298.

³ Strack-Billerbeck a. a. O. 299; Kittel a. a. O. 562.

⁴ Strack-Billerbeck III 170.

⁵ Schlatter a. a. O. 176.

fang der Sünde, ja schon die Sünde selbst in das Herz des Menschen und vom Herzen her in den Blick, das Auge. Gewiß, es ist richtig, wenn man sagt: „Sähe der Mensch nicht, so entstünde in ihm auch nicht die unreine Lust, das Gesehene zu besitzen und es seinem Gelüste dienstbar zu machen“⁶; aber Jesus denkt hier umgekehrt: Ist das Herz rein, dann ist auch der Blick rein; ist das Herz an Gott gebunden, ist es zum Raum geworden, den Gott ausfüllt, dann ist das Auge gegen eine Begierlichkeit geschützt, die das Herz verunreinigt. Freilich gilt auch das Gegenteil: Wo das erotische Verlangen im Herzen brennt und die Sünde will, da gibt es dem Blick eine Richtung, die ihn zu der Frau hinlenkt und sie schon durch den Blick entehrt.

Hatte Jesus im vorhergehenden Abschnitt die menschlichen Beziehungen durch eine unbedingte Liebe und Versöhnlichkeit geordnet, so ordnet er also jetzt die geschlechtlichen Beziehungen durch eine absolute Reinheit, und zwar durch eine Reinheit, die ihren Sitz im Herzen hat und die vom Herzen her die Sinne, hier vor allem das Auge, durchdringt und für einen Blick weiht, der von tiefer Ehrfurcht vor dem andern Geschlecht zeugt. Für den Menschen, hier für den Jünger Jesu, ist also die Entscheidung des Lebens ins Herz hineingelegt. Es gehört Gott, gehört Jesus, und gehört ihm bis an den Rand und bis auf seinen tiefsten Grund. Und wie ihm das Herz gehört, so ist ihm auch das Auge zu eigen, und diesem Auge, das dem Jünger Jesu aus der Tiefe und Fülle eines reinen Herzens geöffnet ist, erschließt sich die Welt als die Welt Gottes, die durch heilige Ehrfurcht gehütet und geschützt ist.

Freilich, dieses Herz und dieses Auge kosten große Opfer. „Wenn dein rechtes Auge“, sagt Jesus, „dich ärgert, dann reiße es aus und wirf es von dir. Denn es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde. Und wenn deine rechte Hand dich ärgert, dann haue sie ab und wirf sie von dir. Denn es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle fahre.“ Jesus nennt das rechte Auge und die rechte Hand, um den bevorzugten Wert dieser Glieder hervorzuheben und sie als die Glieder zu bezeichnen, die dem Menschen Glück bringen. Und Auge und Hand werden von ihm genannt, weil durch das Auge die sündhafte Begierde geweckt und durch die Hand die sündhafte Tat vollzogen wird⁷.

⁶ Huber a. a. O. 89.

⁷ Steinmann a. a. O. 50; Schlatter a. a. O. 177. Dagegen Huber a. a. O. 90.

Was will Jesus sagen? Er will sagen: Die bessere Gerechtigkeit, oder hier: die unbedingte Reinheit der geschlechtlichen Beziehungen ist ein solch hoher Wert, daß kein Opfer zu groß ist, um ihn zu sichern und zu gewinnen. Gewiß ist hier insofern nicht an eine wörtliche Erfüllung der Forderung Jesu zu denken, als ob er eine leibliche Verstümmelung verlangte, also das Ausreißen des rechten Auges oder das Abhauen der rechten Hand, da eine solche Verstümmelung nicht vor der Begierde und der sündigen Tat bewahren würde. Vielmehr stehen das rechte Auge und die rechte Hand, also bevorzugte und glückbringende Organe des menschlichen Körpers, als Symbole für Werte, auf die der Mensch nur unter großem Opfer verzichten wird⁸. Sehr schön spricht der heilige Augustin den Sinn dieser Forderung Jesu aus: „*Quidquid illud est quod ita diligis, ut pro dextro oculo habeas, si scandalizat te, id est, si tibi impedimento est ad veram beatitudinem, erue illud.*“⁹ Für unsern Zusammenhang will das sagen: Das reine, heilige Verhältnis der Geschlechter oder die Einheit der Menschen in einer reinen, heiligen Liebe ist ein solch hohes Gut, daß es jeden Verzicht fordert, wenn sie irgendwie durch unreine, unheilige Begierde gefährdet ist.

Die bessere Gerechtigkeit, die Jesus hier für das Verhältnis der Geschlechter fordert, greift also wiederum an die Wurzel. Sie verlangt einen Radikalismus, der zu jedem, auch dem schwersten Opfer bereit ist, wenn irgendwie die Gefahr des scandalon, d. h. der sündhaften Begierde und Tat droht. Für Jesus ist eben der Mensch, gleichgültig, wer er sein mag, ob Mann oder Frau, ein Heiligtum, auf das Gott, auf das Jesus selbst durch seine Menschwerdung und durch sein Erlösungswerk die Hand gelegt. Er gehört Gott, gehört Jesus. Darum ist jeder Mensch durch den Schleier der Ehrfurcht zu hüten, und er ist es wert, daß um seinetwillen das größte Opfer, der härteste Verzicht geleistet wird, um das Heiligtum Gottes im Menschen vor jeder sündhaften Begierde und jedem sündhaften Zugriff zu bewahren.

„Denn es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde.“ Die Verheerung, die die sündhafte Begierde und die sündhafte Tat am Mitmenschen anrichtet, erledigt sich also nicht hier im Leben. Sie setzt sich fort in der Ewigkeit an dem, der sich dem Opfer versagt, das die Reinheit der menschlichen Beziehungen sichern soll. Das Auge,

⁸ Steinmann a. a. O. 50 f.; Meinertz, Zur Ethik der Bergpredigt, in: Aus Ethik und Leben. Festschrift für J. Mausbach (Münster 1931) 27.

⁹ De sermone Domini in monte 1, 13, 37 (Migne, PL 34, 1248).

das der unreinen Begierde dient, kann eben Gott nicht schauen. Die Hand, die die unreine Sünde tut, kann Gott nicht fassen und in Besitz nehmen. Der Mensch, der die reine Einheit der Menschen zerstört, kann nicht in die Einheit mit Gott eingehen. Die sündhafte Nähe menschlicher Beziehungen, sei es auch nur durch die Begierde und durch den Blick, bewirkt ewige Trennung von Gott¹⁰.

Von Gott her sind somit die Beziehungen der Geschlechter zu ordnen. Von Gott her begründet sich die Ehrfurcht, die der Mensch dem Menschen schuldet und die seine Reinheit hütet. Von der Einheit mit Gott her wird die Einheit der Menschen, der Geschlechter gewonnen, die die sündhafte Begierde ausschaltet und überwindet. Das Opfer, das der Ehrfurcht vor dem Mitmenschen gilt, ist darum zuletzt das Opfer für Gott. Gott selbst, Jesus, dem sich der Jünger Jesu verschrieben hat, tritt in die Konkurrenz mit der sündhaften Begierde, mit dem lüsternden Blick. Der Mensch, der die Nähe des Mitmenschen durch die sündhafte Begierde oder den sündhaften Blick oder die sündhafte Tat zu entweihen versucht wird, ist darum vor die Entscheidung gestellt: Entweder Gott, Jesus, oder das lüsterne Auge und die lüsterne Tat. Wählt er das letztere, dann entscheidet er sich nicht nur gegen den Menschen, sondern auch gegen Gott und Jesus, und zwar für Zeit und Ewigkeit: „Es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde.“

4. Die neue Gerechtigkeit erschwert die Ehescheidung und verbietet die Heirat der Geschiedenen, 5, 31—32.

Jesus spricht:

31 Ἐρρέθη δέ· Ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον. 32 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὅς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχάται.

31 Ferner ist gesagt worden: Wer seine Frau entlassen will, der stelle ihr einen Scheidebrief aus. 32 Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt — ausgenommen wegen Ehebruchs —, der macht sie zur Ehebrecherin; und wer die Entlassene zur Ehe nimmt, bricht dadurch die Ehe.

Es würde schon früher dargelegt (vgl. S. 105 f.), daß dieser Abschnitt ursprünglich der Rede Jesu Mt 19, 1 ff. angehört und vom

¹⁰ Vgl. Bonhoeffer a. a. O. 78.

Evangelisten von dorthier aus systematischen Gründen eingeschoben wurde. Mt 19, 10ff. wäre kaum zu verstehen, wenn Jesus bereits hier in der Bergpredigt, selbstverständlich im Zusammenhang eines längeren Lehrgespräches, solche die Jünger und die Scharen des Volkes erschütternden Worte über die Ehescheidung gesprochen hätte. Mt 19, 10ff. hat eben zur Voraussetzung die Tatsache, daß die Jünger zum weitaus größten Teil verheiratet sind und selbstverständlich die Praxis kennen, die die Juden, ihre Schriftgelehrten gegenüber der Ehescheidung handhaben. Daher ihr Staunen und das aus tiefer Erschütterung kommende Bekenntnis: „Wenn es zwischen Mann und Frau so steht, dann ist es nicht ratsam, zu heiraten.“

Jesus spricht also: „Ferner ist gesagt worden: Wer seine Frau entlassen will, der stelle ihr einen Scheidebrief aus.“ Er beruft sich also wiederum auf die Tradition, die sich über das Ehescheidungsrecht im Judentum aussprach. Dieses Ehescheidungsrecht ging aus von Dt 24, 1, wo es heißt: „Wenn ein Mann ein Weib heiratet und die Ehe mit ihr vollzieht, und wenn sie dann keine Gnade in seinen Augen findet, weil er an ihr etwas Schandbares — *עֲרֹנָה דְּבָר* — gefunden, und er ihr einen Scheidebrief schreibt und ihn in ihre Hand gibt und sie aus seinem Hause entläßt . . .“ Die Auslegung dieses Schrifttextes dreht sich bei den Rabbinen um die Feststellung dessen, was mit *עֲרֹנָה דְּבָר*, etwas Schandbarem, gemeint ist. Der Ausdruck ist völlig unbestimmt und kann an und für sich etwas moralisch Schandbares oder auch etwas physisch Widerwärtiges bezeichnen. Die jüdische Tradition beschäftigt sich nun durch die Jahrhunderte damit, was mit diesem *עֲרֹנָה דְּבָר* gesagt sei und was dem Manne das Recht gebe, seine Frau zu entlassen und eine andere Frau zu heiraten. Wie immer vertritt hier die Schule Schammais den strengeren und die Schule Hillels den milderen Standpunkt.

Die Schule Schammais erklärt die Ehescheidung nur dann für zulässig, wenn sich die Frau etwas Schandbares hat zuschulden kommen lassen, und unter diesem Schandbaren versteht sie nach Dt 24, 1 die Unzuchtssünde. Die Schule Hillels erkennt ebenfalls diesen Scheidungsgrund an, fügt aber noch einen zweiten hinzu: Der Mann darf seine Frau durch Scheidebrief entlassen, wenn er an ihr irgend etwas Mißfälliges findet. Den Beweis dafür entnimmt sie ebenfalls Dt 24, 1, wo *עֲרֹנָה דְּבָר* gedeutet wird: Schandbares und sonst irgend etwas. R. Akiba, ein Hillelit, geht noch weiter. Er hält die Ehescheidung auch dann für berechtigt, wenn die Neigung eines Mannes sich einer Frau zuwendet, die ihm besser gefällt als seine bisherige Frau. Die biblische Begründung gewinnt er dadurch,

daß er den Kausalsatz: „weil er an ihr etwas Schandbares gefunden hat“ (Dt 24, 1), als Bedingungssatz faßt. So ergibt sich ihm dann folgender Sinn der Stelle: Eine Frau kann entlassen werden, wenn sie erstens kein Wohlgefallen in den Augen des Mannes findet, wenn er zweitens an ihr Schandbares oder drittens sonst irgend etwas festgestellt hat. Was mit diesem „sonst irgend etwas“ gemeint ist, sagt uns R. Meir (um 150): „Wenn eine Frau auf der Straße ißt, gierig auf der Straße trinkt, ihr Kind auf der Straße säugt, soll sie geschieden werden, ebenso wenn sie mit aufgelöstem Haar ausgeht, wenn ihr Herz ausgelassen ist mit ihren Sklaven und Nachbarn, wenn sie auf der Straße spinnt und mit den Männern badet“, usw.

Freilich, nicht nur der Mann, sondern auch die Frau hat das Recht, den Scheidebrief auszustellen, oder der Mann kann gezwungen werden, die Frau durch Scheidebrief freizugeben, wenn Gründe vorliegen, die der Frau die Ehe erschweren. Nach R. Schimon (um 140) liegen solche Gründe vor, wenn sich beim Mann große Leibesfehler einstellen, so wenn er den Aussatz hat oder einen Polypen in der Nase, wenn er Sammler von Hundekot, Schmelzer von Kupfer oder Gerber ist, gleichgültig, ob er es schon vor der Heirat war oder erst nach der Heirat geworden ist. Über sie alle hat R. Meir (um 150) gesagt: „Selbst wenn er es (vor der Verheiratung) mit ihr vereinbart hat (d. h. mit ihr übereingekommen ist, daß sie seine Gebrechen ertragen will), kann sie hinterher sagen: Ich habe geglaubt, daß ich es hätte ertragen können; aber jetzt kann ich es nicht ertragen.“

Ein ganz merkwürdiges Ehescheidungsmittel hat sich der Mann dadurch verschafft, daß er die Frau zu einem Gelübde nötigt, dessen Durchführung sie in eine äußerst schwierige Lage bringt oder gar unmöglich ist. R. Schimon b. Gamliel (um 140) sagte: „Auch wenn jemand seine Frau nötigt zu geloben, daß sie keine Arbeit verrichten wolle, so hat er sie zu entlassen und ihre Hochzeitsverschreibung auszuzahlen; denn der Müßiggang führt zur Geisteszerrüttung.“ Nach TKeth 7, 4 (268): „Wenn jemand seine Frau nötigt zu geloben, daß sie nicht verleihen wolle Schlinge, Sieb, Mühle und Backofen, so muß er sie entlassen und die Heiratsverschreibung auszahlen, weil sie dadurch einen bösen Ruf vor ihren Nachbarn davonträgt.“ Ebenfalls nach TKeth 7, 6 (269): „Wenn jemand seine Frau nötigt zu geloben, daß sie von ihrer Speise jedermann wolle kosten lassen oder daß sie füllen und auf den Dunghaufen ausschütten wolle oder daß sie jedermann die Worte erzählen wolle, die zwischen ihm und ihr gesprochen würden, so muß er sie entlassen und die Heirats-

verschreibung auszahlen, weil er nicht mit ihr nach dem Gesetz Moses und Israels verfuhr.“ Es handelt sich also hier um eine raffinierte Taktik der Männer, einen Ehescheidungsgrund in die Hand zu bekommen, um sich ihrer Frauen zu entledigen.

Die Ehescheidungspraxis der Juden war also zu der Zeit, da man die Mischna zu redigieren begann, also schon zur Zeit Jesu, so, daß es keine Ehe im jüdischen Volke gab, die nicht kurzerhand vom Manne, und vor allem von ihm, aber auch in einem gewissen Umfang von der Frau in völlig legaler Weise durch Ausstellung und Aushändigung des Scheidebriefes hätte gelöst werden können. So wird verständlich, daß Jesus das ganze Ehescheidungsrecht der jüdischen Tradition aufrollt und mit absoluter Autorität verkündigt: „Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt — ausgenommen wegen Ehebruchs —, der macht sie zur Ehebrecherin; und wer die Entlassene zur Ehe nimmt, bricht dadurch die Ehe.“

Was ist damit gesagt? Zunächst: Die Frau wird der Willkür des Mannes und der moralischen Minderwertigkeit vollkommen ent-rückt, und es ist darum dem Manne nicht erlaubt, aus all den Gründen, die die rabbinische Kasuistik erfunden hat, seine Frau zu entlassen. Tut er es doch, so macht er sich eines schweren Verbrechens schuldig, nicht nur dadurch, daß er das von Gott um Mann und Frau geschlungene Band zerreißt, sondern auch dadurch, daß er die Frau dem Ehebruch preisgibt. Es ist eben doch eine Tatsache der Erfahrung, daß die entlassene Frau der Gefahr ausgeliefert ist, sich an die Sünde zu verlieren und damit Ehebruch zu begehen. Sodann zweitens: Jesus nimmt einen Ehescheidungsgrund an — den Fall des Ehebruchs, er scheint sich damit die Deutung des עֲרִיבָה דְּבָרָה im Sinne Schammais und seiner Schule zu eigen zu machen. Er gibt also zu, daß durch den Ehebruch des einen Teiles der Eheleute die Ehe eine solch schwere und tiefe Schädigung erfahren hat, daß eine Scheidung quoad mensam et torum eintreten kann. Drittens: Jesus läßt nun aber freilich nicht die Folgerung zu, daß der geschiedene Mann oder die geschiedene Frau wiederum heiraten dürfen. Der geschiedene Mann und die geschiedene Frau machen sich vielmehr des Ehebruchs schuldig, wenn sie eine neue Ehe eingehen. Die einmal geschlossene Ehe bleibt Ehe und darf nicht aufgehoben werden, solange noch ein Teil der Eheleute lebt.

Jesus hat mit dieser Forderung vielleicht den schwersten Angriff auf das Leben seiner Zeitgenossen unternommen; er hat eine Ehescheidungspraxis verurteilt, die die Ehe zum Spielzeug der Laune und der Leidenschaft machte, und er hat die Ehe in eine Sphäre

hineingeholt, in der sie aller menschlichen Willkür entzogen und einzig und allein auf den Willen Gottes gestellt wird. Und hier, im Willen Gottes, ist die Ehe mit einer Klammer geschlossen, die kein Menschenwille je zu lösen vermag. Im Willen Gottes ist sie in die Einheit aufgenommen, die das Leben Gottes selbst umspannt. Im Willen Gottes ist sie an ein Gesetz gebunden, das die Gesetzlosigkeit menschlicher Laune und Leidenschaft verdammt.

Die bessere Gerechtigkeit, die Jesus hier fordert, stellt also bisher unerhörte Ansprüche. Sie verlangt eine Reinheit, die den Leib des Jüngers Jesu ganz an Gott hingibt und darum nur von Gott her die Beziehungen der Geschlechter ordnet, und das so weit und so tief, daß sie die einmal geschlossene Ehe unauflöslich macht und die Ehegemeinschaft auf ein Fundament stellt, auf dem die Eheleute einander in Gott angehören und sich über die Willkür der Leidenschaft erheben. Gewiß, es sind gewaltige Opfer, die Jesus hier fordert, und sie sind nur dann vom Menschen zu bringen, wenn er sich in Gott an den Menschen gebunden weiß.

Es gilt eben die Wahrheit: „Jesu Leib wurde gekreuzigt. Der Apostel sagt von denen, die Christus angehören, daß sie ihren Leib mit seinen Lüsten und Begierden kreuzigen (Gal 5, 24). So wird die Erfüllung auch dieses atl Gesetzes allein wahr in dem gekreuzigten, gemarterten Leib Jesu Christi. Der Anblick und die Gemeinschaft dieses Leibes, der für sie gegeben ist, ist den Jüngern die Kraft zur Keuschheit, die Jesus gebietet.“¹

5. Die neue Gerechtigkeit verurteilt nicht nur das Falschschwören, sondern das Schwören überhaupt, 5, 33—37.

33 Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις: Οὐκ ἐπιορκήσεις· ἀποδώσεις δὲ τῷ Κυρίῳ τοὺς ὄρκους σου. 34 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ. 35 Μήτε ἐν τῇ γῆ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως. 36 Μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσης, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν. 37 Ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν· Ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.

33 *Wiederum habt ihr gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht falsch schwören, sondern du sollst dem Herrn deine Schwüre halten. 34 Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt*

¹ Bonhoeffer a. a. O. 80.

nicht schwören, auch nicht bei dem Himmel, weil er der Thron Gottes ist, 35 auch nicht bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist, auch nicht bei Jerusalem, weil es die Stadt des großen Königs ist. 36 Auch bei deinem Haupte sollst du nicht schwören, weil du nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen kannst. 37 Eure Rede sei vielmehr: Ja, ja — nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Bösen.

Jesus kennzeichnet das Verbot des falschen Eides wiederum als ein durch Tradition vermitteltes Verbot. Tatsächlich kommt es in der Fassung, die er ihm hier gibt, im AT nicht vor. Vielleicht ist es nach Ex 20, 7 oder wahrscheinlicher nach Lv 19, 12 formuliert. Ex 20, 7 lautet: „Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht freventlich aussprechen; denn Jahwe läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen freventlich ausspricht.“ Lv 19, 12 heißt es: „Ihr sollt bei meinem Namen nicht falsch schwören, daß du so den Namen deines Gottes entweihst; ich bin Jahwe.“ Auch der Nachsatz: „Du sollst dem Herrn deine Schwüre halten“, findet sich wörtlich nicht im AT. Vielleicht gibt er Stellen wie Nm 30, 3 und Dt 23, 22 wieder, von denen Nm 30, 3 von Gelübden und Schwüren, Dt 23, 22 nur von Gelübden handelt. Schrifttext und Tradition scheinen sich also zu der Formulierung zu verbinden, die Jesus dem Verbot des falschen Eides gibt.

Es fragt sich: Wie war die Stellung des Judentums zum Eid? Die Mischna unterscheidet folgende Arten von Eiden: 1. Der Eid gleichgültigen Inhalts zur Bekräftigung oder Beteuerung. Seine vorsätzliche Verletzung wurde mit Geißelung bestraft, seine unvorsätzliche mit einem Opfer je nach den Vermögensverhältnissen. 2. Der eitle, lügenhafte, falsche Eid, der, wenn er vorsätzlich ausgesprochen wurde, mit Geißelung bestraft wurde, wenn unvorsätzlich, straffrei blieb. 3. Der Zeugniseid, der zur Bekräftigung der Ablehnung einer Zeugenaussage abgelegt wurde. 4. Der Depositeneid oder der Reinigungseid, durch den jemand beim Mangel von Zeugen oder anderer Beweismittel seine Unschuld bekräftigte. 5. Der richterliche Eid, der sowohl als Reinigungseid (Befreiung von irgend welcher Schuld) oder als Erfüllungseid (Eintreibung irgend welcher Schuld) abgelegt wurde. 6. Der sog. rabbinische Eid, der in der talmudischen Zeit zu den vorher genannten hinzukam. Durch ihn sollte der Beklagte veranlaßt werden, in sich zu gehen und sich zu prüfen, ob er nicht schuldig sei; daher auch der Eid des Insichkehrens genannt.

Es herrschte also wohl im Judentum der Wille, den Eid ernst zu

nehmen; freilich ebenso die Neigung, jede beliebige Äußerung mit einem Schwur zu bekräftigen¹. So wurde geschworen, daß man essen werde oder nicht essen werde, daß man etwas geben werde oder nicht geben werde, daß man etwas gegeben habe oder nicht gegeben habe, daß man schlafen werde oder nicht schlafen werde, daß man geschlafen habe oder nicht geschlafen habe, daß man einen Stein ins Meer werfen werde oder nicht werfen werde, daß man einen Stein ins Meer geworfen habe oder nicht geworfen habe. Daher auch das Bemühen der schriftgelehrten Kreise, diese Unsitte einzuschränken. Man denke an die Bestimmung, daß der leicht hingeworfene, aber nicht eingehaltene Eid mit Geißelung bestraft werden sollte. Schebu 3, 8 heißt es z. B.: „Was ist ein eitler (falscher) Schwur? Wenn jemand schwört, daß etwas anders sei, als es den Leuten bekannt ist. Er sagt z. B. von einer Steinsäule, sie sei aus Gold, oder von einem Mann, er sei eine Frau, oder von einer Frau, sie sei ein Mann. Oder er beschwört etwas, was nicht möglich ist. Er sagt z. B.: Mir soll das und das geschehen, wenn ich nicht ein Kamel gesehen habe, das in der Luft flog, wenn ich nicht eine Schlange gesehen habe, die einem Preßbalken glich. Oder er sagt zu den Zeugen: Kommt und legt für mich Zeugnis ab (und sie antworten): Schwur (Wir schwören), daß wir kein Zeugnis ablegen werden (so haben die Zeugen einen falschen Schwur geleistet, falls sie für ihn ein Zeugnis hätten ablegen können, vgl. Lv 5, 1).“ Oder wenn einer schwört, daß er ein Gebot unbeachtet lassen werde, daß er keine Laubhütte anfertigen, daß er keinen Feststrauß (am Laubhüttenfest) nehmen, daß er keine Gebetsriemen anlegen werde, so ist dies ein eitler (falscher) Schwur, für welchen man sich bei Vorsätzlichkeit der Geißelung schuldig macht und für welchen man bei Unvorsätzlichkeit straffrei bleibt. Freilich, diese Bestimmung der Schriftgelehrten ist zugleich ein Beweis dafür, mit welchem Leichtsinn der Israelit die Eidesformel gebrauchte.

Zum Wesen des Eides gehörte sodann nach jüdischer Auffassung die Nennung des Namens Gottes, des Jahwenamens, nach Gn 24, 3

¹ So beim Orientalen überhaupt, auch noch heute: Die Mohammedaner schwören beim höchsten Gott, beim Leben des Propheten, beim erhabenen Koran; die orientalischen Christen bei Gott, bei Christus, bei der Jungfrau, beim Kreuz, bei den Heiligen, bei der Ruhe der Toten, bei der Heiligen Stadt, beim Meßopfer, beim Himmel, bei den hohen Festtagen usw. Ein Vater schwört bei dem Leben seines geliebten Kindes, Söhne eines trefflichen Vaters schwören bei den Eltern. „Beim Leben meines Vaters, ich sage die Wahrheit“, ist ein sehr gebräuchlicher Ausdruck. Vgl. Ribbany, Morgenländische Sitten im Leben Jesu³ (Basel 1927) 74.

und Ex 22, 10. So war es jedenfalls die ältere Praxis. Als dann später, aber noch zur Zeit des Tempels, das Aussprechen des Jahwe-namens verboten und auch der Gebrauch des Gottesnamens möglichst vermieden wurde, wurden für Gott und Jahwe Nebenbenennungen eingesetzt, so Adonai, Schaddai (der Allmächtige), Çebaoth, der Gnädige und Barmherzige, der Langmütige, der groß ist an Gnade, oder nur Name-Jahwe, der nur mit Jod-He geschrieben, aber יְהוָה gesprochen wurde. Dazu kamen noch andere Ersatzbezeichnungen, wie: der Große, der Furchtbare, der Herrliche usw.

Diese Ersatzbezeichnungen für Gott waren an der Gerichtsstätte vorgeschrieben, aber außerhalb der Gerichtsstätte scheinen sie unterblieben zu sein. Der Schwur wurde dann eingeleitet entweder mit dem einfachen שְׁבִיעָה , Schwur, oder mit der Beschwörungsformel: $\text{מִשְׁבִּיעַ אֲנִי אֵלֵיכֶם}$, ich beschwöre euch. Vielfach ließ man aber auch diese Einleitungsformeln aus und sagte einfach: beim Himmel, beim Tempeldienst, beim Bunde usw.²

Gegenüber dieser gesamten alttestamentlichen und jüdischen Schwurpraxis erklärt nun der Heiland: „Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören, auch nicht bei dem Himmel, weil er der Thron Gottes ist, auch nicht bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist, auch nicht bei Jerusalem, weil es die Stadt des großen Königs ist. Auch bei deinem Haupte sollst du nicht schwören, weil du nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen kannst, Eure Rede sei vielmehr: Ja, ja — nein, nein. Was darüber ist, ist vom Bösen.“

V. 34/35 ist ein Doppelsatz; er könnte übersetzt oder auseinandergelegt werden in die zwei Sätze: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören, und ihr sollt auch nicht beim Himmel . . ., bei der Erde . . ., bei Jerusalem schwören“. Mit andern Worten: Mit dem ersten Satz oder Teil des Satzes, wie Jesus ihn ausgesprochen hat, ist das Schwören überhaupt verboten, und im zweiten Satz oder dem zweiten Teil des Satzes werden noch spezielle Fälle hinzugefügt, die eben auch unter das Hauptverbot fallen. Darum ist μήτε — μήτε nicht mit „weder — noch“ zu übersetzen, also nicht so, als ob das allgemeine $\delta\lambda\omega\varsigma$ seinen Inhalt durch die dann angeführten speziellen Fälle empfinde, sondern durch „auch nicht — auch nicht“, so daß deutlich wird, daß auch die speziellen Fälle durch das allgemeine Verbot getroffen werden³.

Jesus verbietet also zunächst das Schwören überhaupt. Dabei denkt er zweifellos an den mit Berufung auf Gott ausgesprochenen Schwur,

² Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 321 ff.

³ Ebd. 328.

wie er Ex 20, 7 und Lv 19, 12 vorgesehen ist. Er will also nicht, daß der Mensch Gott zum Zeugen dafür anruft, daß er dem Mitmenschen die Wahrheit sagt. Er betrachtet es schon als ein freventliches Aussprechen des Namens Gottes, wenn dieser Name dafür erhalten muß, daß er dem Mitmenschen die Wahrheit dessen bekräftigen soll, was ihm gesagt wird. Warum Jesus so über den Schwur urteilt, sagt er jetzt, in V. 34 a, noch nicht.

Deutlicher wird er, wenn er fortfährt: „auch nicht bei dem Himmel, weil er der Thron Gottes ist, auch nicht bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist, auch nicht bei Jerusalem, weil es die Stadt des großen Königs ist. Auch bei deinem Haupte sollst du nicht schwören, weil du nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen kannst“. Jesus dehnt also hier sein Schwurverbot auch auf die Schwurformeln aus, in denen der Jude den Namen Gottes übergibt und für ihn Ersatzbenennungen Gottes einsetzte. In den zwei ersten Fällen: „bei dem Himmel und bei der Erde“, geschieht es mit stillschweigender Berufung auf Is 66, 1, wo es heißt: „Der Himmel ist mein Thron, und die Erde ist der Schemel meiner Füße“, im dritten Fall: „bei Jerusalem“, mit stillschweigender Berufung auf Ps 48, 3, wo es heißt: „Sion . . ., die Stadt des großen Königs“, im vierten Fall: „bei deinem Haupte“, wohl in Anlehnung an die im Judentum gebräuchliche Formel beim Gelöbnisschwur: Beim Leben deines Hauptes⁴. In all diesen Fällen, d. h. in all den Fällen, in denen Ersatzbezeichnungen für Gott gewählt werden, verbietet Jesus den Schwur, weil er eben doch eine Berufung auf Gott einschließt, die die Wahrhaftigkeit des Menschen garantieren soll. Warum verbietet er ihn?

Der Himmel gehört Gott, denn er ist sein Thron; die Erde gehört Gott, denn sie ist der Schemel seiner Füße; Jerusalem gehört Gott, denn sie ist seine Stadt; das Haupt des Menschen gehört Gott, denn der Mensch vermag so wenig über sein Haupt zu verfügen, daß er nicht einmal ein Haar weiß oder schwarz machen kann. Was tut also der Mensch, indem er beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem, bei seinem Haupte schwört? Er maßt sich ein Recht über Dinge an, die nicht ihm, sondern Gott zustehen; ja er greift in die Herrschaft Gottes selber ein, er erkühnt sich, so über Gott zu verfügen, daß Gott ihm seine Wahrhaftigkeit garantieren muß⁵.

Damit wird nun klar, warum Jesus im Hauptverbot und in den speziellen Verboten den Schwur rundweg ablehnt. Er sieht in ihm

⁴ Ebd. 332 ff.

⁵ Huber a. a. O. 95.

einen Angriff auf die absolute Herrschaft Gottes; er sieht in ihm einen Versuch des Menschen, sich Gott dienstbar zu machen, Gott seinem Willen so zu unterwerfen, daß er auf Grund der Anrufung seines Namens für den Menschen als Zeuge auftreten muß. Für Jesus muß aber gerade das umgekehrte Verhältnis obwalten. Nach ihm muß dem Menschen Gott eine solch gewaltige, alles beherrschende Größe sein, daß um seinetwillen die Wahrhaftigkeit eines jeden Wortes gesichert ist, das der Mensch spricht. Nach ihm bedeutet Gott für den Menschen eine solche Verpflichtung, daß jede bewußte Verfälschung der Wahrheit ausgeschlossen ist. Nicht Gott tritt also in den Dienst des Menschen, indem dieser die Wahrheit spricht, sondern der Mensch tritt in den Dienst Gottes, indem er für die Wahrheit zeugt. Nicht die Anrufung des Namens Gottes verbürgt also die Wahrheit, sondern das unbedingte, restlose Leben in Gott und für Gott. Und dieses Leben in und für Gott, das ist das große Anliegen Jesu. Ist es da, dann ist nicht nur die Verpflichtung für die Wahrhaftigkeit des Menschen gegeben; diese Wahrhaftigkeit hat vielmehr eine Sicherheit gewonnen, die ihr kein Eid zu geben vermag.

Jesus zieht daraus den Schluß: „Eure Rede sei vielmehr: Ja, ja — nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Bösen.“ Die erste Vershälfte kehrt bei Jak 5, 12 wieder und lautet bei ihm: „Euer Ja soll Ja und euer Nein soll Nein sein.“ Sie wird von Steinmann⁶ als die ursprüngliche Fassung von V. 37 a angenommen. Jedenfalls gibt sie den Gedanken, den Jesus meint, deutlicher wieder. Jesus verlangt darin vom Menschen, vor allem von seinem Jünger eine solch radikale Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, daß jedes Ja, das er spricht, ein wirkliches Ja und jedes Nein, das er spricht, ein wirkliches Nein ist. Er fordert damit also eine solche Klarheit und Durchsichtigkeit der menschlichen Beziehungen, besonders innerhalb seiner Brüdergemeinschaft, daß jede Hinterhältigkeit, jede Falschheit, jede Unaufrichtigkeit und Unwahrhaftigkeit ausgeschlossen ist.

„Was darüber ist, das ist vom Bösen.“ ἐκ τοῦ πονηροῦ kann Maskulinum oder Neutrum sein. Im ersten Fall besagt der Vers, daß jede Unaufrichtigkeit und Falschheit vom Teufel kommt, dem Vater der Lüge (Jo 8, 44), im zweiten Fall, daß sie aus der Sünde kommt und selbst Sünde ist. Mit der Unaufrichtigkeit und Unwahrhaftigkeit tritt also der Teufel oder die Sünde in die Brüdergemeinschaft ein und trübt, lockert und löst sie. In Jesus dagegen schließen

⁶ O. a. O. 62.

sich die Brüder zu einer Gemeinschaft zusammen, in der sie in ihrer Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gesichert sind und jedem ihrer Worte volles Vertrauen schenken können.

Jesus fügt damit dem ersten Grund für sein Schwurverbot noch einen letzten hinzu, der sich freilich mit dem ersten zu einer Einheit verbindet. Die Beziehung des Menschen zu Gott und seine Beziehung zum Nächsten, zum Bruder fassen sich im Sinne Jesu so zusammen, daß er sich gegenüber dem Mitmenschen um Gottes willen und Gott gegenüber um des Menschen willen an die Wahrheit gebunden weiß. Die absolute Aufrichtigkeit des Menschen Gott gegenüber erweitert sich also zur absoluten Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit dem Menschen gegenüber. Wo also Gott restlos ernst genommen wird, da wird auch der Mensch, der Bruder, in dem Sinne restlos ernst genommen, daß er der absoluten Wahrhaftigkeit des Mitbruders sicher ist.

Die bessere, neue Gerechtigkeit, die Jesus fordert, erhebt sich hier zu einer gewaltigen, unerhörten Größe. Sie nimmt den Anspruch Gottes so ernst, daß er das Denken und die Sprache des Menschen vor jeder Fälschung schützt und sie in den Beziehungen der Menschen zueinander zu einer solchen Auswirkung bringt, daß eine absolute Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Klarheit sie verbindet. Erst dann, wenn die Menschen sich restlos unter diesen Anspruch Gottes stellen, ist ihnen Gott wirklich Gott und ist ihnen der Mensch wirklich Bruder, der Bruder, der ihnen in der Brüdergemeinschaft Jesu zur Gnade geschenkt worden. Es gibt eben keine Wahrheit Gott gegenüber, Jesus gegenüber ohne die Wahrheit den Menschen gegenüber. „Die Lüge zerstört die Gemeinschaft. Wahrheit aber zerschneidet falsche Gemeinschaft und begründet echte Brüderschaft. Es gibt keine Nachfolge Jesu ohne das Leben in der aufgedeckten Wahrheit vor Gott und den Menschen.“⁷

6. Die neue Gerechtigkeit verbietet die Rache und gebietet, dem Bösen nicht zu widerstehen, 5, 38—42.

38. Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· Ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. 39 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ραπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. 40 Καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· 41 Καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο. 42 Τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῆς.

⁷ Bonhoeffer a. a. O. 83.

38 Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn. 39 Ich aber sage euch: Ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen, sondern wenn dich jemand auf deine rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin. 40 Und wenn jemand mit dir vor Gericht streiten und dir deinen Rock nehmen will, so laß ihm auch den Mantel. 41 Und wenn jemand dich nötigt, eine Meile mitzugehen, mit dem gehe zwei. 42 Gib dem, der dich bittet, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab.

In diesem Abschnitt, dem eigentümlichsten der ganzen Bergpredigt, von dem, wie wir hörten, Tolstoi sein ganzes Verständnis des Christentums abgeleitet hat, wendet sich Jesus gegen das im Judentum herrschende „ius talionis“, das Recht der Wiedervergeltung. Das „ius talionis“, wie es bei den Juden gehandhabt wurde, hat seinen Ausgangspunkt in Ex 21, 22 ff. und Lv 24, 19 f. Ex 21, 22 ff. heißt es: „Wenn Männer raufen und einer eine schwangere Frau schlägt, so daß ihre Leibesfrucht abgeht, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß usw.“; und Lv 24, 19 f. heißt es: „Wer irgend einem Mitbürger eine Verletzung zugefügt, so geschehe ihm, wie er getan: Wunde um Wunde, Auge um Auge, Zahn um Zahn.“ Auf diese Stellen bezieht sich Jesus, wenn er das „ius talionis“ als die Lehre kennzeichnet, die dem jüdischen Volke vorgetragen wurde.

Ob freilich zur Zeit Jesu das „ius talionis“ noch nach dem Buchstaben der genannten Schrifttexte gehandhabt wurde, läßt sich aus der rabbinischen Literatur, wenigstens nach seinem ganzen Umfange, nicht feststellen. In Kraft blieb sicher die Einzelbestimmung Dt 19, 19 ff.: „Du sollst ihm (dem falschen Zeugen) antun, wie er gedachte, seinem Bruder anzutun, und du sollst das Böse aus deiner Mitte hinwegtilgen. Und die übrigen werden es vernehmen und sich fürchten und nicht wieder so etwas Böses in deiner Mitte verüben. Dein Auge soll kein Erbarmen kennen: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.“ Und zwar blieb diese Bestimmung in dem Sinne in Kraft, wie S Dt 19, 19 § 190 (109b) die Stelle erklärt: „Wenn er ihm Geldverlust zuziehen wollte, so sollt ihr ihm Geldverlust zufügen; wenn Prügelstrafe (Geißelung), so sollt ihr ihm Prügelstrafe zufügen; wenn (Todes-) Strafe, so sollt ihr ihm (Todes-) Strafe zufügen“. Nach Flavius Josephus hatte das „ius talionis“ insofern eine Milderung erfahren, als es von dem Belieben des Verletzten abhing, ob die Verletzung durch eine Geldbuße oder durch die buchstäbliche Vollziehung der

„talio“ zu sühnen sei. Ebenso fordert die Mischna, abgesehen von der Bestrafung der falschen Zeugen, nur Geldentschädigung. Freilich, R. Eliezer (um 90), der zur Schule Schammais gehörte, hat noch an der buchstäblichen Deutung der Forderung: Auge um Auge, Zahn um Zahn, festgehalten. Dieses Zeugnis wie auch das Zeugnis des Flavius Josephus beweisen demnach, daß trotz der Milderungen, die angestrebt wurden, doch noch in den Tagen Jesu das „ius talionis“ in buchstäblichem Sinne vollstreckt wurde¹.

Gegen dieses „ius talionis“ und seine Handhabung wendet sich also Jesus und stellt zunächst die allgemeine Forderung: „Ich aber sage euch: Ihr sollt nicht dem Bösen widerstehen.“ Mit dem *πονηρός* (Maskulinum) meint Jesus den Beleidiger, also den Menschen, der einem andern ein Unrecht antut, der ihn zum Zorne reizt oder irgendwie seinen Widerstand, seine Rache herausfordert. Ihm gegenüber stellt Jesus die Forderung der Nachgiebigkeit.

Diese Forderung war auch den Juden nicht neu. Von R. Eliezer (um 90) wird erzählt, daß er bei einem Fastengottesdienst vor die Lade trat und 24 Lobsprüche sprach, damit Gott regnen lasse. Aber er wurde nicht erhört. Nach ihm trat R. Aqiba († um 135) vor die Lade und sprach: „Unser Vater, unser König, wir haben keinen König außer dir; unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich über uns!“ Da fielen Regengüsse. Als die Rabbinen darüber murrtten, daß R. Eliezer auf diese Weise vor allem Volke bloßgestellt wurde, ging eine Himmelsstimme aus, die rief: „Nicht weil dieser (R. Akiba) größer ist als jener, sondern weil dieser nachgiebig ist und jener nicht nachgiebig ist.“ Von R. Abbahu (um 300) stammt das Wort: „Immer gehöre der Mensch zu den Verfolgten und nicht zu den Verfolgern; denn du hast keinen unter den Vögeln, der mehr verfolgt würde als die Tauben und die jungen Tauben, und doch hat die Schrift sie als tauglich für den Altar erklärt.“²

Wir begegnen also in der rabbinischen Literatur Aussprüchen, die denen in V. 38 ff. ähneln. Dennoch aber ist die Forderung Jesu einzigartig: „Ihr sollt nicht dem Bösen widerstehen.“ Jesus führt dann vier Fälle an, in denen er diese Forderung verwirklicht sehen will. Der erste Fall lautet: „Wenn jemand dich auf die rechte Wange schlägt, so halte ihm auch die andere hin.“ Die Formulierung dieses Falles ist beabsichtigt. Der Schlag auf die rechte Wange, der mit dem Rücken der Hand vollzogen wurde, galt als eine schwerere Be-

¹ Strack-Billerbeck a. a. O. 337 ff.

² Ebd.; Fiebig a. a. O. 92 ff.; Huber a. a. O. 97.

leidigung als der Schlag auf die linke Wange mit der flachen Hand. BQ 8, 6 heißt es: „Wenn jemand seinen Nächsten schlägt, so zahlt er ihm einen Sela (etwa 2.50 M) für den Schimpf; R. Jehuda (um 150) sagte im Namen des R. Jose, des Galiläers (um 110): Eine Mine (65 M). Gab er ihm eine Ohrfeige, so zahlt er ihm 200 Zuz (zwei Minen). Geschah es mit verkehrter Hand (d. h. mit dem Handrücken, wodurch zu größerem Schimpf die rechte Backe getroffen wurde)³, so zahlt er ihm 400 Zuz. Zerrte er ihn an seinem Ohr, riß er ihn an seinen Haaren, spie er aus, daß ihn der Speichel traf, riß er ihm seinen Mantel ab, entblößte er das Haar eines Weibes auf der Straße, so zahlt er 400 Zuz. Das ist die Regel: alles entsprechend der Ehre (des tätlich Beleidigten).“

Demgegenüber stellt Jesus die Forderung, nicht nur den Schlag nicht zu erwidern, sondern auch noch die linke Wange hinzuhalten. Er mutet also dem Beleidigten etwas ganz Unerhörtes zu. Es ist schon Größe, wenn der Geschlagene oder Beleidigte sich nicht zum Gegenschlag oder zur Gegenbeleidigung hinreißen läßt; es ist aber etwas Unerhörtes, wenn der Beleidigte oder Geschlagene den Gegner dadurch entwaffnet, daß er ihm auch noch die linke Wange zum Schlage hinhält.

Der zweite Fall, den Jesus anführt, lautet: „Und wenn jemand mit dir vor Gericht streiten und dir deinen Rock nehmen will, so laß ihm auch den Mantel.“ Unter χιτῶν versteht Jesus ein langes, mit Ärmeln versehenes Kleid, das auf bloßem Leibe getragen wurde, also das Untergewand, das Hemd. Mit ἱμάτιον meint er das Obergewand, den Mantel, der dem Armen des Nachts zugleich als Decke diente und für ihn geradezu unentbehrlich war. Ex 22, 25 f. heißt es: „Wenn du den Mantel eines andern als Pfand nimmst, sollst du ihn ihm bis zum Sonnenuntergang zurückgeben; denn er ist ja die einzige Decke, die Umhüllung für seinen Leib; womit könnte er sich sonst schlafen legen?“ (Vgl. auch Dt 22, 12; Am 2, 8.) Der Fall ist also der: Jemand wird von einem harten Gläubiger bedrängt, wird von ihm vor das Gericht gezogen. In seiner Herzlosigkeit verlangt nun der Gläubiger von ihm, daß er sein Untergewand hergebe, jedenfalls als Entschädigung für die Schuld, die er nicht bezahlen kann. Und nun verlangt Jesus von ihm, daß er nicht nur auf das Untergewand, sondern auch auf das Obergewand verzichte, also auf das Kleidungsstück, das ihm als Decke für die Nacht dient. Er soll sich also eine

³ Vgl. Weismann, Zur Erklärung einer Stelle der Bergpredigt, in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. 14 (1913) 175 f.

Beraubung gefallen lassen, ja sogar eine Beraubung unterstützen, die ihn vollständiger Nacktheit ausliefert.

Jesus nimmt hier den Fall einer Herzlosigkeit an, die auch die Rabbinen verwarfen. R. Jischmael († um 135) erklärt Ex 22, 25 f. so; daß derjenige, der das Gewand des Nächsten zum Pfand nimmt, verpflichtet ist, diesem die Tagesdecke für den Tag und die Nachtdecke für die Nacht zurückzugeben, und R. Nathan (um 160) sagt: „Siehe, wenn einer vor Gott schuldig befunden ist, seinem Nächsten eine Mine (100 Zuz) zu zahlen, und er hat eine Bedeckung im Werte von 200 Zuz um, so darf er (der Gläubiger) nicht zu ihm sagen: Verkaufe deine Bedeckung und hülle dich in eine im Werte von einer Mine und gib mir die (andere) Mine. Deshalb heißt es: ‚Denn es (das Gewand) ist seine Bedeckung‘; du bist nicht berechtigt, ihm seine Bedeckung vorzuenthalten, die seinem Körper (Fleisch) angemessen ist (warme Kleidung für den Winter, leichte Kleidung im Sommer).“

Danach scheint es zweifelhaft, ob Jesus V. 40 an einen wirklich vorkommenden Fall denkt oder ob er einen praktisch fast unmöglichen Fall setzt, um die Größe seiner Forderung möglichst scharf zu betonen. Was er fordert, ist jedenfalls dies, daß der Mensch selbst das Letzte und Unentbehrlichste hergeben soll, um sich den Frieden mit dem Nächsten zu sichern.

Der dritte Fall, den Jesus erwähnt, lautet: „Wenn jemand dich nötigt, eine Meile mitzugehen, mit dem gehe zwei.“ Das Wort des griechischen Textes: ἀγγαρεύειν, bedeutet: zu einer Dienstleistung, zum Frondienst zwingen. Ein solcher Zwang galt den Juden als verwerflich. Von R. Eleazar (um 270) wird ein Wort überliefert, wonach Abraham dafür, daß er die Gelehrtschüler zu Frondiensten herangezogen, damit bestraft wurde, daß seine Kinder 210 Jahre den Ägyptern dienen mußten. Als ein löbliches und verdienstliches Werk wurde es dagegen angesehen, wenn man einem Lehrer das freie Ehrengelichte gab. Es galt die Norm: Der Lehrer soll den Schüler begleiten bis an die Stadtgrenze, der Genosse den Genossen bis an die Sabbatgrenze (2000 Ellen), für den Schüler gibt es (in diesem Stück) dem Lehrer gegenüber kein Maß. R. Jochanan († 279) hat im Namen des R. Meir (um 150) gesagt: „Wer kein Geleite gibt und kein Geleite annimmt, ist wie einer, der Blut vergießt; denn wenn die Leute von Jericho den Elisa begleitet hätten, so hätte dieser nicht die Bären auf die Kinder gehetzt, s. 2 Kg 2, 23 f.“⁴

⁴ Strack-Billerbeck a. a. O. 344 f.

Der Fall, wie ihn Jesus annimmt, scheint also wiederum ein utopischer Fall zu sein. Er stellt ihn auf, um an einem krassen Beispiel, das vielleicht einmal Tatsache werden kann, eine Nachgiebigkeit und Liebe zu kennzeichnen, die weit über das hinausgeht, was der unrecht Fordernde verlangt.

Der vierte Fall lautet: „Gib dem, der dich bittet, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab.“ Der Vers spielt an auf die Stelle Dt 15, 7—11: „Wenn es unter dir einen Armen gibt, irgend einen deiner Volksgenossen, in einer deiner Ortschaften, in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir gibt, so sollst du nicht hartherzig sein und deine Hand vor deinem armen Volksgenossen nicht verschließen, sondern vielmehr deine Hand für ihn auf tun und gerne ihm leihen, soviel er in seinem Mangel bedarf, der ihn betroffen hat. Hüte dich, daß nicht in deinem Herzen der nichtswürdige Gedanke aufsteigt, nämlich: Das siebte Jahr, das Jahr des Erlasses, ist nahe, und du einen mißgünstigen Blick auf deinen armen Volksgenossen wirfst und ihm nichts gibst, und daß dann, wenn er deinetwegen zu Jahwe schreit, auf dir eine Verschuldung laste. Vielmehr geben sollst du ihm, und sollst, wenn du ihm gibst, nicht verdrießlichen Sinnes sein; denn um solcher Tat willen wird dich Jahwe, dein Gott, segnen bei allem deinem Tun und bei allem, was deine Hand unternimmt. Denn niemals wird es im Lande an Armen fehlen; darum gebiete ich dir also: Tue gerne für deinen dürftigen und armen Volksgenossen in deinem Lande deine Hand auf!“

Die rabbinische Auslegung zu dieser Stelle (vgl. S Dt 15, 7 ff. § 116—118, 98a) spricht sich folgendermaßen aus: Unter dem Volksgenossen oder Bruder versteht sie den leiblichen Angehörigen väterlicherseits, der dem Angehörigen mütterlicherseits voransteht. Durch die Bemerkung: „in einer deiner Ortschaften, in dem Lande, das Jahwe dir gibt“, ordnet sie die Ansprüche der Armen so, daß zuerst die Einwohner derselben Stadt und dann einer andern Stadt und die Einwohner desselben Landes und dann die Einwohner des Auslandes berücksichtigt werden. In der Bemerkung: „in einer deiner Ortschaften (Tore)“, betont sie das „einer“ und zieht daraus den Schluß: „Wenn er (der Arme) an ein und demselben Orte wohnt, ist dir geboten, ihn zu versorgen; geht er aber (von Ort zu Ort) an den Türen bettelnd umher, so bist du ihm zu nichts (weder zur Nahrung noch zur Kleidung) verpflichtet.“ Die Forderung, zu leihen, soviel jemand in seinem Mangel bedarf, wird so verstanden, daß ihm selbst ein Pferd oder ein Sklave gegeben werden muß. Allgemein galt der Grundsatz: „Wer ein solcher ist, dem man Brot zu geben hat, dem

gibt man Brot; wer ein solcher ist, dem man Teig zu geben hat, dem gibt man Teig; wer ein solcher ist, dem man Geld zu geben hat, dem gibt man Geld, und wer ein solcher ist, dem man die Speise in den Mund zu legen hat, dem legt man sie in den Mund.“⁵

Die Wohltätigkeit galt also im Judentum als eine selbstverständliche Pflicht. Danach könnte es scheinen, als ob Jesus nur wiederhole, was längst Grundsatz im Leben seiner Zeitgenossen war. Das scheint aber nicht der Fall zu sein. Gewiß, mit der ersten Verschälte: „Gib dem, der dich bittet“, nimmt Jesus die Forderung auf, die den Juden geläufig war; aber mit der zweiten Verschälte: „Von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab“, scheint er doch den Fall zu setzen, daß derjenige, der borgt, mit dem Risiko oder gar der Absicht rechnen muß, daß ihm das Geborgte nicht wiedergegeben wird. Nur wenn Jesus den Fall so versteht, ist mit V. 42 der Zusammenhang in dem Abschnitt V. 38—42 gewahrt.⁶

In diesem Falle fordert Jesus eine Nachgiebigkeit und Liebe, die sich nicht irgendwie nach dem Verdienst oder der Zuverlässigkeit dessen bestimmt, dem gegeben oder geborgt wird. Die Nachgiebigkeit, die Jesus verlangt, hat ihren Wert in sich selbst, und die Liebe, die er gebietet, rechtfertigt sich in sich selbst und gilt als eine Verpflichtung, die um ihres eigenen selbständigen Wertes willen den Anspruch der Tat erhebt. Jesus offenbart hier ein Wertdenken, das jede Berechnung ausschließt, das die Nachgiebigkeit, den Verzicht auf irgend welche Rache und die Liebe um ihrer eigenen, innern Werthaftigkeit willen bejaht und anerkennt. Jede Fälschung des Wertes, die vom menschlichen Ich aus geschieht und die aus egoistischer Berechnung, aus einer Nützlichkeits erwägung hervorgeht, lehnt er ab. Er kennzeichnet damit eine ethische Höhe des Denkens, die nicht überboten werden kann und die deswegen, weil sie den ethischen Wert auf sich selbst stellt, ihn in sich begründet, im tiefsten Sinne die Ethik wiederherstellt, ihre Forderung erfüllt.

Freilich, diesem ethischen Denken Jesu liegt ein religiöses Denken zu Grunde. Das ethische Verhalten des Menschen erklärt und rechtfertigt sich eben als Nachbildung des Verhaltens Gottes. Wie Gott gibt, und auch dem Bösen gibt, und wie Gott die Liebe ist und als die Liebe die Selbstmitteilung an die Menschen, auch an die Bösen — *communicatio sui ipsius* —, so muß auch der Mensch in und mit Gott die Selbstmitteilung an die Mitmenschen sein. In dieser Selbst-

⁵ Ebd. 346 f.

⁶ Es ist darum nicht notwendig, V. 42 kompositionstechnisch angeschlossen zu denken. Vgl. auch Huber a. a. O. 99.

mitteilung begründet er den Wert seines ethischen Verhaltens. In ihr behauptet er sich als ethischer Mensch, d. h. als der Mensch, der im Verzicht auf sich selbst das Reich wahrer und echter Sittlichkeit aufbaut.

Was will Jesus nun mit den Forderungen, die er in diesem Abschnitt ausgesprochen hat, sagen? Es gibt kaum ein Wort Jesu, das mehr Anstoß erregt hat als die Forderungen, die er in diesem Abschnitt stellt. Die reformatorische Auslegung hat versucht, ihnen dadurch gerecht zu werden, daß sie unterscheidet zwischen dem, was dem Menschen persönlich zuleide getan wird, oder was ihm in seinem Amt, d. h. in der dem Menschen von Gott übertragenen Verantwortung, zuleide getan wird. Nach dieser Auslegung hat der Mensch im ersten Falle zu handeln, wie Jesus gebietet, im zweiten Falle ist nach ihr der Mensch von den Forderungen Jesu entbunden, ja um der wahren Liebe willen verpflichtet, gerade umgekehrt zu handeln, also Gewalt gegen Gewalt zu setzen, um dem Einbruch des Bösen zu widerstehen. „Hieraus erklärt sich“, sagt Bonhoeffer mit Recht, „die Stellung der Reformatoren zum Krieg, zu jedem Gebrauch der öffentlichen Mittel zur Abwehr des Bösen.“ Aber Bonhoeffer hat wiederum recht, wenn er sagt: „Jesus ist . . . diese Unterscheidung zwischen mir als Privatperson und als Träger des Amtes als maßgeblich für mein Handeln fremd. Er sagt uns darüber kein Wort. Er redet seine Nachfolger an als solche, die alles verlassen haben, um ihm nachzufolgen. . . . Jesus hatte sie ungeteilt in Anspruch genommen. Er forderte ungeteilten Gehorsam.“

Aber es fragt sich: Wie will sich der Satz Jesu „rechtfertigen vor der Erfahrung, der gemäß das Böse sich gerade am Schwachen entzündet und sich gerade am Wehrlosen am ungehindertsten auslebt? Bleibt dieser Satz nicht einfach Ideologie, die nicht mit den Realitäten, sagen wir mit der Sünde der Welt rechnet?“ „Es könnte dieser Satz“, meint Bonhoeffer, „vielleicht sein Recht haben innerhalb der Gemeinde. Der Welt gegenüber scheint er schwärmerisches Übersehen der Sünde zu sein. Weil wir in der Welt leben und die Welt böse ist, darum eben kann dieser Satz nicht gelten.“

„Jesus aber sagt“, so fährt Bonhoeffer fort: „weil ihr in der Welt lebt und weil die Welt böse ist, darum gilt dieser Satz: ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen. Man wird Jesus schwerlich den Vorwurf machen wollen, er habe die Macht des Bösen nicht gekannt, er, der vom ersten Tage seines Lebens an im Kampf mit dem Teufel lag. Jesus nennt das Böse böse, und gerade darum spricht er so zu seinen Nachfolgern. Wie ist das möglich?“

Bonhoeffer antwortet: „Es wäre in der Tat alles bare Schwärmerie, was Jesus seinen Nachfolgern sagt, wenn wir diese Sätze als allgemeines ethisches Programm zu verstehen hätten, wenn der Satz, daß das Böse allein durch das Gute überwunden wird, als allgemeine Welt- und Lebensweisheit aufzufassen wäre. Es wäre in der Tat unverantwortliches Phantasieren von Gesetzen, denen die Welt niemals gehorcht. Wehrlosigkeit als Prinzip des weltlichen Lebens ist gottlose Zerstörung der von Gott gnädig erhaltenen Ordnung der Welt. Aber hier redet ja nicht ein Programmierer, sondern hier redet der von der Überwindung des Bösen durch das Erleiden, der selbst von dem Bösen am Kreuz überwunden wurde und der aus dieser Niederlage als der Sieger und Überwinder hervorging. Es kann keine andere Rechtfertigung dieses Gebotes Jesu geben als sein eigenes Kreuz. Allein wer in diesem Kreuz Jesu den Glauben findet an den Sieg über das Böse, kann seinem Gebot gehorchen, und allein solcher Gehorsam hat die Verheißung. Welche Verheißung? Die Verheißung der Gemeinschaft des Kreuzes Jesu und der Gemeinschaft seines Sieges.“⁷ Bonhoeffer hält sich also an die Forderung Jesu, freilich nicht insofern sie nur eine ethische Norm ist, sondern insofern sie sich aus dem Glauben an das Kreuz Christi versteht und aus ihm die Kraft der Erfüllung empfängt.

Ganz anders erklärt den Abschnitt Bornhäuser. Er ist der Meinung, daß es sich hier um Fragen des Zivilrechts und um die Stellung der Schriftgelehrten einerseits, der Apostel anderseits zu ihnen handelt. Jede Verallgemeinerung der Weisungen dieses Abschnitts über das Gebiet des Zivilrechts bzw. über die im Verkehr zwischen Bürger und Bürger geltenden Verhältnisse hinaus tut darum der Stelle Gewalt an. Bornhäuser lehnt deshalb die Tolstoische Erklärung von V. 39 ab und sagt: „Wieviel Torheiten sind über die Unmöglichkeit der Erfüllung der Forderungen Jesu geredet worden, weil man ihre spezielle, zivilrechtliche Beziehung nicht kannte!“⁸ Welches ist diese zivilrechtliche Beziehung? Im Judentum galt der allgemeine Rechtsgrundsatz: Wer schädigt, muß den entsprechenden Schadenersatz leisten. Der Grundsatz fand unbedingte Anwendung, wenn die Sache erst einmal vor Gericht gebracht war. Aber es war auch möglich, daß man sich ohne Gericht zu verständigen suchte. Nach Bornhäuser wäre es auch denkbar gewesen, daß die Genossen der Pharisäerschaft unter sich auf Prozeß und Schadenersatz verzichteten, daß sie dagegen, wenn es sich um einen Nichtgenossen handelte, ihre Rechte

⁷ Bonhoeffer a. a. O. 86 ff.

⁸ A. a. O. 92.

vor Gericht suchten. Und was hier als möglich und denkbar bezeichnet wird, das steht nach Bornhäuser als Wirklichkeit hinter den Ausführungen 5, 38ff. Bornhäuser übersetzt darum V. 39a: „Du (mein Apostel) sollst auch mit dem Bösen nicht prozessieren“. Jesus verlangt also von seinem Jünger, daß er auf die Erzwingung des Schadenersatzes durch gerichtliche Klage verzichtet, und zwar nicht nur dem Genossen gegenüber, sondern auch gegenüber dem Bösen, dem israelitischen Nichtpharisäer, dem Amhaarez, dem Glied des unwissenden Volkes⁹.

Bornhäuser glaubt für seine Erklärung einen Beweis im Urchristentum zu haben. Er meint, 1 Kor 6, 1 ff. sei nichts weiter als eine Anwendung der Weisung Jesu auf die korinthischen Verhältnisse. „Es hat ein Christ einen Handel mit einem andern Christen, und zwar handelt es sich dabei um βωτικιά, d. h. um Fragen um mein und dein, nicht um Kriminalfälle. Sie gehen miteinander vor das heidnische Gericht. Nun tadelt Paulus nicht nur, daß sie, anstatt ein eigenes Gericht einzusetzen, zu den Heiden gehen, sondern daß es überhaupt zum Prozeß kommt. Es sollte überhaupt nicht dazu kommen, daß sie, die doch Christen sind, andern unrecht tun und sie an ihrem Eigentum schädigen. Wenn es aber doch dazu kommt, dann sollten die Geschädigten lieber den Schaden leiden, als prozessieren.“ Da haben wir, meint Bornhäuser, genau die Situation von Mt 5, 39a^{9a}.

Wie hier durch die Beziehung auf die Pharisäerpraxis V. 39a erklärt wird, so auch V. 39b. Bornhäuser erinnert daran, daß es in der Schule der Rabbinen, in der viele Schüler schon Männer waren, anders zugeing als etwa auf unsern Universitäten. „Da gab es Geißelhiebe und Ohrfeigen und ein Anfahren, daß dem Schüler der Speichel ins Gesicht flog (Is 50, 6). Und Schülerpflicht war es, sich das alles gefallen zu lassen!“ Nach der Mechilta steht eben dem Lehrer das Züchtigungsrecht des Vaters zu, und dieses Züchtigungsrecht wird ausgeübt, nicht um den Sohn oder Schüler zu beschämen, sondern um ihn zu erziehen, und darum hat der Schüler die Pflicht, sich diese Züchtigung gefallen zu lassen. Freilich hört diese Pflicht sofort auf, wenn nicht der Lehrer oder sonst der Gerechte und Gute, sondern der Böse schlägt¹⁰.

Jesus aber — so erklärt nun Bornhäuser den Vers — sagt zu seinen Schülern: „Ihr sollt in jedem Falle den Schlag willig hinnehmen und zum Empfang des zweiten bereit sein, denn ihr sollt hinter solcher Unbill die erziehende Hand eures Gottes sehen. So an-

⁹ Ebd. 93.^{9a} Ebd. 94 f.¹⁰ Ebd. 96 ff.

gesehen, schänden die Schläge nicht, und es ist auch nicht zu besorgen, daß die Boshafte mit ihrer Bosheit obsiegen. Es ist einer, der richtet.“¹¹

Bornhäuser weist für seine Erklärung auf Is 50, 4ff. hin, wo der Gottesknecht von sich sagt, daß er seinen Rücken denen darbietet, die ihn schlagen, und seine Wangen denen, die ihm Ohrfeigen geben, und daß er sein Angesicht nicht vor der Schmach des Speichels verbirgt. Und das im Vertrauen darauf: „Wußte ich doch, daß ich nicht zuschanden werde. Nahe ist der, der mir Recht schafft.“ Ihm, dem Gottesknecht, also Jesus, sollen die Jünger nachfolgen. Bald sollen sie das größte Beispiel für solch williges Erleiden von Schmach in dem sehen, der der Erfüller dessen ist, was Is 40ff. von ihm geschrieben steht. „Jesus fordert nichts von seinen Aposteln, was er nicht selbst leistet. Auch hierin ist der Jünger nicht über seinen Meister. Aber der Jünger soll seinem Meister nachfolgen.“¹²

Bornhäuser zieht zur Bestätigung dieser Erklärung von V. 39 die Stelle 1 Petr 2, 18ff. heran. Dort mahnt der Apostel die Sklaven: „Ihr Sklaven, unterwerfet euch in aller Furcht euern Herrn, nicht bloß den gütigen und milden, sondern auch den launenhaften. Denn das ist wohlgefällig, wenn einer im Gedanken an Gott Trübsal erträgt und ungerecht leidet. Was für ein Ruhm wäre es doch, wenn ihr wegen eurer Sünden Züchtigung aushalten müßtet? Nein! Wenn ihr Gutes tut und dabei Leiden zu ertragen wißt, das ist wohlgefällig vor Gott. Dazu seid ihr ja berufen: denn auch Christus hat für euch ein Beispiel hinterlassen, damit ihr in seine Fußstapfen tretet. Er hat keine Sünde getan, und kein Trug ist in seinem Munde gefunden worden (Is 53, 9). Da er gescholten wurde, schalt er nicht wieder; da er litt, drohte er nicht, sondern stellte seine Sache dem gerechten Richter anheim. Er hat unsere Sünden an seinem Leibe auf das Holz hinaufgetragen, damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben. Durch seine Wunden seid ihr geheilt worden (Is 53, 6). Denn ihr waret wie irrende Schafe; jetzt aber seid ihr zurückgekehrt zum Hirten und Hüter eurer Seelen.“ Bornhäuser hält es nicht für zufällig, daß an der Parallelstelle Lk 6, 34 in Anschluß an unsern V. 39 fast dieselbe Wendung wiederkehrt wie 1 Petr 2, 20; bei Lk 6, 34; ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν, und 1 Petr 2, 20: τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ¹³.

Jesus fordert also V. 39 nach Bornhäuser wirklich von seinem Jünger und von jedem Christen, daß er sich nicht selbst Recht

¹¹ Ebd. 98.¹² Ebd.¹³ Ebd.

schaffen soll, und Bornhäuser ist der Meinung: „Es ist nicht zu besorgen, daß die Welt aus den Fugen gerate, wenn die Christen so handeln, denn es ist einer da, der hält gerechtes Gericht.“¹⁴

Mit V. 40 führt Jesus ausdrücklich in das Zivilprozeßverfahren ein. Bornhäuser erinnert an die oben erwähnte Schriftstelle Dt 22, 12, und deutet nun die Situation von V. 40 so: Der böse Gläubiger sagt: Gib mir dein Hemd als Pfand; wenn nicht, so gehe ich zum Richter und klage. Der Jünger Jesu soll in solchem Falle sagen: Ich bin bereit, dir beide Pfänder zu geben, das Hemd für die Nacht und den Mantel für den Tag. „Wir sehen wieder“, sagt Bornhäuser, „wie die Unmöglichkeiten, an denen die Forderungen Jesu leiden sollen, sofort verschwinden, wenn man sie zeitgenössisch versteht. Das ist allerdings nicht ausführbar, daß man Hemd und Mantel gleichzeitig und für immer dem gibt, der sie sich (womöglich zu Unrecht) durch Prozeß aneignen will. Was die Forderung Jesu will, ist unbequem für Schuldner und Gläubiger, aber ausführbar, und mit dem Augenblicke, in dem der Schuldner, was er geliehen hat, zurückerstattet, sind Hemd und Mantel wieder frei.“¹⁵

V. 41 haben wir bereits früher nach Bornhäuser besprochen (vgl. S. 10 f.). In V. 42 versteht Bornhäuser das αἰρεῖν als entleihen, leihen¹⁶ und erklärt die Forderung, die Jesus ausspricht und die auch von den Pharisäern für ihre Parteigenossen bejaht wurde, als eine solche, die seinen Jünger für alle Menschen, auch für die bösen, verpflichtet, auch dann, wenn er um das Geliehene und Geborgte betrogen wird. „Dann soll man eben auf das Geld verzichten und nicht zum Richter laufen. Der ungerechte Leiher hat seinen Richter über sich.“¹⁷

Bornhäuser nimmt also die Forderungen Jesu, wie sie V. 38 ff. gestellt sind, wörtlich und sieht in ihnen sich die Forderungen der Schrift und des Pharisäismus wiederholen, nur mit dem Unterschied, daß Jesus über den Pharisäismus hinaus seine Jünger nicht nur für den Parteigenossen, sondern für alle Menschen, selbst für die bösen, verpflichtet¹⁸.

Einen neuen Gedanken führt Steinmann in die Erklärung unseres Abschnitts ein. Alle Forderungen Jesu sind nach ihm hier mit Rücksicht auf das Reich Gottes gestellt. V. 39 a versteht er als das für alle Zeiten und alle Menschen geltende Prinzip: Nicht Böses mit Bösem vergelten! „Wenn dieses Prinzip“, sagt er, „den Zuhörern des Herrn und allen seinen Anhängern in Fleisch und Blut über-

¹⁴ Ebd. 99.

¹⁵ Ebd. 99 f.

¹⁶ Ebd. 102.

¹⁷ Ebd. 104.

¹⁸ Ähnlich Windisch a. a. O. 88.

gegangen ist, dann ist die Todesstunde für alle Rachsucht, für allen Egoismus gekommen und eine große Leidenswunde der Menschheit geheilt.“¹⁹ V. 39b, also die mit Unrecht als Ohrfeigenmoral verspottete Forderung Jesu, hat nach Steinmann den Sinn, zu der freudigen Bereitschaft aufzufordern, für das Reich Gottes das Doppelte zu leiden; V. 40 verlangt die freudige Bereitschaft, für das Reich Gottes das Doppelte herzugeben, V. 41 die freudige Bereitschaft, für das Reich Gottes das Doppelte zu tun. Zu V. 42 erklärt Steinmann: „Lehrten uns die vorhergehenden Beispiele die Bereitschaft, unsere Anstrengungen für das Himmelreich zu verdoppeln, so setzt die Mahnung zum Leben gewissermaßen den Strich unter das Gesagte. Die Verdoppelung der Anstrengungen für das Himmelreich darf nicht ohne werktätige Nächstenliebe geschehen; vgl. 1 Kor 13.“²⁰

Steinmann hält also auch an der Ausführbarkeit von V. 38—41 fest, gibt ihr aber die Perspektive auf das Reich Gottes, also missionarischen und apostolischen oder für den einzelnen heilsgeschichtlichen Sinn.

Etwas anders erklärt Meinertz²¹ unsern Abschnitt. Er lehnt die buchstäbliche Auslegung und Erfüllbarkeit der Forderungen Jesu in V. 38—42 ab und sucht sie aus dem Geiste Jesu zu verstehen. Er kann sich dabei auf den heiligen Augustin berufen, der zu Mt 5, 40 sagt: „Ad praeparationem cordis, non ad ostentationem operis praeceptum recte intelligitur“²², und zu 5, 39: „Multi enim alteram maxillam praebere noverunt, diligere vero illum a quo feriuntur, ignorant.“²³ Es ist also nach Meinertz das Grundsätzliche zu betonen und das persönliche Vorbild Jesu zur Erläuterung heranzuziehen. Der Heiland hat ja die Anwendung der wie Hammer schläge wirkenden Sentenzen auf die einzelnen sehr verschieden sich darbietenden Fälle — und damit die je und je gebotene Einschränkung des buchstäblichen Verständnisses — nicht vollzogen. Er hat die Bergpredigt gleichzeitig als Gehorsamsethik und als Gesinnungsethik dargeboten; er hat wirklich Forderungen gestellt, aber er haftet nicht am Buchstaben und packt den Menschen in seinem Innersten. In der Bergpredigt offenbart sich also nach Meinertz ausschließlich eine religiös-sittliche Höhenlage, eine straffe Zusammenfassung des ganzen Lebens unter das höchste Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, das keine Kompromisse mit der niederen Natur duldet und äußeres

¹⁹ Steinmann a. a. O. 67.

²⁰ A. a. O. 72.

²¹ A. a. O. 27 f.

²² De sermone Dom. in monte I, 19, 59 (Migne, PL 34, 1260).

²³ Ebd. I, 19, 58 (1260).

Abwägen von Verdienst und Mißverdienst gegeneinander ausschließt. Gewiß, „manche der Einzelforderungen Jesu bleiben im Wirbel des Lebens oft genug hart und schwer, auch dann, wenn man sie nicht buchstäbelnd übertreibt. Aber es wäre ein Unglück für die Christenheit, wenn man die Bergpredigt, der praktisch so oft entgegengehandelt wird, nun auch grundsätzlich ausschalten wollte.“²⁴ Aber abschließend und tröstend zugleich sei es für die ganze Bergpredigt²⁵, wie Augustin das Wort vom Auge als der Leuchte des Leibes erklärt: „Oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem qua facimus, quidquid facimus . . . Non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est.“²⁶

Ähnlich und doch auch wieder anders urteilt Guardini über unsern Abschnitt. Zu V. 39 führt er aus: „Jesus hat einmal gesagt, daß man, geschlagen, die andere Wange darbieten solle — aber als ihn vor dem Hohen Rat der Diener schlug, hat er selbst nicht so getan, sondern sich gewehrt: ‚Wenn ich unrecht gesprochen habe, dann beweise mir das Unrecht; habe ich recht gesprochen, warum schlägst du mich?‘ (Joh. 18, 23). Er hat sich also auf die Prozeßordnung berufen. Das zeigt uns, wie wenig man hier etwas festlegen kann. Niemand hat ein Urteil, ob ein Mensch in der Gesinnung der Bergpredigt steht oder nicht. Es gibt kein äußeres Verhalten, in dem sie sich normgerecht ausdrücken müßte. Ja nicht einmal der Mensch selbst kann mit Sicherheit wissen, wie es hier mit ihm stehe; Paulus sagt es ausdrücklich: Gott allein richtet . . . Worauf kommt es also an? Daß wir die Botschaft der Bergpredigt nicht als starres Gebot auffassen, sondern als lebendige Forderung und wirkende Kraft zugleich. Worum es geht, ist ein Verhältnis des gläubigen Menschen zu Gott, das sich allmählich im Verlauf des Daseins auswirken, eine Bewegung, die in Gang kommen und fortschreiten soll.“²⁷

Guardini will, wie wir schon gesagt haben, die Bergpredigt aus der von Jesus zur Zeit der Predigt noch festgehaltenen Möglichkeit der Erfüllung der jesaianischen Prophezeiungen verstehen. „Auf diese Möglichkeit hin“, meint er, „sind zunächst die Gebote der Bergpredigt gegeben. Der Mensch, an den sie sich wenden, ist der, welcher im Durchbruch dorthin steht, und in jenem Dasein wären sie das heilige, von allen erfüllte Gebot des in Liebe erfahrenen Gottes gewesen.“²⁸ Und dieses Reich wäre gekommen, sagt er, wenn

²⁴ Meinertz a. a. O. 29. ²⁵ Ebd. 30.

²⁶ De sermone Dom. in monte 2, 13, 45 46 (Migne, PL 34, 1289).

²⁷ Guardini, Der Herr 118f. ²⁸ Ebd. 119.

die Führer des Volkes oder nach dem Versagen der Führer das Volk an Jesus geglaubt hätte. „Der Mensch aber, den es nach dieser Ablehnung gab, war ein anderer als jener, auf den hin der Herr zuerst gesprochen hatte. Nun war es der Mensch, auf dem die Schuld des Todes Christi, der zweite Sündenfall lag; von dem das Reich zurückgewichen war, und der in der Härte der unverwandelten Geschichte stand.“²⁹

Freilich, trotzdem hat Jesus seine Forderung aufrechterhalten, aber nun so, daß er ihr die Kirche gegenübergestellt und der Kirche die Aufgabe anvertraut, den Anspruch Christi, der so, wie er ist, die Kräfte des Menschen zu übersteigen scheint, in ein Verhältnis zu deren Möglichkeit zu setzen, Übergänge zu schaffen, Brücken zu bauen, Hilfen zu geben. Guardini will damit freilich die Forderung Jesu nicht aufgehoben wissen. Die letzte Beruhigung in den beunruhigenden Forderungen Jesu gibt ihm der Umstand, daß Jesus im Zusammenhang der Bergpredigt so eindringlich von Gott dem Vater spricht, und zwar hier nicht „euer“, sondern, was ganz selten geschieht, „dein Vater“ sagt. Gott ist ihm also hier nicht der ferne, erhabene Gesetzgeber, der den Menschen harte Lasten auflegt und nachher Gericht darüber hält, er kommt vielmehr mit seinem Gebot selbst zu den Menschen und ist mit ihnen zusammen um die Verwirklichung besorgt. Er ruft sein Kind zum Einvernehmen mit ihm in der Sorge um sein Gebot. „Der Vater, der im Verborgenen sieht, der jede Not kennt, noch bevor sie ausgesprochen wird, weil seine Augen vorsehend auf uns gerichtet sind — dieser Gott ist es, auf den hin alles gedacht werden muß. So erst bekommen unsere Fragen ihren ganzen Sinn und die Verheißung einer Antwort, die Liebe ist.“³⁰

Gegenüber all den genannten Erklärungsversuchen — es ließen sich ihrer noch viele andere anführen — stellt sich uns die Frage, welches denn nun wirklich der Sinn von V. 38—42 ist. Es läßt sich zunächst nicht leugnen, daß der ganze erste Hauptteil der Bergpredigt, 5, 17 ff., auf den Gedanken der Erfüllung der Gottesgebote ausgerichtet ist, freilich nicht im Sinne pharisäischer Gesetzeserfüllung, sondern in dem Sinne, daß die geistige Größe und Tiefe des Gesetzes begriffen wird und die Tat des Lebens trägt. Und zwar bezieht sich diese Erfüllung in den bisher besprochenen Abschnitten der Bergpredigt auf einen bestimmten Kreis von Gesetzen, auf die nämlich, durch die das Leben der Menschengemeinschaft in seinem tiefsten Sinn geschaut und geregelt wird. Das Leben der Gemein-

²⁹ Ebd. 120.³⁰ Ebd. 122.

schaft gründet eben in Gott, es ist ein Leben, in das die Gemeinschaft Gottes selbst einströmt und das sich darum nur dann verwirklicht, wenn die Liebe Gottes, aus der sie entsprungen, die Menschen der Gemeinschaft verbindet. Darum ist für sie nicht nur der Mord, sondern jeder Ausbruch des Zornes verboten (V. 21 ff.). Darum ist alles von der Ehegemeinschaft auszuschließen, was sie auch nur im geringsten, nur im Herzen zu lockern vermag, erst recht die Ehescheidung (V. 27 ff.). Darum wird eine Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit verlangt, die die Anrufung Gottes überflüssig macht, weil die Menschen der Gemeinschaft Gott im Herzen tragen und darum innerlich durch Gott zu der Gemeinschaft restloser Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit verbunden sind (V. 33 ff.).

Daraus ergibt sich zunächst die Konsequenz, daß V. 38 ff. ganz aus dem Zusammenhang herausfallen würde, wenn hier nicht vom Heiland die Forderung der Erfüllung gestellt würde. Wir können darum nicht dem Gedanken ausweichen, daß auch V. 38 ff. die Erfüllung der dort von ihm gegebenen Gesetze verlangt wird, und zwar wiederum als eine Forderung, die sich aus einer Gemeinschaft ableitet, die in Gott ihren Sinn und ihr Leben gefunden hat — als eine Gemeinschaft, die aus der Liebe Gottes entsprungen ist, d. h. aus einer Liebe, die gibt, die sich verschenkt, sich an Gute und Böse verschenkt, auch dann, wenn ihre Liebe nicht erwidert wird. Als diese Gemeinschaft verwirklicht sie sich im Sinne und nach dem Willen Gottes nur dann, wenn sie in ihrem Geben und Schenken nicht von egoistischer Berechnung bestimmt ist, sondern von einer ganz selbstlosen, sich hingebenden Liebe. Daß V. 38 ff. von diesem Gedanken beherrscht ist, daran ist wohl nicht zu zweifeln.

Es ist darum vor allem falsch, mit Guardini zu sagen, Jesus habe die Gebote der Bergpredigt auf die Möglichkeit der Erfüllung der jesaianischen Weissagungen hin gegeben und er habe der Kirche die Aufgabe zugeteilt, den Anspruch Christi, der so, wie er ist, die Kräfte des Menschen zu übersteigen scheint, in ein Verhältnis zu deren Möglichkeit zu setzen, Übergänge zu schaffen, Brücken zu bauen, Hilfen zu geben. Soll das auch für das Verbot des Zornes, des inneren Ehebruchs, der Ehescheidung und der Unwahrhaftigkeit gelten? Gewiß, die Kirche erlaubt den Eid und fordert ihn unter Umständen, um sich der Ehrlichkeit ihrer Glieder zu versichern, aber sie verringert oder verkleinert damit nicht die Forderung Jesu: „Eure Rede sei Ja, ja — nein, nein.“ Die absolute Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit ist auch ein Gebot ihrer Ethik.

Die Forderung Jesu in V. 38 ff. geht also wie bei den vorhergehenden Forderungen auf wirkliche Erfüllung. Freilich ist dabei noch Folgendes zu beachten: Jesus stellt diese Forderung an seine Jünger und an die Scharen, die für den Glauben an ihn gewonnen sind und die die Berufung in das Himmelreich, das Reich Gottes empfangen haben. Sie erweist sich darum als ein Ruf der Gnade, sie ist, wie Guardini mit Recht sagt, „lebendige Forderung und wirkende Kraft zugleich“. Sie ist nicht, wie Bonhoeffer gesagt hat, „allgemeine Welt- und Lebensweisheit“, sondern eine Gottesforderung, die als Gnade zu denen kommt und in denen wirkt, die die Gemeinschaft mit Jesus gewonnen haben; und für sie spricht sie die Normen aus, die Jesus V. 38 ff. formuliert hat.

Und wie formuliert hat? So, daß bei buchstäblicher und allgemeiner Befolgung dieser Normen der Gewalt, dem Betrug, dem Diebstahl und Raub Tür und Tor geöffnet würden? Ja, der Dekalog wäre tatsächlich in weitem Umfang abgeschafft um der einen Forderung der Liebe willen, die Jesus — hier erhoben hat. Und doch besteht Jesus auch auf den Forderungen des Dekalogs (Mt 19, 17 ff.). Es kann darum nicht der Sinn seiner Worte sein, daß sie es zuließen, das Gebot der Liebe gegen die Gebote des Dekalogs auszuspielen. Das hat auch er 5, 21 ff., 5, 27 ff. und 5, 33 ff. nicht getan. Er hat vielmehr hier den Dekalog zur Vollendung geführt, hat ihm einen Sinn gegeben, in dem seine letzte und tiefste Tendenz zur Erfüllung kommt. Und kommt sie zur Erfüllung, dann ist jede Möglichkeit, sich vom Dekalog zu dispensieren, vollkommen ausgeschlossen. Wird der Zorn überwunden, dann ist die Möglichkeit des Mordes ausgeschlossen. Ist der innere Ehebruch, also die Begierde nach dem fremden Weib, überwunden, dann hört die Möglichkeit des äußern Ehebruchs auf.

Anders verhält es sich aber bereits mit 5, 33 ff. Gewiß, der Jünger Jesu wird, weil und insofern er Jünger Jesu ist, der Eidesversicherung nicht bedürfen; er wird, wenn und weil er Jünger Jesu ist, das Vertrauen verdienen, das ihn vom Eide entbindet. Und auch die Jesusgemeinde wird, wenn und weil sie wirklich Jesusgemeinde ist, auf die Eidesversicherung ihrer Glieder verzichten können; sie wird, wenn und weil sie Jesusgemeinde ist, von einer solchen Durchsichtigkeit sein, daß jede Eidesversicherung sich erübrigt. Aber ist diese Durchsichtigkeit der Jesusgemeinde und der Glieder der Jesusgemeinde immer garantiert? Ist die Vertrauensicherheit, in die sich die Jesusgemeinde und die Glieder der Jesusgemeinde in ihrer Beziehung zueinander begäbe, für manche nicht ein Grund, die Ver-

trauenssicherheit, die ihnen gewährt wird, zu mißbrauchen und sich der Unwahrhaftigkeit und Unaufrichtigkeit schuldig zu machen? Die restlose Durchführung der Forderung V. 5, 33 ff. scheidet darum an den Menschen, auch den Jüngern Jesu, die zu dem unbedingten „Ja, ja — nein, nein“ nicht durchbrechen. Wenn Jesus auch selbst nicht geschworen hat, so hat er doch auf die Beschwörungsforderung des Hohenpriesters geantwortet (Mt 26, 63 64), und zwar mit einer Antwort, die im Judentum die Bedeutung einer eidlichen Erklärung hatte, und hat damit den vor der Obrigkeit geforderten Eid als zu Recht bestehende Einrichtung anerkannt³¹. Die Kirche kann und muß darum unter Umständen den Eid fordern, und sie fordert ihn deswegen, um sich der Zuverlässigkeit ihrer Glieder nach Möglichkeit zu versichern.

Aber wie, wenn der Jesusjünger sich dem Nicht-Jesusjünger gegenübergestellt sieht, wenn er in großen und wichtigen Anliegen auf dessen Zuverlässigkeit bauen soll? Dort wird er noch weniger dem Ja oder Nein vertrauen können und wird vielleicht auch selbst noch weniger Vertrauen finden. Das zivilrechtliche Leben wird darum noch weniger auf den Eid verzichten können als die Jesusgemeinde, die Kirche, weil hier eine Vertrauenssicherheit nicht in allen Fällen gegeben ist. Damit ist nun freilich die Forderung Jesu nicht aufgehoben, die er V. 34 ff. ausspricht. Es bleibt bestehen, daß der Jünger Jesu zu einer restlosen, unbedingten Aufrichtigkeit verpflichtet ist und daß sich eine wirkliche Jesusgemeinschaft auf einer Zuverlässigkeit ihrer Glieder aufbauen und sich darin vollenden muß, die jede Unaufrichtigkeit und Unwahrhaftigkeit ausschließt.

Ähnlich liegt der Fall V. 38 ff. Jesus hebt dort das Recht der Wiedervergeltung auf und fordert eine Gemeinschaft, die sich im Geben und Verschenken offenbart und dadurch Bande der Liebe knüpft, die gewinnt, auch den Bösen gewinnt und in die Gemeinschaft eingliedert. Würde diese Forderung ihre unbedingte Erfüllung erfahren, so würde sie ein Unrecht erzeugen, das nicht nur für den einzelnen Jesusjünger, sondern auch für die Jesusgemeinde untragbar wäre. Der Jesusjünger und die Jesusgemeinde würden zur Beute derer werden, die sich auf Kosten ihrer Liebe bereicherten. Es ist unmöglich, Jesus einen Optimismus zuzutrauen, der glaubt, von einer solchen Liebe das Heil der Welt zu erwarten. Schon innerhalb des Kreises der Jesusjünger selbst würde die unbedingte Erfüllung dieser Forderung ein Unheil sein; erst recht aber außerhalb ihres Kreises:

³¹ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 1006.

sie würde ihn der Gewalt, dem Unrecht, dem Diebstahl und dem Raub geradezu preisgeben.

Auch die Forderung Jesu V. 38ff. hat darum ihre Grenzen. Jesus hat diese Grenzen selbst anerkannt (Jo 18, 23); ebenso Paulus (Apg 16, 37; 23, 3). Die Forderung hat somit nicht den Sinn, daß der Jünger Jesu sich wehrlos jedem Unrecht ausliefern soll. Trotzdem behält die Forderung Jesu ihre Geltung. Was will sie sagen? Jesus hat die Gemeinschaft seiner Jünger in Gott gegründet; er hat sie so in Gott gegründet, daß er sie mit derselben Verpflichtung, mit der er sie an Gott bindet, auch aneinander bindet. Wie sie mit Gott in der Gemeinschaft des Friedens und der Treue und des Vertrauens verbunden sind, so auch untereinander. V. 38ff. kennzeichnet er nun die Jüngergemeinschaft als eine Gemeinschaft der Liebe, die einen Heroismus der Selbstverleugnung fordert, der nicht nur Unrecht erträgt, sondern auch den durch Unrecht verursachten Riß der Gemeinschaft durch das Übermaß der Liebe wieder heilt.

Jesus spricht diese Forderung in konkreten Worten und Bildern aus, die der Erfahrung seiner Zuhörer entnommen sind. Aber er meint damit nicht eine allgemeine, alle Fälle des Lebens bestimmende Norm, sondern ein Gesetz, das in seiner Anwendung auf das Leben eine verschiedene Auslegung erfahren kann, und dieses Gesetz lautet in der Formulierung, die ihm der heilige Paulus gegeben hat: „Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12, 21).

Es besteht also zwischen den Forderungen Jesu V. 21ff. und V. 27ff. und seinen Forderungen V. 33ff und V. 38ff. ein wichtiger Unterschied. Die ersten sichern eine Erfüllung des Gesetzes, die den Dekalog nicht gefährdet, sondern gerade im Gegenteil seine letzte Tendenz zur Vollendung führt. Die zweiten dagegen gefährden den Dekalog, weil sie dem Betrug, der Gewalt, dem Diebstahl und Raub Tür und Tor öffnen. Während darum die ersten eine buchstäbliche Erfüllung fordern, können die letzten nicht im Sinne einer buchstäblichen und allgemeingültigen³² Erfüllung gemeint sein. Freilich bleiben sie die große ideale Forderung, die die Perspektive aufzeigt, in der sich die Entfaltung der Jesusgemeindē vollenden muß.

Für V. 33ff. haben wir die Forderung oben gezeichnet; für V. 38ff. spricht sie eine Wahrheit von wunderbarer Größe und Tiefe aus;

³² Eine ähnliche Einschränkung zu einer ganz allgemein lautenden Forderung macht Jesus Mt 7, 1—6.

sie lautet: Die größte Macht des Menschen ist die Liebe, und der größte Sieg des Menschen ist der Sieg der Liebe. Die Macht der Liebe, des Guten ist größer als die Macht des Bösen, und wo die Macht der Liebe dem Menschen in ihrer ganzen Größe und Selbstlosigkeit entgegentritt, da kann er ihr auf die Dauer nicht widerstehen. Da baut sie Brücken zwischen Menschen, die sich bisher feindlich oder verständnislos gegenüberstanden, da schafft sie die Gemeinschaft, in der sich die sich verschenkende Liebe Gottes ihr Reich erobert. Freilich, dieser Sieg der Liebe ist schwerer als der Sieg der Furcht und der Gewalt, denn er fordert eine ungeheure Selbstüberwindung, fordert den Verzicht auf die Gewalt und auf die Machtstellung, die dem Menschen zukommt. Nichts ist eben schwerer als diese selbstlose, sich ganz verschenkende Liebe. Und weil sie so schwer ist, darum ist die Forderung Jesu nicht ein Gesetz, dessen Erfüllung sich auf alle Menschen und alle Menschengemeinschaft ausdehnen wird; aber sie ist und bleibt dort Gesetz, und sie ist und bleibt dort die höchste Erfüllung des Gesetzes, wo die Jesusgemeinde sich gebildet und sich an das große Gesetz der Liebe gebunden hat: „Noli vinci a malo, sed vince in bono malum!“

Dieses Gesetz ist allerdings, wie schon gesagt, Gnade; es zu erfüllen, gelingt nicht dem Menschen, der sich auf die Kräfte seiner Natur verläßt. Es fließt eben aus der Gemeinschaft mit Jesus und läßt sich nur dort verwirklichen, wo sich die Menschengemeinschaft in Jesus gefunden hat. Und dies deswegen, weil solche Gemeinschaft mit dem Gesetz auch die Kraft zu seiner Erfüllung empfängt. Und wo es zu seiner Erfüllung kommt, da haben sich die Menschen zu der Gemeinschaft zusammengeschlossen, in der sich die verschenkende unendliche Liebe Gottes den Raum geschaffen hat, in dem ihr beglückendes Leben die Herzen umfängt, und da erhebt sich die Stadt Gottes, deren Bürger zu werden der Menschen tiefes Verlangen sein wird.

Es sind also wahrlich keine kleinen Perspektiven, die die Botschaft Jesu V. 38 ff. beherrschen. Nicht ein neues Zivilrecht will Jesus begründen, nicht das Zivilrecht der Pharisäer absetzen. Er will vielmehr dem Leben derer, die ihm folgen, eine Größe und Tiefe geben, die an der Größe und Tiefe Gottes selbst gemessen ist, und die ihm Folgenden an der weltüberwindlichen Macht der göttlichen Liebe teilnehmen lassen, damit dort, wo sie herrscht, wirklich Reich Gottes erstehe und mit dem Reiche Gottes sich der Segen der Liebe Gottes in die Menschheit ergieße.

7. Die neue Gerechtigkeit verlangt, nicht nur den Freund, sondern auch den Feind zu lieben, 5, 43—48.

43 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. 44 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· Ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς· 45 Ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὃς τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς, καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. 46 Ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; 47 Καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἔθνηκοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; 48 Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

43 *Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. 44 Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; betet für die, die euch verfolgen, 45 auf daß ihr Kinder eures Vaters seid, der im Himmel ist, der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt. 46 Wenn ihr die liebet, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr dann? Tun das nicht auch die Zöllner? 47 Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr da Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? 48 Ihr sollt also vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.*

Die Vulgata hat in V. 44 die Zusätze: „benefacite his, qui oderunt vos“, und: „et calumniantibus“¹. Diese Zusätze sind mit Lachmann, Tischendorf, Nestle, Vogels nach wichtigen Handschriften zu streichen; sie sind jedenfalls aus Lk 6, 27 in den Vers aufgenommen. Lukas hat, wie wir gesehen haben (vgl. S. 122 ff.), 6, 27 ff. die Sprüche Jesu strophisch gegliedert, wohl ein Beweis dafür, daß seine Überlieferung hier nicht ursprünglich, sondern sekundär ist.

In der ersten Hälfte von V. 43, in 43 a, bezieht sich Jesus auf Lv 19, 18, wo es heißt: „Du sollst nicht rachgierig noch nachträgerisch sein gegenüber deinem Volksgenossen, sondern sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin Jahwe.“ Für die zweite Vershälfte, 43 b, läßt sich kein Beleg aus dem AT beibringen. Aber es ist sicher, daß der ganze V. 43 ein Wort oder die Anschauung des Durchschnitts-Israeliten wiedergibt.

Bemerkenswert ist die Stelle 2 Sm 19, 6 f. Vorher wird erzählt, wie der König David über seinen ums Leben gekommenen Sohn

¹ Vgl. *κ*, B, Ss, Sc, Kop usw. Vgl. auch Schanz a. a. O. 202; Zahn a. a. O. 252.

Absalom trauert, wie sich das Volk darüber empört, weil er über einen Sohn trauert, der ihn gehaßt hat. „Da ging Joab zum König hinein und sprach: Heute hast du alle deine Diener offen beschimpft, die dir wie deinen Söhnen und Töchtern, deinen Gattinen und Kebsweibern heute das Leben gerettet haben, indem du denen, die dich hassen, Liebe und denen, die dich lieben, Haß erzeigt hast: denn heute hast du wissen lassen, daß du keine Heeresobersten und Diener habest — ja jetzt weiß ich, daß, wäre Absalom (noch) am Leben und wir alle jetzt tot, du damit zufrieden wärest.“ Das Volk versteht es also nicht, daß David noch Liebe aufzubringen vermag für einen Sohn, der ihn gehaßt und verfolgt hat.

Lv 19, 34 wird sodann das Gebot der Nächstenliebe auf den Fremdling ausgedehnt, der unter Israel Wohnung genommen hat: „Wie ein Landeseingeborener aus eurer Mitte soll euch der Fremde gelten, der sich bei euch aufhält, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid (auch) Fremdlinge gewesen in Ägypten; ich bin Jahwe, euer Gott.“ Ebenso Dt 10, 19. Das Gebot der Nächstenliebe umfaßt also im AT den Volksgenossen und den im Volke lebenden Fremdling.

Die Synagoge hat sich zur Zeit Jesu vielfach mit dem Begriff des Nächsten, רֵעִי, befaßt. Ihre Auffassung deckt sich mit der des AT insofern, als sie zunächst unter dem רֵעִי den Volksgenossen versteht. In Bezug auf den Fremdling (גֵר) freilich hat sie die alttestamentliche Auffassung verengt. Die älteste nachchristliche Synagoge verstand unter dem רֵעִי ausschließlich den Israeliten und unter גֵר den Nichtisraeliten, der durch die Proselytentaufe und durch die Beschneidung zum Judentum übergetreten war; man nannte ihn גֵר צִדְקָה, einen wirklichen, vollen Proselyten. Der Nichtisraelit dagegen, der unter dem jüdischen Volke wohnte und nicht innerhalb der ersten zwölf Monate durch Proselytentaufe und Beschneidung zum Judentum übergetreten war, galt als solcher, der nicht unter das Gebot Lv 19, 34 und Dt 10, 19 fiel und darum nicht den Anspruch auf die Liebe erheben konnte, die dem Nächsten gesichert war. Dieser Fremdling, גֵר תוֹשֵׁב genannt, wurde als Heide, גֵרִי, angesehen und behandelt. Wie das geschah, dafür gibt Jesus selbst Lk 10, 25 ff. die beste Illustration. Eine allgemeine, alle Menschen umfassende Nächstenliebe hat also Israel nicht gekannt. Jesus ist der erste gewesen, der verkündigt hat, in jedem Menschen seinen Nächsten zu sehen und ihm in Liebe zu begegnen².

Erst recht hat Israel keine allgemeine, allumfassende Feindesliebe

² Strack-Billerbeck a. a. O. 353 f.

gekannt. Zwar klingt das Gebot der Feindesliebe bereits Ex 23, 4 f. an, wo von dem Israeliten gefordert wird, daß er seinem Feinde in einer bestimmten Notlage Beistand leisten solle. Die älteste jüdische Auslegung macht sich auch diese Forderung zu eigen. Sie sieht ihren Zweck in der Bekämpfung des bösen Triebes und des eigenen feindlichen Sinnes. Ihre Frucht soll darin bestehen, daß Friede und Freundschaft unter den Menschen hergestellt werde, und der soll als Held gefeiert werden, der aus einem Feind einen Freund zu machen versteht. Dabei hält sich die Auslegung freilich auf der Linie des Negativen: Freue dich nicht über das Unglück deines Feindes und vergilt nicht Böses mit Bösem. Zu der positiven Forderung Jesu: „Liebet eure Feinde“, dringt sie nicht durch. Ebensowenig wie Ex 23, 4 f. hat Spr 25, 21 f.: „Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn usw.“, die alte Synagoge veranlaßt, die Forderung der Feindesliebe auszusprechen³.

Ja es fehlen auch nicht die Stimmen, die den Feindeshaß ausdrücklich fordern. Aboth RN 16 heißt es: „Es soll der Mensch nicht seinen Sinn darauf richten, zu sagen: Liebe die Weisheit (die Gelehrten) und hasse die Schüler, liebe die Schüler (der Gelehrten) und hasse die Gesetzesunkundigen (Amhaarez), sondern hasse die Epikureer (Freigeister), die Verführer, die Verleiter, desgleichen die Verräter. So hat auch David gesagt: ‚Sollte ich denn nicht hassen, die dich hassen, Jahwe, nicht die sich wider dich erheben, verabscheuen? Mit vollendetem Haß hasse ich sie, zu Feinden sind sie mir geworden‘ (Ps 139, 21 f.).“ Während hier in den Aboth der Haß der Amhaarez verpönt erscheint, kommt er an andern Stellen in der zynischsten Weise zum Ausdruck. So heißt es Pes 49 b Bar: „Man heirate nicht die Tochter eines Gesetzesunkundigen; denn diese sind ein Greuel und ihre Weiber kriechendes Gewürm; und über ihre Töchter heißt es: ‚Verflucht, wer bei irgend einem Vieh liegt‘ (Dt 27, 21).“ R. Meir (um 150) sagte: „Wer seine Tochter an einen Amhaarez verheiratet, der ist wie einer, der sie fesselt und vor einem Löwen liegen läßt: wie der Löwe zertritt und frißt ohne Scham, so schlägt auch der Amhaarez (seine Frau) und wohnt ihr bei ohne Scham.“

Freilich hat es den Anschein, als ob dieser Haß, der sich gegen das Amhaarez richtete, auch von diesem gegen die Schriftgelehrten sich wandte. R. Akiba († um 135) hat gesagt: „Als ich ein Amhaarez war, habe ich gedacht: Wenn mir doch ein Gelehrtenschüler in meine

³ Ebd. 368 f.

Hände käme, ich wollte ihn wie ein Esel beißen! Seine Schüler sagten: Rabbi, sage: wie ein Hund. Er antwortete: Jener beißt und zerbricht die Knochen, dieser beißt und zerbricht nicht die Knochen.“⁴ Jesus sieht sich also einem Volk gegenübergestellt, das dem Gebot der Nächstenliebe und erst recht dem Gebot der Feindesliebe Grenzen zieht, die die Menschheit aufspalten und die Menschengemeinschaft unmöglich machen. Darum spricht er: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel seid, der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt.“

Jesus fordert also: „Liebet eure Feinde.“ Für ihn gibt es nicht den Unterschied zwischen Volksgenossen und Fremdling; für ihn erweitert sich der Begriff des Nächsten, des πλησίος, auf alle, die Menschenantlitz tragen, und für ihn umschließt er jeden, der in die Nähe des Menschen tritt und eben dadurch, daß er in seine Nähe tritt, sein Nächster wird und darum Anspruch auf seine Liebe hat, gleichgültig, ob er sie verdient oder irgendwie verwirkt hat. Jesus reißt damit alle Schranken nieder, die die Menschen spalten; er verurteilt jedes Gefühl, jede Stimmung, jedes Wort und jede Handlung, die die Menschengemeinschaft lockern und auflösen und die in das Menschenleben die Doppelhaltung hineinbringen, die auf dem Unterschied von Freund und Feind beruht. Für Jesus ist jeder Mensch des Menschen Nächster, und darum ist jeder Mensch für jeden Menschen der Anspruch, dem er in Liebe gehorchen muß. „Liebet eure Feinde.“

„Betet für die, die euch verfolgen.“ Das Gebet, das der Mensch für den Mitmenschen zum Himmel emporsendet, ist der Beweis der reinsten Liebe. Die Liebe, die sich durch die Liebestat bezeugt, kann durch selbstsüchtige Motive entwertet oder verfälscht werden; sie kann aus einer Berechnung hervorgehen, die auf ihre Kosten kommen will — auch gegenüber dem Feinde, durch den der Mensch verfolgt worden oder verfolgt wird. Das Gebet dagegen hat nur Gott zum Zeugen; es wird von dem Verlangen diktiert, daß Gott sich des verfolgenden Mitmenschen erbarme und ihn dem Betenden in Liebe zuführe. Das Gebet für den Verfolger ist die Sprache dessen, dem der Verfolger ein Liebesanliegen vor Gott ist, nicht damit Gott ihn verderbe und vernichte, sondern damit er ihn in Gnaden heimsuche und die Gemeinschaft der Liebe zwischen dem Betenden und dem Verfolger wiederherstelle. „Betet für die, die euch verfolgen.“

⁴ Ebd. 365 366 f.

„Damit ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid, der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt.“ Es ist also Gottes Gebot, das Jesus ausgesprochen hat, und zwar das Gebot des himmlischen Vaters, und es ist ein Gottesgebot, das nicht aus göttlicher Willkür hervorgeht und dem Menschen unerträgliche Lasten aufbürdet, sondern ein Gottesgebot, das das fordert, was Gott selbst ist, der Vater, und das, was es fordert, fordern muß, weil er eben der Vater ist. Und als der Vater läßt Gott seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und läßt über Gerechte und Ungerechte regnen; über alle Menschen ohne Unterschied, mögen sie ihn lieben oder hassen, läßt er seine Gaben herniederströmen und sagt ihnen trotz allem Undank, den er von ihnen erfährt, daß er sie liebt und daß er ihr Vater sein will. Könnte er sie nicht vernichten? Könnte er nicht vor ihnen die Abgründe der Hölle öffnen und sie hinabstürzen? Gewiß, er könnte es. Aber er tut es nicht. Er gibt ihnen das Leben und mit dem Leben alles das, was sie am Leben erhält. Was ist also Gott? Gott ist der Gebende, der in unbegreiflicher Liebe Gebende.

Und dieser Gott hat den Menschen in die Gemeinschaft der Menschen hineingestellt, hat ihn in die Gemeinschaft der Menschen hineingestellt, die alle von der schenkenden Liebe des himmlischen Vaters leben. Was folgt daraus? Es folgt, daß die Menschen sich als Menschen der Gemeinschaft nur dann bewähren, wenn sie in der schenkenden Liebe des himmlischen Vaters miteinander verbunden sind. Erst dann erweisen sie sich als Kinder des himmlischen Vaters, wenn sie im Geist der Liebe des himmlischen Vaters einander gehören. Wem gehören? Allen Menschen, seien sie gut oder böse, Freund oder Feind, denn Gott ist die schenkende Liebe für alle Menschen, ob sie ihn lieben oder hassen.

Für seine Jünger und für alle, die ihm folgen, hat Jesus damit eine Wahrheit von gewaltiger Tiefe und von großem Ernst ausgesprochen. Wodurch wird der Mensch zum Kinde des himmlischen Vaters? Durch die Liebe. Durch welche Liebe? Nicht durch eine Liebe, in der er sich nur selber sieht und sein Verhältnis zum Mitmenschen von sich aus ordnet, sondern durch eine Liebe, die sich vor Gott stellt, die aus Gott geschöpft wird und die sich als die Liebe offenbart, die an der Liebe Gottes, des himmlischen Vaters, gemessen ist. Diese Liebe kennt keinen Feind; sie hat nur das eine Verlangen, Liebe sein zu können und sich in Liebe verschenken zu können, um alle zu retten und glücklich und selig zu machen. „Liebet also eure Feinde, damit ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid,

der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt.“

„Wenn ihr die liebet, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr dann? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr da Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?“ Durch zwei konkrete Beispiele macht Jesus die Forderung, die er eben ausgesprochen hat, noch deutlicher. Zunächst dadurch, daß er sagt, eine Liebe, die auf dem Gesetz der Zweiseitigkeit oder Gegenseitigkeit beruht, ist eine egoistische Liebe, in der die Liebenden nur auf sich selbst schauen und ihr Verhältnis zueinander von sich aus ordnen. Diese Liebe hat ihren Lohn bereits empfangen; sie bewegt sich im Kreise des rein Menschlichen und hat in ihm ihren Anfang und ihr Ende. Darüber hinaus erhebt sie keinen Anspruch und kann sie keinen erheben. Jesus nennt diese Liebe die Liebe der Zöllner, d. h. der Menschen, die im Judentum mit den Sündern auf die gleiche Stufe gestellt werden und die den Menschen mit der geschwächten Religiosität repräsentieren, für den die natürlichen Begehungen das Leben füllen und der von Gott nicht mehr erwartet, als daß er ihn in seinen natürlichen Begehungen nicht störe, ihn höchstens mit Glück und langem Leben unterstütze. Die Liebe der gesuchten und gewollten Gegenseitigkeit ist also Zöllnerliebe, ist die Liebe der geschwächten Religiosität, über die hinaus die Liebe des Jüngers Jesu zur Liebe der Selbstlosigkeit vordringen muß, die ihren Grund und ihr Maß an der Liebe Gottes hat.

In dem zweiten Beispiel, das Jesus anführt, kommt die der reinen Natürlichkeit verhaftete Liebe noch stärker zum Ausdruck. War im ersten Fall von einem Zöllner, aber doch von einem jüdischen Zöllner die Rede, der an das Gesetz gebunden ist, so jetzt von einem Heiden, der jenseits des Gesetzes steht. Auch bei ihm herrscht das Gesetz der Gegenseitigkeit. Auch in ihm wird Liebe durch Gegenliebe geweckt. Auch er erwidert den Gruß, der ihm geboten wird. Nicht anders aber handelt der Jünger Jesu, der nur den Bruder grüßt. Er fällt geradezu ins Heidentum ab, wenn er sich von einer Liebe bestimmen läßt, die nur auf Liebe reagiert. „Was tut ihr da Besonderes?“ Der Jünger Jesu ist also auf das περισσόν, das Besondere, verpflichtet. Das περισσόν macht ihn erst zum Jünger Jesu. Und was ist dieses περισσόν? Es ist nicht ein Mehr, das er gegenüber dem Zöllner und dem Heiden leistet, es ist vielmehr das ganz Neue, das ganz Große, das Jesus fordert, und dieses Neue und Große ist dies, daß er, der Jünger Jesu, nicht sich selbst, nicht den Menschen,

nicht die Natur, nicht das eigene Ich, nicht irgend einen Vorteil oder Nutzen, überhaupt nichts Irdisches, sondern Gott zum Maßstab seines Lebens macht — die Weite und Größe, die Tiefe und die weltüberwindende Macht der Liebe Gottes.

„Ihr sollt also vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Mit diesem programmatischen Satz schließt Jesus den ersten Hauptteil der Bergpredigt ab, und in diesem Satz macht er deutlich, worin das περισσόν besteht, das er nicht nur in diesem letzten Abschnitt, sondern im ganzen ersten Hauptteil der Bergpredigt gefordert hat. Der himmlische Vater ist der Vollkommene, ist die Fülle aller Vollkommenheit; er ist der Ganze, in dem keine Teilung, keine Spaltung besteht, in dem alles Gerechtigkeit, alles Heiligkeit, alles Vollkommenheit, alles Liebe ist. Und das περισσόν, auf das der Jünger Jesu verpflichtet ist, ist eben dieser Ganze, dieser Vollkommene — ist der himmlische Vater, ist die Bindung, die der Mensch an ihn, den Ganzen, den Vollkommenen, vollzieht, und zwar so vollzieht, daß der Vater, der Ganze, der Vollkommene, ihn ganz und vollkommen beherrscht.

Und nun wird in letzter Perspektive klar, was der Heiland im ersten Hauptteil der Bergpredigt fordert, worauf er abzielt. Das Gesetz, das er verkündet, ist Gottesgesetz, ist Ausdruck des göttlichen Wesens, Ausdruck dessen, was Gott ist und was Gott, weil es Ausdruck seines Wesens ist, will und wollen muß. Und weil es Ausdruck dessen ist, was Gott ist und was er wollen muß, darum ist es auch der Ausdruck dessen, was der Mensch ist und was der Mensch wollen muß, um sich selbst zu verwirklichen. In Gott muß also der Jünger Jesu eingehen, ganz von ihm umschlungen und erfüllt werden, wenn sich an ihm das περισσόν erfüllen soll. Dann ist er der neue Mensch, der Mensch der neuen Gerechtigkeit, zu dem der Vater im Himmel sein volles Ja sagt.

Jesus denkt gewiß hier auch an sich selbst. Sein Leben ist das περισσόν, das er verkündigt hat. Und was ist dieses sein περισσόν? Es ist seine Liebe, die leidend und gehorsam ans Kreuz gehen wird, ist sein Kreuz selbst, in dem sich die erbarmende Liebe des Vaters in der Hingabe seines Sohnes und die erbarmende Liebe des Sohnes in der Hingabe seines Lebens offenbart. Bonhoeffer hat darum recht, wenn er hier abschließend sagt: „Das Sonderliche (περισσόν) des Christlichen ist das Kreuz, das den Christen über die Welt hinaus sein läßt und ihm darin den Sieg über die Welt gibt. Die passio in der Liebe des Gekreuzigten — das ist das ‚Außerordentliche‘ an

der christlichen Existenz.“ Hier wird also das περισσόν Ereignis, hier sind „die Vollkommenen, die in der ungeteilten Liebe vollkommen sind wie der Vater im Himmel. War es die ungeteilte, vollkommene Liebe des Vaters, die uns den Sohn ans Kreuz gab, so ist das Erleiden der Gemeinschaft dieses Kreuzes die Vollkommenheit der Nachfolger Jesu“⁵. Und nur in ihr wird die Gemeinschaft verwirklicht, der die Sorge und das Anliegen gilt, das Jesus im ersten Hauptteil der Bergpredigt ausgesprochen hat.

Die Botschaft Jesu im ersten Hauptteil der Bergpredigt ist also etwas Gewaltiges. Sie zeichnet eine Größe und Höhe des Lebens, die den Menschen über alles Nur-Menschliche zur Größe und Höhe Gottes emporhebt und die ihm eben gerade in dieser Höhe und Größe Gottes sein wahres und eigentlichstes Menschsein zu eigen gibt in der Gemeinschaft der Menschen, die die Familie des Vaters im Himmel bilden. Und dieses Menschsein ist das περισσόν des Christen, des Jüngers Jesu, und dieses περισσόν trägt in einer Unbedingtheit, der gegenüber jeder Vorbehalt des Ich versagt, unverbrüchlich und unabänderlich das Zeichen des Kreuzes.

*Zweiter Abschnitt: Die Ausübung der neuen Gerechtigkeit,
6, 1—34*

Im ersten Abschnitt der Bergpredigt ist sowohl in den Worten, die Jesus auf dem Berge gesprochen, wie auch in denen, die der Evangelist aus andern Zusammenhängen in die Bergpredigt hineinkomponiert hat, das Wesen der neuen Gerechtigkeit gezeichnet. Es besteht darin, daß sich die Gerechtigkeit des Menschen rein und restlos von Gott her bestimmt und daß sie deswegen, weil sie sich rein und restlos von Gott her bestimmt, die Menschen auf einer Ebene des Lebens zusammenschließt, auf der die Ansprüche des menschlichen Ich zum Schweigen kommen und die Menschen sich darum zu einer Gemeinschaft zusammenfinden, die alle Spaltung und Zerrissenheit überwindet und aus ihnen eine heilige Gottesfamilie macht.

In dem nun folgenden Abschnitt der Bergpredigt, der 6, 1—34 umfaßt, geht Jesus zu einem neuen Gedankengang über, der zwar den Gedankengang des ersten Abschnittes insofern fortsetzt, als er von der Ausübung der neuen Gerechtigkeit handelt, aber sich doch von ihm dadurch unterscheidet, daß an die Stelle der vorher herr-

⁵ Bonhoeffer a. a. O. 95 f.

schenden sozialen Sicht nun die individuelle Sicht tritt. Auch in diesem Abschnitt hat, wie wir sahen, die kompositionstechnische Arbeit des Evangelisten eingesetzt. Dieser Arbeit verdankt die vorliegende Gestalt der Bergpredigt die Verse 6, 9—14; 6, 22—23; wohl auch 6, 24; ebenso 6, 25—34.

Der Abschnitt zerfällt nun wie der vorhergehende in sieben Teile. Im ersten Teil spricht Jesus vom Almosengeben und verlangt, daß es nur vor Gott geschehen soll, 6, 1—4; im zweiten Teil spricht er vom Gebet und fordert, daß es nur um Gottes willen geübt werden soll, 6, 5—15; im dritten Teil spricht er vom Fasten und sagt, daß es nur dann wertvoll ist, wenn es allein vor Gott getan wird, 6, 16—18; im vierten Teil spricht er vom Schätzesammeln und lehrt, daß wirkliche Schätze nur die sind, die für und vor Gott gesammelt werden, 6, 19—21; im fünften Teil spricht er von der reinen Meinung und zeigt, daß diese nur dann vorliegt, wenn der innere Sinn des Menschen rein auf Gott gerichtet ist, 6, 22—23; im sechsten Teil spricht er vom Zweiherrendienst und sagt, daß der Dienst Gottes keine Konkurrenz duldet, 6, 24; im siebten Teil spricht er vom Sorgen und verkündet, daß die Sorge um Gott die ängstliche Sorge um irdische Dinge überwindet, 6, 25—34. Wir behandeln diese Teile nun im einzelnen.

1. Almosengeben nur vor Gott, 6, 1—4.

1 Προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 2 Ὅταν οὖν ποιῆς ἔλεημοσύνην, μὴ συναγωγᾶς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. 3 Σοῦ δὲ ποιοῦντος ἔλεημοσύνην μὴ γνῶτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιὰ σου, 4 Ὅπως ἦ σοῦ ἡ ἔλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

1 *Hütet euch, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen übt, um von ihnen gesehen zu werden; sonst habt ihr keinen Lohn von eurem Vater, der im Himmel ist.* 2 *Wenn du also Almosen gibst, so laß es nicht vor dir herposaunen, wie es die Heuchler in den Synagogen und auf den Straßen machen, um von den Menschen geehrt zu werden. Wahrlich, ich sage euch, sie haben schon ihren Lohn.* 3 *Wenn du aber Almosen gibst, so soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut,* 4 *damit dein Almosen im Verborgenen bleibe. Dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten.*

Mit V. 1 kennzeichnet Jesus das Thema, das er im Folgenden behandeln will: προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην. Er greift damit offenbar auf 5, 20 zurück und verbindet 6, 1 ff. mit dem vorhergehenden Abschnitt zu einer zusammenhängenden Einheit. Das Thema, das Jesus hier besprechen will, ist also die Gerechtigkeit. Es gibt freilich Handschriften, die für δικαιοσύνην die Lesart ἐλεημοσύνην haben. Auch der textus receptus, dem Luther gefolgt ist, liest ἐλεημοσύνην¹. Das hängt damit zusammen, daß das hebräische Wort מְרַחֵם (aramäisch מְרַחֵם, מְרַחֵם) schon in vorchristlicher Zeit die Bedeutung „Milde, Barmherzigkeit“, ja geradezu „Mildtätigkeit gegen die Armen, Almosen“ angenommen hatte. Die LXX übersetzt es darum an vielen Stellen mit ἐλεημοσύνη. Trotzdem ist δικαιοσύνην als ursprünglich anzusehen, weil es verständlicher ist, daß ein vorgefundenes δικαιοσύνην mit ἐλεημοσύνην übersetzt wurde, als umgekehrt².

In V. 1 spricht Jesus also von der Gerechtigkeit, die bereits das Thema des ersten Teiles der Bergpredigt war, freilich von einer Gerechtigkeit, die in jeder Beziehung Gottesdienst, nicht Menschendienst ist: δικαιοσύνην μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, von einer Gerechtigkeit oder Frömmigkeit also, die nur einen Zeugen ihrer Gesinnung haben will, Gott. Nur von dieser Gerechtigkeit oder Frömmigkeit gilt, daß sie Gottes Lohn verdient, während die Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, die um der Menschen willen deswegen geübt wird, um von den Menschen gesehen zu werden, ihren Lohn bereits im Menschenlob geerntet hat.

Überschrift, Titel und Thema hat Jesus damit für das Kommende angegeben und damit auch ein Anliegen angedeutet, das ihn tief bewegt. Zwei Gesichtspunkte mögen ihn dabei geleitet haben. Zunächst die Tatsache, daß die Menschen, zu denen er redet und von denen er reden will, „Gerechtigkeit tun“, wie er 5, 20 ausdrücklich zugesteht. Sie geben Almosen, sie beten, sie fasten, aber ihr Almosengeben, ihr Beten und Fasten vollzieht sich ausschließlich im Rahmen und Raum der Gemeinschaft, der sie angehören; es ist stets von der Gefahr bedroht, daß es nur um der Gemeinschaft willen geschieht, in der Gewißheit, daß ihnen ihr frommes Verhalten Gewinn eintragen wird. Und dieser Gefahr ist die jüdische Frömmigkeit in weitem Umfang erlegen; sie ist zur Menschenfrömmigkeit herabgesunken³. Daher Jesu Mahnung: Προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς.

¹ Strack-Billerbeck a. a. O. 386.

² Zahn a. a. O. 256 f.; Klostermann a. a. O. 196.

³ Vgl. Schlatter a. a. O. 200.

Vielleicht ist es aber noch ein anderer Gesichtspunkt, der den Gedanken Jesu bestimmt⁴. Das, was Jesus im vorhergehenden Abschnitt gefordert hat, ist das περισσόv, das Außerordentliche, ist eine Kompromißlosigkeit, die vor den Menschen als eine unerhörte Größe erscheint, die ihnen eine Bewunderung abringt, wie Menschenwerk sie niemals beanspruchen kann. Ist aber mit dieser Größe und der ihr erwiesenen Bewunderung nicht die Gefahr des geistigen Hochmuts heraufbeschworen? Ist diese Kompromißlosigkeit nicht der Gefahr ausgesetzt, daß sie zu einer geistigen Selbstgenügsamkeit verleitet? Der Ruf zum Außerordentlichen kann also eine Versuchung für den Jünger Jesu sein. Er kann dazu führen, daß seine Frömmigkeit innerlich verfälscht wird. Wann? Dann, wenn sein innerer Blick sich abwendet und wenn er abirrt von Gott und sich auf die Menschen richtet, die ihn eben wegen des ihm gewordenen Rufes zum Außerordentlichen bewundern und ihn ehren. Darum auch die Mahnung Jesu: Προσέχετε δέ . . .

Jesus setzt also dem Sichtbarwerden des Außerordentlichen, zu dem sein Jünger und alle, die ihm folgen, berufen sind, eine Grenze, er ruft ihm ein Halt zu. Welches Halt? Eines, durch das die Mahnung 5, 15 16 aufgehoben ist? Nein, sondern ein Halt, das ins Innere greift, das eine innere Grenze aufrichtet, die den eitlen, ehr- und selbstsüchtigen Blick auf die Menschen versperrt, die den Blick nur für Gott öffnet. Jesus hat damit die Frömmigkeit in die Verborgenheit hineingerufen — nicht in eine lokale Verborgenheit, sondern in eine solche, die sich jedes selbstgefällige Zusammensein mit andern Menschen versagt und in diesem Sinne wirklich feinste und tiefste Verborgenheit ist. Und dieser Frömmigkeit verspricht Jesus Gotteslohn, nicht einen Gotteslohn, der wie die Menschenfrömmigkeit auf Berechnung beruht, sondern auf dem Vertrauen, daß sich Gott von dem Menschen, der nur ihn sucht, finden läßt. Jesus hat somit hier die Frömmigkeit freigemacht von der menschlichen Wertung und sie vor ihr einziges rechtmäßiges Forum gestellt, vor das Forum Gottes.

„Wenn du also Almosen gibst, so laß es nicht vor dir herposaunen, wie es die Heuchler in den Synagogen und auf den Straßen machen, um von den Menschen geehrt zu werden. Wahrlich, ich sage euch, sie haben schon ihren Lohn.“ Mit ὑποκριταί sind offenbar die Pharisäer gemeint (vgl. Mt 6, 5 16; 7, 5; 15, 7; 22, 18; 23, 13 14 15 23 25 27 29; 24, 51; Mk 7, 6; Lk 6, 42; 12, 1 56; 13, 15). Nur bei

⁴ So auch Bonhoeffer a. a. O. 98 f.

Mt 24, 51 und Lk 12, 56 hat das Wort einen allgemeineren Sinn; sonst ist es das ständige Beiwort des Pharisäers. Von ihnen sagt Jesus, daß sie es vor sich herposaunen, wenn sie Almosen geben, daß sie es in den Synagogen und auf den Straßen tun, um von den Menschen geehrt zu werden.

Jesus hat hier wohl folgende Lage der israelitischen Wohltätigkeit im Auge: Es gab in Israel eine kommunale Armenpflege. Ihre Kosten wurden durch eine Steuer bestritten, die von den einzelnen Gemeindegliedern je nach ihrer Leistungsfähigkeit eingezogen wurde. Zu dieser offiziellen Steuer kamen aber noch freiwillige Spenden hinzu. Diese wurden meist zuvor in den Synagogen und Lehrhäusern, auch wohl gelegentlich der öffentlichen Fastengottesdienste, die in der Regel auf offener Straße stattfanden, vor der versammelten Gemeinde bekanntgemacht. Da lag es nahe, hohe Summen zu geloben, um nur den Ruhm zu haben, als Wohltäter der Armen gefeiert zu werden. Auch kam es vor, daß Almosenspendern, die eine besonders große Gabe opferten, der Ehrenplatz an der Seite der Rabbinen in den öffentlichen Versammlungen angewiesen wurde, damit alle Anwesenden zu ihnen mit Bewunderung und Verehrung aufblicken konnten. Daß vielfach nur persönlicher Ehrgeiz das Motiv bei dem öffentlichen Geloben von Almosenspenden war, das beweisen die Klagen über diejenigen, die zwar zu geben versprochen hatten, aber hinterher ihr Versprechen nicht hielten⁵.

Für diese Tatsachen einige Belege. Zunächst muß anerkannt werden, daß die Wohltätigkeit in Israel in hoher Blüte stand. Rabbinische Gelehrte stellen ihrem Volk das Zeugnis aus, daß zu seinen hervorstechendsten Eigenschaften die Barmherzigkeit und Wohltätigkeit gehörten. Von R. Chijja (um 280) wird das Wort überliefert: „Drei gute Eigenschaften sind im Besitze Israels, und diese sind: sie sind schamhaftig und barmherzig und wohlthätig.“ Rab († 247) hat gesagt: „Wer sich der Menschen erbarmt, der gehört sicherlich zur Nachkommenschaft unseres Vaters Abraham, und wer sich nicht der Menschen erbarmt, der gehört sicherlich nicht zur Nachkommenschaft unseres Vaters Abraham.“ Dieser Wertschätzung der Wohltätigkeit entsprach auch in weitem Umfang die Praxis in Israel. Von Eleazar aus Bartutha wird erzählt, daß sich vor ihm die Almosensammler versteckten, weil er ihnen alles gab, was er bei sich hatte. Als er eines Tages auf den Markt ging, um die Aussteuer für seine Tochter zu kaufen, sahen ihn die Almosen-

⁵ Strack-Billerbeck a. a. O. 388.

einnehmer und versteckten sich vor ihm. Er aber lief auf sie zu und beschwor sie, ihm zu sagen, für wen sie die Almosen sammelten, und als sie antworteten: für ein Waisenpaar, d. h. für die Aussteuer eines verwaisten Brautpaares, erwiderte er: Beim Tempeldienst, die gehen meiner Tochter vor! Dann gab er ihnen alles, was er hatte, und als er dann merkte, daß ihm noch ein Zuz (etwa 65 Pfennige) übriggeblieben, kaufte er dafür Weizen und warf ihn in die Getreidekammer, die gleichfalls für Arme bestimmt war. Von R. Meir (um 150) wird berichtet, daß er durch Schreiben von Tora-Rollen, Dokumenten usw. wöchentlich 3 Sela (gegen 8 M.) verdiente. Davon nahm er ein Drittel für Essen und Trinken, ein Drittel für Kleidung, und mit dem letzten Drittel unterhielt er arme Gelehrte. Als eines Tages seine Schüler ihn fragten: Rabbi, was tust du für deine Kinder? antwortete er: Wenn sie Gerechte sein werden, so wird ihnen geschehen, was David gesagt hat: Nie habe ich den Gerechten verlassen gesehen oder seinen Samen nach Brot suchen, Ps 37, 25. Wenn aber nicht, wozu soll ich das Meinige den Feinden Gottes hinterlassen? Mar Uqba (um 220 oder 270) ließ sich kurz vor seinem Tode sein Almosenrechenbuch bringen, und als er fand, daß darin 7000 sijanische Denare (Denare der Stadt Sijan in Farsistan im Distrikt von Schiraz) gebucht waren, sprach er: Die Reisevorräte sind gering, und der Weg ist weit, und dann erhob er sich und verschenkte als Almosen die Hälfte seines Vermögens.

Diese Beispiele großer Wohltätigkeit sind sicher keine vereinzeltten Fälle, was aus Aussprüchen hervorgeht, die mit stärkster Eindringlichkeit die Wohltätigkeit empfehlen. So heißt es: „Rabbi Abba (II., um 370?) hat im Namen des R. Berekhja (um 340) gesagt: Wer gibt den Oberen (Engeln) und den Unteren (Menschen) Bestand? Die Wohltätigkeit, die sie mit der Hand üben. R. Eleazar (um 270) hat gesagt: Wer Wohltätigkeit übt, der ist wie einer, der die ganze Welt mit (Gottes) Liebe erfüllt. R. Eleazar (um 270) hat gesagt: Größer ist, wer Wohltätigkeit übt, als alle Opfer, denn es heißt: Daß man Wohltätigkeit übt und Recht, ist Jahwe lieber als Opfer (Spr 21, 3). R. Asi (um 300) hat gesagt: Almosen wiegen alle Gebote auf; und R. Eleazar b. Jehuda aus Bartutha (um 110) pflegte zu sagen: Gib ihm (Gott, für wohltätige Zwecke) von dem Seinigen; denn du und das Deine gehören ihm.“ Von Rabban Jochanan b. Zakkai († um 80) wird erzählt, er habe im Traum gesehen, daß seine Schwestersöhne im nächsten Jahre einen Verlust von 700 Denaren haben würden. Er nötigte sie, ihm diese Summe zu Almosen zu geben. Es verblieben ihnen aber noch 17 Denare. Am Vorabend des

Versöhnungstages wurden ihnen diese durch einen Sendling der kaiserlichen Regierung konfisziert. Jochanan verriet ihnen, daß er davon durch einen Traum erfahren habe. Als sie ihn dann fragten, warum er ihnen nicht gesagt habe, daß sie auch noch die 17 Denare zu Almosen geben sollten, erwiderte er: „Ich dachte, ihr solltet Wohltätigkeit um ihrer selbst willen üben (sachlich, um Gottes willen; hätte ich euch gesagt, daß man euer Geld konfisizieren würde, so hättet ihr euer Almosen nicht um Gottes willen gegeben, sondern aus selbstischen Gründen, nämlich um euer Geld den römischen Zwingherrn zu entziehen).“

Neben solchen Beispielen von Wohltätigkeit finden sich freilich auch andere, die das sittliche Empfinden verletzen, weil sie als Sensation wirken. Es galt nämlich der Grundsatz, daß die Unterstützung standesgemäß sein solle, d. h. daß sie möglichst der früheren Lebenshaltung des Verarmten entsprechen müsse. Es geschah nun, daß Hillel der Alte (um 20 v. Chr.) einem Armen aus guter Familie ein Pferd kaufte, damit er darauf reiten könne, und einen Sklaven zum Herlaufen vor ihm. Einmal fand nun Hillel keinen Sklaven (Diener), der vor dem Armen herlaufen konnte, und da lief er, Hillel selbst, der Fürst der Schriftgelehrten, vor ihm her. Eigenartig ist auch folgender Fall: R. Abba (um 290) pflegte Geldstücke in sein Tuch zu wickeln und dieses nach hinten umzuwerfen; wenn er es dann inmitten der Armen entleerte, also das Geld auf die Erde fallen ließ, wandte er seinen Blick rückwärts, um sich zu vergewissern, ob das Geld nicht von Betrügern aufgehoben wurde, die es nicht nötig hatten.

Auch diese Fälle sind nicht vereinzelt gewesen. Ja die Art und Weise, wie weithin die Wohltätigkeit geübt wurde, mußte sie allmählich zum Dienst menschlicher Eitelkeit und Ehrsucht erniedrigen. Es galt die Anweisung, daß die Almosen in die Armenbüchse gelegt werden sollten, da so der Wohltäter und der Unterstützte unbekannt blieben. Diese Anweisung wurde auch wohl im allgemeinen befolgt. Aber die Art und Weise, wie sie befolgt wurde, muß doch starke Bedenken erregen. In den Synagogen, wohl auch, wie schon gesagt, bei den Fastengottesdiensten, die in bestimmten Fällen auf der Straße unter freiem Himmel abgehalten wurden, pflegte man die freiwilligen Spenden zur Armenkasse anzumelden; dabei ermunterte man sich gegenseitig zum Geben und suchte einander zu überbieten, „als ob die Wohltätigkeit öffentlich versteigert werden sollte“. Statt eine derartige Form der Wohltätigkeit zu unterbinden, förderten sie die Schriftgelehrten noch, indem sie den Meistbietenden besondere Ehren

erwiesen. So veranstaltete zum Beispiel R. Chijja b. Ba (um 280) im Lehrhaus von Tiberias eine Almosenfestsetzung. „Es befand sich dort einer von den Angehörigen des Bar Silani, der eine Litra Gold (als seinen Beitrag) festsetzte. Da nahm ihn Chijja b. Ba und setzte ihn an seine Seite und wandte auf ihn den Vers an: Geschenk des Menschen schafft diesem Raum und führt ihn in die Nähe Großer, Spr 18, 16.“ Ähnlich R. Schimeon b. Laqisch (um 250). Schlimmer noch war es, daß oft eine große Summe gelobt, aber hinterher nicht ausgezahlt wurde. Wir begegnen öfter der Klage, daß dies geschah; und zwar in weitem Maße, so daß R. Jochanan sagen mußte: „Der Regen wird nur wegen solcher zurückgehalten, die öffentlich Almosen festsetzen und sie (hinterher) nicht geben, wie es heißt: Gewölk und Wind und doch kein Regen, also ein Mann, der prahlt mit erlogener Gabe, Spr 15, 14.“⁶

Dazu kam noch eine Zeremonie, die geeignet war, der Eitelkeit und Ehrsucht Vorschub zu leisten. Jesus sagt V. 2: μή σαλπίζης ἐμπροσθέν σου. Klein erklärt diese Wendung bildlich. Der Gotteskasten oder die Armenbüchse, sagt er, heißt nach ihrer Form Schofar = Posaune. Jesus würde dann nach ihm sagen wollen: „Wenn du Almosen gibst, so lege sie nicht in den Schofar, in den Schatzkasten, um von den Leuten gesehen zu werden.“⁷ Aber diese bildliche Erklärung des σαλπίζειν wird wohl nicht stimmen. Dalman berichtet über die Auffassung von Brawer, nach dem durch das Hornblasen beim Gebet die Gemeinde zur Buße gestimmt und der rechte Vorbeter gewonnen werden sollte, dessen Herz ganz beim Gebet war⁸. „Dazu paßte es ja vortrefflich“, meint Huber, „daß Mt dieses Wort (σαλπίζειν) innerhalb der Abschnitte über Almosen, Beten und Fasten braucht; war die Buße nicht immer damit verbunden?“⁹ Anders erklärt die Vershälfte wiederum Schlatter. Nach ihm stand es ja fest, wie wir schon gesagt haben, daß Kollekten auch in den synagogalen Gottesdienst eingefügt wurden. Die einzelnen traten hervor und gaben an, wieviel sie beisteuerten. Bei überraschend großen Summen kam es vor, wie ebenfalls schon berichtet, daß der Geber auf das βῆμα hinaufgerufen wurde und sich an die

⁶ Zum Vorhergehenden vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. IV 1, 536 ff.; Fiebig a. a. O. 97 ff.

⁷ G. Klein, Ist Jesus eine historische Persönlichkeit? (1910) 33. Ebenso ders., Mt 6, 2, in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. 6 (1905) 203 f.

⁸ Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina (Gütersloh 1928) III 1, 153; III 2, 645.

⁹ Huber a. a. O. 108 f.

Seite des Rabbi setzen durfte. „Nun war es“, meint Schlatter, „nur noch ein kleiner Schritt, wenn der Gemeindediener auch ins Horn blies mit der Absicht, es den Himmlischen zu melden, daß hier eine besonders reiche Wohltat geleistet wurde. Das Blasen empfahl den Wohltäter dem himmlischen Vergelter, so wie auch am Altar bei der Darbringung der Opfer geblasen wurde.“¹⁰ Ähnlich nimmt Bischoff an, daß die Wohltat durch Hornblasen öffentlich bekanntgemacht wurde, wie ja auch der Bann ausposaunt wurde (Schabbath 35 b), oder daß an das sechsmalige Prophetenblasen gedacht ist, das beim Eintritt des Sabbats geschah und zugleich als eine Mahnung gedeutet werden konnte, zum Almosenkasten zu kommen und öffentlich das Almosen hineinzuwurfen¹¹. Wie dem auch sei, sicher scheint zu sein, daß es sich in V. 2 nicht um eine bildliche Wendung handelt, sondern um einen wirklichen Vorgang, um eine Sitte, die mit dem Almosengeben in der Synagoge verbunden war und eben aus ihm eine große Sensation machte, die es zum Selbst- und zum Menschendienst erniedrigte.

Das ist die Lage, die Jesus V. 2 im Auge hat; sie ist ohne Zweifel so, daß sie eine Wohltätigkeit widerspiegelt, welche die in ihr sich offenbarende Gerechtigkeit und Frömmigkeit verfälscht und vergiftet. Und darum spricht Jesus: „Wenn du also Almosen gibst, so laß es nicht vor dir herposaunen, wie es die Heuchler in den Synagogen und auf den Straßen machen, um von den Menschen geehrt zu werden. Wahrlich, ich sage euch, sie haben schon ihren Lohn.“ Mit ihrer Wohltätigkeit haben sie Menschenlob gesucht und haben es auch erlangt, und damit hat sich, was im irdischen, menschlichen Raum geschehen, auch im irdischen, menschlichen Raum erledigt und abgeschlossen.

Jesus spricht damit eine tiefe und große Wahrheit aus: Was um der Innerweltlichkeit willen geschieht, ist und bleibt Innerweltlichkeit, auch dann, wenn es religiös frisiert wird. Und weil das, was um der Innerweltlichkeit willen geschieht, Innerweltlichkeit ist und bleibt, darum erledigt es sich auch in der Innerweltlichkeit; es bleibt innerhalb ihrer Grenzen eingeschlossen, es verkapselt sich in sich selbst und hat darum in sich selbst sein Ende. Was um der Innerweltlichkeit willen geschieht, erledigt sich aber nicht nur in der Innerweltlichkeit, sondern auch mit der Innerweltlichkeit. Es ist in den Verfall, die Vergänglichkeit, die Sündhaftigkeit der Innerweltlichkeit hineinverflochten, es ist in das Schicksal der Innerwelt-

¹⁰ Schlatter a. a. O. 201.

¹¹ Bischoff a. a. O. 69.

lichkeit hineingegeben und geht mit ihr zu Ende. Alle Innerweltlichkeit kann darum nicht den Anspruch erheben, als Religion in irgend einer Weise zu gelten. Denn Religion ist irgend welche Verbindung mit Gott und sichert deswegen, weil sie Verbindung mit Gott ist, ewigen Bestand. Religion ist darum stets, in welcher Form sie auch auftreten mag, Aufbruch und Durchbruch; Aufbruch aus der Innerweltlichkeit und Durchbruch durch die Innerweltlichkeit. Sie ist ein transzendentes Faktum, mag sie sich auch im Bereich der Weltimmanenz verwirklichen, d. h. in dem Raum, in den der Mensch durch die Schöpfung hineingestellt ist. Alle echte Frömmigkeit ist darum Frömmigkeit vor Gott, ist ein Leben, das sich vor dem Forum Gottes entfaltet und das vor dem Forum Gottes seine Gültigkeit zu rechtfertigen hat. Und wann vor ihm rechtfertigt? Dann, wenn es dem Anspruch Gottes, des Ganzen und Unbedingten, gehorcht, wenn es also ein Ungeteiltsein ist, in dem Gott, der Ganze und Unbedingte, herrscht. Das gilt für jede Frömmigkeitsübung, auch für die Wohltätigkeit.

„Wenn du aber Almosen gibst, so soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut, damit dein Almosen im Verborgenen bleibe. Dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten.“ Die Formel: Deine Linke soll nicht wissen, was deine Rechte tut, scheint ursprünglich von Jesus zu stammen. Wir kennen zwar das viel später gesprochene Wort in Baba bathra 10^a: „Welche Wohltätigkeit rettet vor außergewöhnlichem Tode? Wenn einer ein Almosen gibt und nicht weiß, wem er gibt, und wenn der Empfänger nicht weiß, von wem sie kommt.“¹² Aber dieses Wort deckt sich doch nicht mit dem Worte Jesu. Jesu Forderung geht noch weiter und tiefer. Sie besagt eine Verborgenheit nicht nur gegenüber dem Menschen, dem sich die Wohltätigkeit zuwendet, sondern sogar eine Verborgenheit des Spenders sich selbst gegenüber. Wie sie zu verstehen ist, werden wir später sehen.

Die Übersetzung der zweiten Vershälfte bezieht das ἐν τῷ κρυπτῷ auf ὁ βλέπων und nicht, wie Zahn will, auf ἀποδώσει. Nach Zahn muß die Übersetzung lauten: „Und der Vater, der es sieht, wird es dir in der Verborgenheit vergelten.“ Der Sinn der Vershälfte wäre dann der: „Den Menschen, welche das Almosengeben des Jüngers nicht sehen, tritt der Gott gegenüber, welchen der Jünger als seinen Vater kennt und von dem er wissen soll, daß er alles, was sein Kind auf Erden tut, nicht bloß sieht oder weiß, sondern auch mit liebe-

¹² Bischoff a. a. O. 70; Strack-Billerbeck a. a. O. 392.

voller Teilnahme beachtet. Dem Lohn der Heuchler, welcher in der öffentlichen Anerkennung, im Lob der Menschen besteht, tritt gegenüber der Lohn, welchen Gott seinen Kindern in derselben Verborgeneheit gibt, in welcher ihr Almosengeben, Beten und Fasten sich vollzieht.“¹³ Es scheint jedoch, daß der Sinn der Vershälfte damit nicht getroffen ist. Es stehen sich doch in 6, 1 ff. gegenüber das öffentliche Tun der Heuchler, das Jesus verurteilt, und das verborgene, von Jesus geforderte Tun seines Jüngers. Jenes sucht die Öffentlichkeit, um Menschenlob zu empfangen, dieses die Verborgeneheit, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Jenes bedarf der Öffentlichkeit, um von den Menschen gesehen zu werden, dieses kann auf die Öffentlichkeit verzichten, weil Gott ins Verborgene sieht. Der Sinn unserer Vershälfte ist also der: Der Jünger Jesu, der sich den Augen der Menschen entzieht, wenn er Almosen spendet, hat Gott zum Zeugen seiner Wohltätigkeit; er hat das Gute für Gott getan, und er darf versichert sein, daß Gott darum weiß und ihn entlohnen wird. Diese Deutung von 6, 4b wird durch das AT, vor allem durch den Siraziden, unterstützt (vgl. Sir 39, 19; 17, 15; 23, 19)¹⁴.

Es scheint also, daß Jesus im Grunde genommen damit nichts Neues gesagt hat. Die Forderung, das Almosengeben im Verborgenen zu üben, war auch den Rabbinen geläufig. So wird von R. Eleazar (um 270) der Ausspruch überliefert: „Wer Almosen im Verborgenen gibt, ist größer als unser Lehrer Mose...“ Von R. Chanina b. Papa (um 300) wird erzählt, daß er Almosen des Nachts zu verteilen pflegte. Einmal begegnete ihm der Herr der Geister (Dämonen) und sprach zu ihm: „Hat nicht der Meister (entweder Gott oder R. Chanina selbst) gelehrt: ‚Verrücke die Grenze deines Nächsten nicht‘, Dt 19, 14? (Der Tag gehört den Werken des Menschen, nicht die Nacht.) Er antwortete: Steht nicht so geschrieben: ‚Eine Gabe im Verborgenen beschwichtigt den Zorn‘, Spr 21, 14?“¹⁵ (Vgl. auch den oben angegebenen Text aus Baba bathra 10^a.)

Diese Texte scheinen sich also mit der von Jesus ausgesprochenen Forderung 6, 1 ff. zu decken. Gewiß, schon im Vorhergehenden wurde deutlich, daß Israel Formen und Gestalten der Wohltätigkeit kennt, die sicher die Anerkennung Jesu finden würden, und ebenso wurde deutlich, daß 6, 1 ff. als Antithese zu der Entartung der

¹³ Vgl. Zahn a. a. O. 263.

¹⁴ Vgl. auch Huber a. a. O. 109.

¹⁵ Strack-Billerbeck a. a. O. 391 f.

Wohltätigkeit angesehen werden muß, wie sie sich in Israel breitgemacht hatte und in weitem Umfange das Leben beherrschte. Dennoch wird sich 6, 3f. nicht nur als eine Korrektur der Mißbräuche verstehen, denen die jüdische Wohltätigkeit verfallen war.

Jesu Forderung geht tiefer, sie greift an die Wurzel des religiösen Lebens. Das wird vor allem dort klar, wo er vom Almosengeber sagt, daß seine Linke nicht wissen soll, was seine Rechte tut. Jesus fordert hier nicht nur, daß der Wohltatenspender jede selbstgefällige Rücksicht auf den Nächsten überwinden muß; er fordert nicht nur, daß er sich vor dem Mitmenschen in die Verborgenheit zurückziehe, um sein Almosengeben vor jeder Verfälschung durch sein egoistisches Ich zu schützen; er verlangt sogar eine Verborgenheit des Spenders vor sich selbst. Wie ist das gemeint? Das selbstsüchtige Almosengeben, das auf Menschenlob ausgerichtet ist, beruht auf Berechnung. Es kann aber auch ein selbstsüchtiges Almosengeben stattfinden, das zwar die auf Menschenlob ausgerichtete Berechnung ausschließt und doch eine Berechnung einschließt, die sich auf den Spender selbst bezieht, auf eine innere Selbstgefälligkeit und auf den Lohn, den er von Gott erwartet. Auch hier ist Eigennutz das Motiv des Handelns oder wenigstens auch das Motiv des Handelns.

Was Jesus also fordert, wenn er dem Almosengeber sagt, daß seine Linke nicht wissen soll, was die Rechte tut, das ist der Verzicht auf jede egoistische Berechnung, sei es dem Mitmenschen, sei es Gott, sei es dem Almosengeber selbst gegenüber; es ist mit einem Wort die heilige Selbstverständlichkeit des Gutseins und des Gutestuns. Mit dieser heiligen Selbstverständlichkeit des Gutseins und des Gutestuns rein um Gottes willen zieht sich der Mensch in eine Verborgenheit zurück, die ihn sowohl dem Auge des Mitmenschen wie auch seinem eigenen Auge verschließt und sein ganzes Tun dem Auge göttlichen Wohlgefallens öffnet, und hier entsteht die Frömmigkeit, um die Jesus in diesem Abschnitt ringt, und zwar deswegen ringt, weil sie — die in ihr sich offenbarende selbstvergessene Liebe — die Liebe des Vaters verdient, der im Himmel ist.

Wer kann so leben, daß diese selbstvergessene Liebe, diese heilige Selbstverständlichkeit des Gutseins und des Gutestuns rein um Gottes willen in ihm Wirklichkeit wird? Bonhoeffer antwortet mit Recht: „Keiner als der, der nach seinem alten Menschen gestorben ist durch Christus und in seiner Gemeinschaft der Nachfolge ein neues Leben gefunden hat. Liebe als Tat des schlichten Gehorsams

ist das Sterben am alten Menschen, der sich wiedergefunden hat in der Gerechtigkeit Christi und im Bruder. Nun lebt nicht mehr er, sondern Christus lebt in ihm. Die Liebe Christi des Gekreuzigten, der den alten Menschen in den Tod gibt, ist es, die in dem Nachfolgenden lebt. Nun findet er sich nur noch in Christus und im Bruder.“¹⁶

2. Beten nur vor Gott, 6, 5—15.

Jesus spricht:

5 Καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί· ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἐστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. 6 Σὺ δὲ ὅταν προσεύχη, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου, καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρὶ σου ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι. 7 Προσευχόμενοι δὲ μὴ βαττολογήσητε ὡσπερ οἱ ἔθνηκοί· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. 8 Μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ἢν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν. 9 Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· 10 Ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· 11 Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· 12 Καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· 13 Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. 14 Ἐὰν γὰρ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· 15 Ἐὰν δὲ μὴ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατήρ ὑμῶν ἀφήσει ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

5 Und wenn ihr betet, so seid nicht wie die Heuchler; die verrichten gern ihr Gebet in den Synagogen und an den Straßenecken stehend, um von den Leuten gesehen zu werden. Wahrlich, ich sage euch, sie haben schon ihren Lohn empfangen. 6 Du aber, wenn du betest, dann geh in deine Kammer und schließ die Türe und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten. 7 Wenn ihr aber betet, so sollt ihr nicht plappern wie die Heiden; denn diese meinen erhört zu werden, wenn sie viele Worte machen. 8 Macht es also ihnen nicht gleich. Euer Vater weiß ja schon, was ihr brauchet, ehe ihr ihn bittet. 9 Ihr aber sollt also beten: Vater unser, der du bist im Himmel. Geheiligt werde dein Name. 10 Es komme dein

¹⁶ A. a. O. 102.

Reich. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden. 11 Unser tägliches Brot gib uns heute. 12 Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. 13 Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel. 14 Denn, wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch eure Sünden vergeben. 15 Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebet, so wird euch euer Vater eure Sünden auch nicht vergeben.

Vom Almosengeben, der ersten Frömmigkeitsübung, geht Jesus nun zur zweiten, zur Gebetsübung, über. Wir haben schon erkannt, daß es sich in diesem Abschnitt um ein Kompositionsstück des Evangeliums handelt. Zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt gehören V. 5—8, die in gleicher Weise wie 6, 1—4 strophisch aufgebaut sind¹. V. 9—13, das Vaterunser, ist sachlich angeschlossen und aus dem Zusammenhang Lk 11, 1 ff. herübergenommen. Die Verse 14—15 sind ebenfalls kompositionstechnisch an ἀφιέναι angefügt. Sie haben ihre Parallele Mk 11, 25 26, stehen freilich auch dort nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang. Die Verse gehören also offenbar zu den sog. Wandersprüchen, die die Evangelisten je nach dem sachlichen Zusammenhang bald hier, bald dort einreihen.

Wir betrachten zunächst die Verse 5—6. Sie setzen eigenartige Gebetsverhältnisse in Israel voraus. Aus Sir 50, 17 ff. erfahren wir, daß die täglichen Tamidopfer in Gegenwart einer feiernden und betenden Gemeinde im Tempel dargebracht wurden. Nach der Darbringung des Brandopfers stießen die Priester in die Trompeten. Alles Volk fiel auf die Erde, mit dem Angesicht den Boden berührend, um vor dem Höchsten anzubeten, und es pries im Gebet den Barmherzigen, bis der Hohepriester den Altardienst beendet hatte. Dann stieg dieser herab und erhob seine Hände über die ganze Gemeinde, und der Segen Jahwes war auf seinen Lippen, und durch den Namen Jahwes wurde er verherrlicht, und dann fiel zum zweiten Mal das Volk nieder. Nach der Mischna ging dem Morgen-Tamidopfer eine gottesdienstliche Feier voran, bei der in Anwesenheit des Volkes außer mehreren Lobsprüchen besonders die Zehn Gebote und die drei Schema-Abschnitte rezitiert wurden.

Als Gebetsstätte kam für Israel an erster Stelle der Tempel in Betracht, außerhalb Jerusalems aber auch die Synagogen (daher προσευχή, wie sie Philo, Josephus und Apg 16, 15 16 nennen). Dem

¹ Wenigstens V. 5—6, woraus nicht folgt, daß V. 7—8 nicht ursprünglich zur Bergpredigt gehören.

Gebet, das in der Synagoge verrichtet wurde, zumal in der Gemeinschaft mit der betenden Gemeinde, schrieb man eine besondere Kraft zu. Außerhalb der Synagoge galt aber auch jeder andere Ort als Gebetsstätte: das eigene Haus, die Landstraße, das Feld oder das Bett. Es bestand die Regel, daß man überall dort beten dürfe, wo man sich gerade zur Zeit des Gebetes aufhielt. Die Festsetzung der Gebetszeit brachte es mit sich, daß den Juden oft die Gebetspflicht traf, wenn er sich gerade auf der Straße befand². So bei den Mohammedanern noch heute.

Es ist verständlich, daß gewisse Leute, die ὑποκριταί, d. h. Pharisäer, die Gelegenheit suchten, auf der Straße, an den Straßenecken zur Gebetszeit³ gesehen zu werden und als die Frommen in Israel zu gelten. Jesus hat das sicher oft beobachtet, hat es erlebt, wie manche Pharisäer sowohl in der Synagoge wie auch auf der Straße ihre Frömmigkeit zur Schau trugen, aus ihrer Gebetsübung ein Schauspiel machten. Das ist die Lage, die Jesus im Auge hat, da er spricht: „Und wenn ihr betet, so seid nicht wie die Heuchler; die verrichten gern ihr Gebet in den Synagogen und an den Straßenecken stehend, um von den Leuten gesehen zu werden. Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn schon empfangen.“

Was will Jesus sagen? Er denkt offenbar an das Gemeinde- oder Gemeinschaftsgebet, das den Juden überall zu beten verpflichtete, wo er gerade war. Denn das private Gebet trugen auch die Pharisäer nicht auf die Straße. Freilich will er das Gemeinde- oder Gemeinschaftsgebet in Israel nicht verurteilen. Er ist ja selbst zum Tempel hinaufgezogen, er hat in der Synagoge mit der Gemeinde gebetet; er hat das Gemeinschaftsgebet empfohlen und ihm den Vorzug vor dem Privatgebet zugesprochen (Mt 18, 20). Seine Apostel gingen ebenfalls zu den Gebetszeiten in den Tempel, um mit den Juden gemeinsam zu beten, und es wird ausdrücklich von ihnen bezeugt: „Sie alle verharrten einmütig im Gebete zusammen mit den Frauen, mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (Apg 1, 14). Es ist also undenkbar, daß Jesus in V. 5 das Gemeinde- oder Gemeinschaftsgebet der Juden verurteilt hat.

Was will er also sagen? Er will sagen, daß das Gebet nicht den Sinn einer Demonstration vor den Menschen hat, daß ihm nicht der Sinn einer Schaustellung vor den Menschen zukommt. Es wird in

² Strack-Billerbeck a. a. O. 396 f.

³ Zur Gebetszeit im Judentum vgl. O. Holtzmann, Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum, in: Zeitschr. f. neuest. Wiss. 12 (1911) 90 ff.

seinem eigentlichsten Sinn verfälscht, wenn es darauf ausgerichtet ist, vor den Menschen den Ruhm des großen Beters zu gewinnen. Geschieht dies, dann wird es zum Dienst der eigenen Eitelkeit. Es hat seinen Lohn schon dadurch empfangen, daß es dem, der es um der Menschen willen verrichtet, den Ruhm und die Bewunderung einbringt, auf die er gerechnet hat. Seine Rechnung ist also damit beglichen, daß er diesen Ruhm und diese Bewunderung erntet^{3a}.

Jesus deckt hier die tiefste Gefahr der Frömmigkeit und Religiosität auf; er läßt hier den Feind erkennen, der das Verhältnis des Menschen zu Gott bedroht. Dieser Feind ist das menschliche, selbstsüchtige Ich, das dadurch, daß es die religiöse Handlung bestimmt, diese zu einer absolut innerweltlichen Angelegenheit macht, die deswegen, weil sie eine innerweltliche Angelegenheit durch das Ich geworden, sich auch in der Innerweltlichkeit erledigt und die Beziehung, die sie scheinbar intendiert, preisgibt — die Beziehung auf Gott. Im Ich des Menschen ist darum der Tod der Religion beschlossen. Indem sich der Mensch in seinem Ich sucht, wird er sich in ihm auch finden und Gott verlieren. „Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn schon empfangen.“

Demgegenüber verlangt Jesus: „Du aber, wenn du betest, dann geh in deine Kammer und schließ die Türe und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten.“ Jesus sieht wohl den Fall vor, daß ein Jude nicht zur bestimmten Gebetsstunde in den Tempel oder die Synagoge kommen kann und daß die Gebetsstunde zu einer Zeit schlägt, da er sich in seinem Hause befindet. Tritt dieser Fall ein, dann soll er nicht auf die Straße gehen und sich an eine Straßenecke stellen und sein Gebet verrichten, um sich den Leuten als eifriger Beter zu zeigen, er soll vielmehr in seine Kammer gehen, soll die Tür seiner Kammer zuschließen und im Verborgenen zum Vater beten, der im Verborgenen ist, und der Vater, der in der Verborgenheit Zeuge seines Betens ist, wird es ihm vergelten.

Wie ist diese Forderung Jesu gemeint? Sicher nicht in dem Sinne, daß er, wie schon gesagt, das Gemeinschaftsgebet ausschlosse. Aber auch nicht in dem Sinne, als ob er damit den äußern Vollzug des Privatgebetes bestimmen wolle, d. h. als ob das Privatgebet in einem verborgenen, abgeschlossenen Raum verrichtet werden müsse. Der Sinn seiner Forderung ist vielmehr der, daß im Gebet, sei es

^{3a} ἀπέχειν ist in den Papyri der technische Ausdruck für: eine Rechnung quittieren.

im Gemeinschafts- oder im Privatgebet, auf jeden Fall die Heimlichkeit vor dem eigenen eitlen und sensationssüchtigen Ich gewahrt werden muß. Es gibt eben im Sinne Jesu eine Öffentlichkeit des Gebetes, die Heimlichkeit vor dem eigenen Ich ist, und es gibt in seinem Sinne eine Heimlichkeit des Gebetes (im Privatgebet), die der Öffentlichkeit preisgegeben ist. In jedem Falle verlangt Jesus, daß die Öffentlichkeit im Gebet ausgeschlossen wird, die auf menschliche Anerkennung ausgerichtet, mit der der Einsatz der menschlichen Eitelkeit verbunden ist. Es erfolgt und erledigt sich in der Innerweltlichkeit, von der es umschlossen ist: „Sie haben ihren Lohn schon empfangen.“

Nur in der Heimlichkeit vor dem eigenen menschlichen Ich ist darum das Gebet als Aussprache mit Gott gesichert. Gott findet sich eben nicht dort, wo sich Ansprüche des menschlichen Ich geltend machen. Er gibt sich dem Menschen nicht als dessen Gesprächspartner, wo dieser sein selbstsüchtiges Ich zum Gesprächspartner macht. Das Ich des Menschen ist der Ort der Innerweltlichkeit, dem sich Gott versagt. Erst im Freisein von seinem Ich vermag der Mensch Gott zu finden, kann er in Gott das Du gewinnen, das sich ihm zur Aussprache stellt. In der Heimlichkeit oder Verborgenheit vor seinem Ich geht der Mensch in die Verborgenheit Gottes ein, findet er den Raum, in dem Gott sich ihm zugesellt und Gehör und Antwort auf das Gebet des Menschen wird: „Der Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten.“

Jesus fährt fort: „Wenn ihr aber betet, so sollt ihr nicht plappern wie die Heiden; denn diese meinen erhört zu werden, wenn sie viele Worte machen. Macht es also nicht ihnen gleich. Euer Vater weiß ja schon, was ihr braucht.“ Jesus nimmt hier Bezug auf eine Streitfrage innerhalb des Schriftgelehrtentums, auf die Frage nämlich, ob ein langes oder kurzes Gebet den Vorzug verdiene. Vom Hohenpriester wurde im allgemeinen gefordert, daß er am Versöhnungstage nur ein kurzes Gebet verrichte, freilich nicht deswegen, weil man dem kurzen Gebet den Vorzug gab, sondern weil das auf den Hohenpriester wartende Volk durch sein längeres Fernbleiben geängstigt wurde. Von Moses wurde gesagt, daß er wegen seines langen Betens am Schilfmeer (Ex 14, 15) von Gott getadelt worden sei. R. Eleazar (um 90) erkannte sowohl dem langen wie auch dem kurzen Gebet, je nach den obwaltenden Umständen, seine Berechtigung zu. Von R. Akiba († um 135) wird berichtet, daß er inmitten der Gemeinde das Gebet abzukürzen, es aber lang auszu dehnen pflegte, wenn er allein war. Die Auffassung und die Praxis

in Bezug auf die Dauer des Gebetes war also nicht einheitlich. Wenn man aber bedenkt, daß den früheren Frommen für ihr stundenlanges Gebet immer wieder hohes Lob gesendet wird (so durch R. Jiçchaq b. Eleazar und R. Jehoschua b. Levi), und wenn man ferner bedenkt, daß an vielen Stellen dem langen Gebet ein großer Lohn in Aussicht gestellt wird, dann erscheint es nicht zweifelhaft, daß dem langen Gebet doch im allgemeinen der Vorzug vor dem kurzen eingeräumt wurde⁴. Was war die Folge? Daß das Gebet zum Lippendienst, zu einem Formelwerk wurde. So etwa die Benediktion Emeth vejaççib, die folgendermaßen lautet: „Wahr und gewiß und fest und bleibend und richtig und zuverlässig und geliebt und beliebt und wert und lieblich und furchtbar und herrlich und recht und angenehm und gut und schön ist dieses Wort (der Inhalt der Schema-Abschnitte) über uns in alle Ewigkeit. Wahrheit ist der Gott der Ewigkeit, unser König, der Fels Jakobs, der Schild unserer Hilfe. Geschlecht für Geschlecht bleibt er bestehen und bleibt sein Name bestehen; sein Thron ist festgegründet, und seine Königsherrschaft und seine Treue währt ewiglich; seine Worte sind lebenskräftig und bleiben bestehen, zuverlässig und kostbar für immer und in alle Ewigkeiten über unsern Vätern und über uns, über unsern Söhnen und über unsern Geschlechtern und über allen Geschlechtern des Samens deines Knechtes Israel. Über den Früheren und über den Späteren ein gutes Wort, das da bleibet immer und ewiglich; Treue und Wahrheit, eine Satzung, die nie vergeht. Wahrheit ist es, daß du bist Jahwe, unser Gott, und Gott unserer Väter, unser König, der König unserer Väter, unser Erlöser, der Erlöser unserer Väter, unser Bildner, der Fels unserer Hilfe, unser Erlöser und unser Erretter; von Ewigkeit ist das dein Name; es gibt keinen Gott außer dir.“⁵ Dieses und ähnliche wortreiche Gebete bargen nicht nur die Gefahr in sich, daß sie zur Gebetsplapperei ausarteten, sie verdankten auch ihr Entstehen und ihre Verwendung der abergläubischen Anschauung, daß sie eben wegen ihrer vielen Worte Erhörung bewirkten. Den Heiden war diese Auffassung geläufig; daher die beliebte Häufung der Epitheta von den babylo-

⁴ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 403 ff.; Fiebig a. a. O. 103 ff.; Bischoff a. a. O. 71; Schlatter a. a. O. 206. Ein Beispiel für ein kurzes Gebet, das von R. Eliezer (um 100) formuliert und Beraktho 29b überliefert wird: „Tue deinen Willen im Himmel oben und gib Ruhe des Geistes denen, die dich fürchten, unten (d. h. auf der Erde); und das in deinen Augen Gute tue. Gepriesen seist du, Ewiger, der das Gebet erhört“ (Fiebig a. a. O. 116).

⁵ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 398.

nischen Hymnen an bis zu den Buchstabenspielen der Zauberpapyri⁶ und ebenso das stundenlange Gebet der Baalspriester 1 Kg 18, 26 ff.⁷ Desgleichen mußten aber auch die durch ihre Wortfülle und durch die Häufung der Ehrenprädikate ausgezeichneten Synagogengebete dieser Auffassung bei den Juden Vorschub leisten⁸. So erklären sich die Mahnungen Prd 5, 1 2: „Überstürze dich nicht mit deinem Munde, und dein Herz sei nicht vorzeitig, ein Wort vor Gott herauszusagen; denn Gott ist im Himmel, du aber auf Erden; drum sollen deiner Worte wenige sein. Denn der Kranke kommt daher mit vieler Plage und des Toren Stimme mit vielen Worten“; Sir 7, 14: „Sei nicht geschwätzig im Kreise der Alten und wiederhole kein Wort im Gebete“; Pirke Aboth 2, 13: „Mache dein Gebet nicht zu einem Formelwerk, sondern es sei ein Flehen zu Gott.“ Damit versteht sich nun die Mahnung Jesu: „Wenn ihr aber betet, so sollt ihr nicht plappern wie die Heiden; denn diese meinen erhört zu werden, wenn sie viele Worte machen. Macht es ihnen nicht gleich. Euer Vater weiß schon, was ihr brauchet, ehe ihr ihn bittet.“

Was will Jesus sagen? Wohl sicher ist, daß er nicht zur Frage des kurzen oder langen Gebetes an sich Stellung nimmt. Was er sagt, ist nicht eine Entscheidung in unserer Frage in dem Sinne, daß er dem kurzen Gebet vor dem langen den Vorzug gibt oder das lange gar verwirft. Jesus hat selbst dem Gebet Stunden, ja Tage gewidmet (vgl. Mt 4, 1 ff.; Mk 1, 35; Lk 6, 12; 9, 18; 11, 1; Mt 26, 36 ff.). Was will er also sagen? Will er, wie Schlatter⁹ meint, die synagogale Gebetsübung abschaffen? Oder will er die Jünger, und die ihm gehören, auf eine kurze Gebetszeit und Gebetsformel verpflichten? Davon kann nicht die Rede sein. Wenn auch, wie Zahn¹⁰ richtig sagt, die *βαττολογία*, das Geplapper, nicht mit der *πολυλογία*, der Wortmacherei, gleichbedeutend ist, so bedingen sie sich doch gegenseitig, d. h. insofern die *πολυλογία* zugleich *βαττολογία* ist, wird sie von Jesus verurteilt, nicht nur deswegen, weil sie *βαττολογία* ist, sondern auch und vor allem deswegen, weil sie von ihrer vielen Wortmacherei Erhörung erwartet. Deshalb fügt Jesus seiner Mahnung das bedeutungsvolle Wort hinzu: „Euer Vater weiß schon, was ihr brauchet, ehe ihr ihn bittet.“ Es kommt somit im Gebet nicht darauf an, vor Gott viele Worte zu machen, so zu ihm zu reden, als ob er nicht um die Anliegen des Menschen

⁶ Vgl. Klostermann a. a. O. 198.

⁷ Zahn a. a. O. 266 Anm. 63.

⁸ Klostermann a. a. O. 198; Bischoff a. a. O. 70 f.

⁹ Schlatter a. a. O. 205.

¹⁰ A. a. O. 265 f.

wisse. Vielmehr kommt es darauf an, daß der Mensch als Kind zum Vater betet, der ihn kennt und den es kennt, daß er sich vor Gott hinstellt, von dem er weiß, daß er ein väterliches Herz hat¹¹.

Das Gebet im Sinne Jesu schließt somit alle Berechnung aus; es ist ein vertrauensvolles Sprechen mit dem Vater, ein kindliches Flehen zu ihm — ein Sprechen und Flehen, das aus dem Herzen emporsteigt, das von dem Verlangen bewegt ist, mit Gott zu sprechen, mit ihm Aussprache zu halten, das mit ihm in eine Kommunikation eingeht — ob längere oder kürzere Zeit, das steht hier nicht zur Diskussion —, Sprechen und Flehen, das nicht von vielem Wortemachen Erhörung erwartet, sondern von der wissenden Liebe des himmlischen Vaters.

In V. 7—8 setzt Jesus somit den Gedanken von V. 5—6 fort. In der πολυλογία, die zur βαπτολογία wird, drängt sich eben doch wieder das menschliche Ich in den Vordergrund. Es will durch Wortmacherei und durch die lange Zeit des Gebetes Gott zu seiner Verfügung gewinnen. Es will so etwas wie Zwang auf ihn ausüben, will ihn in den Dienst seiner Wünsche bringen. Von einem solchen Gebet will Jesus nichts wissen, vor der Täuschung und Fälschung eines solchen Betens will er seine Jünger, und die ihm folgen, bewahren. Das Gebet — hier das Bittgebet — ist im Sinne Jesu eine Aussprachegemeinschaft mit Gott dem Vater, in der nicht nur die Lippen, sondern vor allem das Herz sich bewegt und die von dem Vertrauen getragen ist, daß Gott um die Anliegen des Menschen weiß und daß er bereit ist, ihm zu geben, was er braucht. Erhörung ist also ein reines Gottesgeschenk, für das der Mensch sich in der Aussprachegemeinschaft mit dem Vater bereitet.

„Ihr aber sollt also beten: Vater unser, der du bist im Himmel. Geheiligt werde dein Name. Es komme dein Reich. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel.“ Den Mahnungen, die Jesus V. 5—8 ausgesprochen hat, fügt der Evangelist kompositionstechnisch das Vaterunser an. Freilich wird diese Annahme nicht von allen Exegeten geteilt. Schanz¹² ist der Meinung, daß das Vaterunser hier in der Bergpredigt zum ersten Male von Jesus gesprochen wurde, und zwar in der von Mt überlieferten Gestalt, und

¹¹ Vgl. Bonhoeffer a. a. O. 104.

¹² A. a. O. 212. So schon Origenes. Vgl. Walther, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese (Leipzig 1914) 5.

hält es für sehr wahrscheinlich, daß es mehr als einmal zur Sprache kam und bei dem bekannten schweren Verständnis der Jünger auf eine später erfolgte Frage wiederholt wurde; so Lk 11, 1 ff. Steinmann¹³ ist der gleichen Meinung; er sieht keinen Grund ein, warum nicht dasselbe Gebet aus verschiedenem Anlaß mehrmals hätte zur Sprache kommen können. Auch Fiebig¹⁴ hält dafür, daß der Zusammenhang, in dem das Vaterunser bei Mt steht, wahrscheinlich geschichtlich ist, da Jesus das Gebet auch zweimal gelehrt haben konnte — daher die Verschiedenheit der Überlieferung bei Mt und Lk. Ebenso Innitzer¹⁵. Freilich, die meisten Exegeten vertreten die Auffassung, daß das Vaterunser durch den Evangelisten aus Lk 11, 1 ff. in die Bergpredigt aufgenommen ist. Für die Möglichkeit solcher Aufnahme sprechen sich aus Maldonat¹⁶, Van Steenkiste¹⁷, Lauck¹⁸, für ihre tatsächliche Aufnahme durch den Evangelisten Grimm¹⁹, Dausch²⁰, Zahn²¹, Huber²², Bornhäuser²³, Klostermann²⁴ u. a. Sie alle sehen in Lk 11, 1 ff. die geschichtliche Situation, der das Vaterunser sein Entstehen verdankt.

Die letztere Annahme wird wohl die richtige sein. Es läßt sich eben nicht leugnen, daß die Bergpredigt bei Mt eine Komposition ist, in der der Evangelist zum ursprünglichen Bestand und Umfang der Bergpredigt Jesu andere, bei anderer Gelegenheit von Jesus gesprochene Worte hinzugefügt und ein großes Ganze der Reichgottespredigt Jesu geschaffen hat. Die Klammern, durch die sich die einzelnen Aussprüche Jesu verbinden, haben wir kennen gelernt; es sind das Thema, das Stichwort und die Zahl, die nicht säuberlich geschieden, sondern vermischt in Anwendung kommen. V. 6, 5 ff. sind diese Klammern das Thema und das Stichwort προσεύχεσθαι, beten. Die Verse 6, 5—8 umfassen Aussprüche Jesu, die sachlich und nach ihrem strophischen Aufbau sicher zur ursprünglichen Bergpredigt gehören. Sie kennzeichnen deutlich die Situation, in der Jesus zur Auseinandersetzung mit dem Judentum gelangt ist. Im Vaterunser tritt diese Situation nicht unmittelbar hervor. Sein

¹³ A. a. O. 96.

¹⁴ Das Vaterunser (Gütersloh 1927) 37 45.

¹⁵ Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas³ (Graz u. Wien 1922) 254.

¹⁶ Commentarii in quattuor Evangelistas I 95. Ebenso Jansenius, Cornelius a Lapide.

¹⁷ Evang. sec. Matthaëum⁴ (Brugis 1903) 257 f.

¹⁸ Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus (Freiburg 1935) 83.

¹⁹ Das Leben Jesu II² (Regensburg 1895) 45 Anm. 1; Einheit der vier Evangelien 146 ff.

²⁰ A. a. O. 492.

²¹ A. a. O. 298.

²² A. a. O. 116.

²³ A. a. O. 129.

²⁴ A. a. O. 198 f.

Anschluß erklärt sich darum am sichersten dadurch, daß es vom Evangelisten thematisch (προσεύχεται) angeschlossen ist. Die Erklärung wird das noch deutlicher machen.

Es ergibt sich somit die Folgerung, daß wir Lk 11, 1 ff. die geschichtliche Situation haben, in der das Vaterunser entstanden ist, daß wir also in Mt 6, 9 ff. und Lk 11, 1 ff. ein und dasselbe Vaterunser besitzen. Es erhebt sich nun die schwierigere Frage: Wo haben wir das Vaterunser in seiner ursprünglichen, von Jesus gesprochenen Form, da beide sich ja nach ihrem Umfang und Inhalt stark unterscheiden. Auch in der Beantwortung dieser Frage gehen die Exegeten weit auseinander.

Einige halten beide Formen für ursprünglich. Nach Schegg²⁵ hat Jesus in der Bergpredigt ein Gebetsbeispiel aufgestellt und Lk 11, 1 ff. ein Gebetsformular gegeben, letzteres auf das Ersuchen eines seiner Jünger hin. Nach Innitzer²⁶ stehen beide Vaterunser in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, und der Unterschied beider dürfte nach ihm darin begründet sein, daß der Heiland die Gebetsunterweisung, die er schon einmal früher in Galiläa gegeben hatte, für die später eingetretenen Jünger wiederholte, sodann darin, daß vielleicht besonders unter den Heidenchristen vor dem Bekanntwerden des griechischen Matthäusevangeliums nur jene abgekürzte Form wie bei Lk im Gebrauche war. Die Unterscheidung zwischen einer Gebetsvorschrift und einem Gebetsmuster kommt Innitzer gesucht vor. Andere Exegeten schreiben der lukianischen Form des Vaterunser die Ursprünglichkeit oder die größere Ursprünglichkeit zu, so Zahn²⁷, Klostermann²⁸, Heinrici²⁹. Der größte Teil der Exegeten freilich hält an der inhaltlichen Ursprünglichkeit der matthäischen Form fest, so Grimm³⁰, Schanz³¹, Fiebig³², Huber³³, Bornhäuser³⁴, Steinmann³⁵, Dausch³⁶, Klein³⁷ u. a.

²⁵ Evangelium nach Lukas II (München 1863) 141.

²⁶ A. a. O. 254. Trotzdem hält Innitzer die Matthäusform inhaltlich für ursprünglicher.

²⁷ Das Evangelium des Lukas² (Leipzig 1913) 450.

²⁸ A. a. O. 190 f.

²⁹ Die Bergpredigt (Leipzig 1905) 66. Ebenso Wernle, Loisy.

³⁰ Leben Jesu III 45 Anm. 1 ff. ³¹ A. a. O. 211 f.

³² U. V. 20. ³³ A. a. O. 117 ff.

³⁴ A. a. O. 130 ff. Die Ursprünglichkeit der Matthäusform scheint hier wenigstens vorausgesetzt zu sein.

³⁵ A. a. O. 96. ³⁶ A. a. O. 125 492.

³⁷ Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunser, in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. 7 (1906) 34 ff. Andere Exegeten, die für die Ursprünglichkeit des Mt sprechen, werden nachher noch folgen.

Eine Sonderstellung zum Vaterunser nimmt Harnack ein. Er stellt zunächst fest, daß der Lukastext in alten und ausgezeichneten Handschriften bereits durch Mt Ergänzungen erfahren hat. Er zieht daraus den Schluß, daß darum wohl auch schon in dem jetzt ge-läufigen Lukastext Beeinflussungen durch den Matthäustext möglich sind. Harnack weist nun auf die Tatsache hin, daß Marcion, der um 140 schrieb, auch die erste Bitte nicht bietet, aber dann eine ganz neue Bitte anfügt, nämlich die Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes: „Es komme dein Heiliger Geist (über uns) und reinige uns.“ Mit Zahn ist Harnack davon überzeugt, daß die Bitte um den Heiligen Geist nicht von Marcion erfunden, daß sie ihm vielmehr im Vaterunser bereits überliefert gewesen ist. Harnack folgert daraus (gegen Zahn), daß sie zur ursprünglichen Gestalt des lukanischen Vaterunser gehört. Er findet eine Bestätigung für seine Auffassung in der Situation, mit der bei Lk 11, 1 ff. das Vaterunser verbunden ist. Dort wird es als das spezifische Gebet der Jünger Jesu im Unterschied von den Johannesjüngern gekennzeichnet, die, wie Lk in Apg 19, 1 ff. bezeugt, den Heiligen Geist nicht besaßen. „Nichts ist also passender, ja nichts notwendiger, als daß das spezifische christliche Gebet gegenüber dem Johannesjünger-Gebet eine Bitte um den Heiligen Geist enthält, und eben dieses bietet uns jener Text, den Marcion und andere nach ihm überliefert haben.“ Zum ursprünglichen Text des Vaterunser gehört also nach Harnack die Bitte um den Heiligen Geist. Da nun die dritte und die siebte Bitte aus Mt in den Lukastext aufgenommen worden, also nicht ursprünglich sind, so ist es nach Harnack in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch die zweite Bitte nicht zum ursprünglichen Lukastext gehört, obwohl Marcion sie bietet. Es scheint eben Harnack unwahrscheinlich, daß die zwei Bitten: „Es komme dein heiliger Geist“, und: „Es komme dein Reich“, nebeneinander gestanden haben. Die erste Bitte freilich steht im Lukastext aller Zeugen außer bei Marcion; er wird daher für Lk beizubehalten sein. Danach würde der ursprüngliche Text des Vaterunser bei Lk folgendermaßen gelautet haben: „Vater (geheiligt werde dein Name). Es komme dein heiliger Geist (über uns) und reinige uns. Unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute und erlaß uns unsere Sünden, denn auch wir erlassen sie jedem, der uns schuldet, und führe uns nicht in Anfechtung.“

Es erhebt sich nun für Harnack die Hauptfrage: Welcher Text ist der ursprüngliche, der von Jesus selbst herrührende? Und bei welcher Gelegenheit hat Jesus seine Jünger dieses Gebet gelehrt?

Es scheidet für Harnack zunächst die Annahme aus, Jesus habe es zweimal gelehrt, einmal in der Fassung des Mt und einmal in der Fassung des Lk. Harnack antwortet: Keiner der beiden Texte stammt ursprünglich aus dem Munde Jesu. Ihm gehören nur die Texte zu, die beiden Evangelisten gemeinsam sind, also: „Vater (geheiligt werde dein Name). Unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir (sie) erlassen haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Anfechtung.“ Diese Gestalt des Vaterunsers hält Harnack für die von Jesus selbst gegebene, da sie sich logisch in dem Sinne an Mt 6, 9 anschließt, als hier gesagt wird, was der Beter braucht: das tägliche Brot, die Vergebung der Schuld und die Abwendung der Glaubensanfechtung.

Es fragt sich nun aber: Wie sind die von Mt und Lk überlieferten Formen des Vaterunsers entstanden? Die matthäische Form nach Harnack aus dem Bestreben heraus, ein Gemeindegebet für die Kultversammlungen zu besitzen, das sich an die synagogalen Gebete anlehnt und das deswegen die Erweiterung gewann, wie sie Mt wiedergibt, vermutlich noch unter den Augen der zwölf Jünger; die lukanische Form aus dem Verlangen, ein spezifisch christliches Gebet gegenüber der Johannesjünger-Gemeinschaft zu haben, das zugleich als Konfessions- und Initiationsgebet galt. Harnack kommt nun zu dem Schluß: Wir besitzen das ursprüngliche Vaterunser, wie es aus dem Munde Christi geflossen ist, und wir haben zwei Gebete, die sich eng an jenes anschließen, das Gemeindegebet und ein Konfessions- oder Initiationsgebet, die beide vom Geiste Christi durchwaltet sind und die christliche Freiheit der ältesten Gemeinde zeigen.

„Das Gebet“, sagt er, „ist in den drei Fassungen, in denen wir es besitzen . . ., spezifisch christlich — erstlich durch seine Anrede . . ., zweitens durch seine schlichte Größe, drittens durch das, was es nicht enthält.“³⁸

Diese Auffassung Harnacks hat nun freilich stärksten Widerspruch gefunden, zunächst durch G. Klein³⁹ in seinem Aufsatz: Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. Klein begründet diesen Widerspruch damit, daß die Anforderungen, die an ein jüdisches

³⁸ Vgl. Harnack, *Der ursprüngliche Text des Vater-Unsers*, in: *Erforschtes und Erlebtes* (Gießen: 1923) 24 ff. Was die Bitte um den Heiligen Geist betrifft, stimmt Heinrici (a. a. O.) Harnack bei; ebenso Spitta.

³⁹ A. a. O. 34 ff.

Gebet gestellt werden, nur durch das Vaterunser bei Mt erfüllt sind, und daß wir darum bei ihm die Urgestalt des Vaterunsers besitzen. Welche Anforderungen sind das? Zunächst rein formale Anforderungen: Es muß ein Siebengebet sein, d. h. es mußte sieben Bitten umfassen (vgl. Ps 119, 164). Sodann mußte es aus drei Teilen bestehen; es mußte mit einem Hymnus, einer Verherrlichung Gottes, beginnen, sich in einem individuellen Gebet fortsetzen und in einer Danksagung schließen. „Diese Ordnung“, sagt Klein, „findet sich auch im Vaterunser. Die ersten drei Bitten enthalten eine Verherrlichung Gottes, denn Gottes Name wird verherrlicht, wenn sein Reich kommt und sein Wille geschieht. Die mittleren drei Bitten enthalten die eigentliche Tefillah, das individuelle Gebet. Und die siebte Bitte enthält die Doxologie.“

Dazu kommt, daß auch der Inhalt des Vaterunsers durch jüdische Bestimmungen gefordert wird, so die drei ersten Bitten durch Soferim 14, 22, durch das Kadischgebet, das am Schlusse der haggadischen Vorträge rezitiert wurde, durch Berakoth 29b; es heißt dort stets, daß der Name Gottes geheiligt werde und sein Reich kommen möge . . . nach seinem Willen und dem Willen seines ganzen Volkes Israel. Ja es bestand sogar die Bestimmung, daß das Gebet nicht mit der Bitte um die individuellen Bedürfnisse des Menschen beginnen dürfe, daß ihr die Bitte um die Verherrlichung Gottes vorangehen müsse (Berakoth 31a). Das Vaterunser in der matthäischen Fassung entspricht also genau den Anforderungen, die von jüdischer Seite an das Gebet gestellt wurden.

Es entspricht aber auch, wie Klein feststellt, der Gedankenwelt Jesu. Es handelt ja von den Gaben, die nach Jesu Worten denen zuteil werden sollen, die nach dem Reiche Gottes trachten. Seine Gedanken zusammenfassend, spricht ja Jesus: Euer himmlischer Vater weiß ja, daß ihr dies alles bedürft. Trachtet aber zuerst nach dem Reiche Gottes und seinem Recht, so wird euch all dies zugelegt werden. Sorget nicht für den morgigen Tag; der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. „Diese Worte in unmittelbarer Nähe des Vaterunsers bilden gleichsam eine Erklärung und nähere Begründung der ersten drei resp. vier Bitten. V. 32 ‚Euer himmlischer Vater‘ entspricht dem ‚Unser Vater, der du bist in den Himmeln‘; V. 33 ‚Trachtet . . . aber zuerst nach seinem Reich‘ entspricht dem: ‚es komme dein Reich‘; ‚und Recht‘ entspricht dem: ‚es geschehe dein Wille‘; denn der Wille Gottes ist identisch mit Recht. . . ‚Sorget nicht für den morgigen Tag‘ entspricht dem: ‚unser nötiges Brot gib uns heute‘.“

Dieselbe Feststellung macht Klein bezüglich der letzten Bitten des Vaterunsers. Die fünfte entspricht der jüdischen Lehre, daß Sünden gegen den Nebenmenschen am Versöhnungstage nur dann vergeben werden, wenn der Nebenmensch um Versöhnung gebeten wurde (Joma VIII, 9), und gibt den Gedanken wieder, den Jesus selbst 6, 14f. ausspricht. „Daß die sechste Bitte zum Vaterunser gehört, ist nie in Zweifel gezogen worden.“ Die letzte Bitte⁴⁰ wiederholt den Gedanken, der in einem alten jüdischen Gebet also lautet: „... führe uns nicht in Versuchung und Verunehrung und gib dem bösen Triebe keine Gewalt über uns.“

Klein kommt damit zu dem Schluß, daß das Vaterunser in allen Stücken sowohl den Anforderungen entspricht, die an ein jüdisches Gebet gestellt wurden, wie auch der Gedankenwelt, der Jesus im Evangelium Ausdruck verleiht. Bei Mt haben wir darum die Urgestalt des Vaterunsers.

Ausführlicher und gründlicher noch setzt sich mit unserer Frage Josef Hensler⁴¹ auseinander. Mit B. Weiß⁴² wendet er gegen die Ursprünglichkeit des Lukastextes ein, daß sich die bei Mt anzunehmende Erweiterung mit der gerade von Mt kurz vorher mitgeteilten Warnung vor der πολυλογία und dem βαττολογεῖν schlecht vertrage. Auch ist es ihm zweifelhaft, ob die Bitten, die Mt über Lk hinaus mehr hat, so in Stil und Geist den andern sich angepaßt hätten, wie es tatsächlich der Fall ist, wenn sie später eingefügt worden wären — ein Einwand, der auch von E. von der Goltz⁴³ gegen die Ursprünglichkeit des Lukastextes erhoben wird. Namentlich die drei ersten Bitten gehören so eng zusammen, daß sie eigentlich eine einzige Bitte darstellen. „Die Auslassung ist leichter zu erklären, denn in jener Zeit, wo das Herrngebet noch nicht im Munde aller lebte, war seine Form noch nicht so fest gegossen, daß eine Kürzung großes Aufsehen erregt hätte.“

Zudem lassen sich die Abweichungen bei Lk leicht aus der Schreibart des Lk erklären. Lk glaubte nur das Allerwesentlichste berichten zu sollen und führte darum das Vaterunser auf eine Formel zurück, die möglichst knapp und kurz alles von Jesus Gelehrte

⁴⁰ Als letzte Bitte bezeichnet Klein die Doxologie, die er nach seinen Voraussetzungen (Siebenzahl) für ursprünglich hält (ebd.). Ähnlich Bischoff a. a. O. 81.

⁴¹ Das Vaterunser. Text- und literarkritische Untersuchungen (Münster i. W. 1914) 51 ff.

⁴² Die Quellen des Lukasevangeliums (Stuttgart u. Berlin 1907) 72.

⁴³ Das Gebet in der ältesten Christenheit (Leipzig 1901) 42.

umfaßte und leicht zu behalten war. Die feierliche Anrede bei Mt beschränkt er auf die kurze: Πάτερ — eine Gewohnheit, die er durch sein ganzes Evangelium hindurch beibehält (vgl. Lk 6, 36 gegenüber Mt 5, 48; Lk 12, 30 gegenüber Mt 6, 32; ferner Lk 10, 21; 22, 42; 23, 34 46). Die dritte Bitte streicht er, weil sie ihm als Wiederholung der zwei ersten erschien und weil sie nur für die Juden mit ihren nationalpolitischen Ideen vom Reiche Gottes eine Erklärung gab⁴⁴, in welchem Sinne sie um das Reich Gottes bitten sollten. Absichtlich verwandelte sodann Lk den Imperativ des Aorist in den präsentischen bei der Brotbitte (ὄς in δίδου) und bewußt setzte er τὸ καθ' ἡμέραν statt σήμερον in dem Gedanken, daß das Brot uns an jedem Tage gleich notwendig ist, daß wir seiner fortwährend bedürfen. Ἀμαρτία ist eine Erläuterung des bei den Juden wirksameren bildlichen ὀφειλήματα, aber das Bild wird mit ὀφείλοντι von Lk doch aufgenommen, nachdem es durch ἀμαρτία vorbereitet ist. Zugleich deutet das markantere παντὶ ὀφείλοντι statt τοῖς ὀφειλέταις im Zusammenhang mit dem Präsens ἀφίομεν gegenüber ἀφήκαμεν bei Mt sowie das Präsens in der vierten Bitte darauf hin, daß wir durch die dauernde Übung und Gewohnheit des Vergebens uns der Vergebung vonseiten Gottes wert machen. Die siebte Bitte ist für Lk nur die Verdeutlichung der sechsten, die Abwendung der Versuchung verbürgt eben schon die Erlösung vom Übel. Deshalb wird sie von ihm unterdrückt. Es lassen sich somit nach Hensler überall schriftstellerische Motive für die lukianische Form als sekundäre geltend machen⁴⁵, und es steht darum für ihn fest, daß Mt uns die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers überliefert.

Noch entscheidender freilich für die Ursprünglichkeit des Vaterunsers bei Mt ist für Hensler die Tatsache, die sich aus einem Vergleich des Vaterunsers mit den neutestamentlichen Paralleltexten ergibt. Gewiß, es lassen sich keine unmittelbaren literarischen Zusammenhänge aufweisen. „Das Gebet des Herrn wird in der Heiligen Schrift des NT außer Mt 6, 9—13 und Lk 11, 2—4 nirgends

⁴⁴ Vgl. auch Weiß a. a. O.

⁴⁵ Hensler a. a. O. 51 ff. Vgl. auch Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche³ (Tübingen u. Leipzig 1902) 556. Er schreibt: „Wie dasselbe (das Vaterunser) in den Texten der beiden Evangelien, vorzüglich des ersten, erhalten ist, trägt es ganz das Gepräge der Worte des Herrn. Die Abweichungen im Lukastext, die Bitte und das Kommen des Geistes statt des Reiches, die Berufung auf das Vergeben statt des Vergebenhabens bei den Gläubigen, dürfen als wirkliche Veränderungen zweiter Hand angesehen werden, beweisen damit aber nur für das Alter der Grundlage selbst; das übrige sind nur Abkürzungen.“

ausdrücklich zitiert oder verwertet.“ Aber dieser Vergleich ergibt doch die Tatsache, daß für jede einzelne Bitte die innere Übereinstimmung mit dem Gesamtinhalt der Predigt Jesu auch äußerlich bezeugt ist, meist durch ähnlich lautende Aussprüche und Gebetsworte des Herrn selbst. „Daß besonders der Inhalt der drei ersten Bitten so fest mit der Predigt Jesu verankert ist, ja eine zentrale Stellung in seinem (des Mt) Evangelium einnimmt, ist der stärkste innere Grund für die Zugehörigkeit dieser drei Bitten zum ursprünglichen Herrngebet.“ Hensler will das besonders gegenüber Harnack betont haben. Es ist eben doch so: „Was aus der Lehrverkündigung Jesu wie eine Zentralsonne hervorleuchtet, muß sich auch im Gebete, dieser aus dem tiefsten Innern quellenden Betätigung der Religion, widerspiegeln. Es ist psychologisch undenkbar, daß eine Persönlichkeit, deren ganzes Seelenleben auf Gott gerichtet ist, deren Wort und Werk in Gottes Reich und Willen aufgeht, eine feierliche programmatische Gebetsoffenbarung mit der Bitte um das tägliche Brot einleitet. Und ebenso unbegreiflich wäre es, wenn es einem Späteren gelungen wäre, diesen Gebetstorso so mustergültig und formvollendet zu ergänzen, daß er Jesu Geist und Leben atmete.“ Der Vergleich des Vaterunsers mit den neutestamentlichen Parallelen setzt darum wiederum Harnack ins Unrecht.

Dasselbe gilt für die Geistbitte, die Harnack, wie wir sahen, zwar nicht zum ursprünglichen Herrngebet, wohl aber zum ursprünglichen Lukastext zählt. Auch diese Annahme erledigt sich sowohl durch ihre schwache textliche Bezeugung — handschriftlich taucht sie nur in zwei Minuskeln aus dem 11. und 12. Jahrhundert auf — wie auch durch die Persönlichkeit Marcions selbst, des ältesten Zeugen für die Geistbitte. Marcion war von dem Bestreben geleitet, im NT alles zu entfernen, was irgendwie jüdischen Klang verriet. Dazu mochte ihm die erste Bitte des Vaterunsers gehören, die zu sehr an den zu heiligenden Namen des Jahwe der Juden erinnerte. Daraus folgt freilich nicht, daß Marcion die Geistbitte selbst geschaffen hat. Woher stammt sie? Hensler eignet sich die Annahme Harnacks an, daß sie Initiations-, also Taufgebet war und aus dem Kreis der Johannesjünger hervorgegangen ist. Sie mochte dann von einem Abschreiber des Lk zu 11, 1 an den Rand notiert worden sein. Solche Randbemerkungen wurden häufig gemacht. So hätte also Marcion sie in einer Handschrift gefunden und mit der ihm eigenen Kühnheit in den Lukastext eingefügt. Er hätte das um so lieber getan, weil sie seiner antijudaistischen Tendenz sehr entsprach.

Die Bezeugung der Geistbitte ist also sehr schwach. Weder das handschriftliche Material noch auch die Väterzeugnisse (Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Tertullian?) sind stark genug, um ihre Ursprünglichkeit bei Lk zu begründen. Nach Form und Inhalt paßt sie nicht ins Vaterunser. Auf der andern Seite ist ihr Erscheinen begreiflich aus innern und äußern Gründen. Es ist darum anzunehmen, daß sie später, freilich schon im 2. Jahrhundert, in den Text des Lk kam⁴⁶.

Die Problemlage, in der das Vaterunser steht, haben wir damit erkannt⁴⁷. Unsere Stellungnahme in ihr wird sich jetzt in der Erklärung ergeben. Wir beginnen mit V. 9a: „Ihr aber sollt also beten: Vater unser, der du bist im Himmel“ — οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς. — οὕτως, so sollt ihr beten, also nicht wie die Juden, die gleich den Heiden das Gebet zu einer βαττολογία und πολυλογία herabwürdigten. Das Gebet, das nun folgt, soll somit als Mustergebet gelten; es soll zeigen, wie und um was gebetet werden muß, damit das Gebet nicht zur βαττολογία und zur πολυλογία der Heiden und darum sinnlos wird. Mit dem οὕτως ist daher nicht gesagt, daß das Vaterunser das einzige Gebet ist, das der Jünger Jesu auf seine Lippen nimmt; aber es ist damit gesagt, daß es die Norm ist, die Gestalt und Inhalt des Gebetes bestimmen muß⁴⁸. Kein Wunder, daß es darum schon bald in der urchristlichen Gemeinde als ihr Mustergebet verrichtet wurde (vgl. Did. 8, 2). „ὑμεῖς, ihr aber sollt also beten.“ Das ὑμεῖς ist betont zu lesen. Jesus bezeichnet damit das Vaterunser als Jüngergebet, als das Gebet derer, die seine Jünger geworden sind und die im Glauben und in der Liebe ihm gehören. Es wird darum zum Gebetsausdruck dessen, der in der Lebensgemeinschaft mit Jesus die Anliegen Jesu selbst in

⁴⁶ Vgl. Hensler a. a. O. 30 ff. Ebenso Von der Goltz, Weizsäcker, Schürer, Klein (oben).

⁴⁷ Eine ganz neue und eigenartige Stellung zum Vaterunsertext nehmen Sievers und Jeremias auf Grund ihrer Klangforschung ein. Danach soll der Wortlaut des Vaterunser bei Lk zu den original-griechischen Aussprüchen Jesu gehören (vgl. Jeremias, In der Werkstätte des neutestamentlichen Schrifttums. Eine rhythmisch-statistische Untersuchung, zugleich ein Befund über die Ergebnisse der Ed. Sieversschen Klangforschung, Leipzig 1936, 51). Dazu bemerkt Leipoldt: „Nun ist aber, wenn man hier Matthäus und Lukas vergleicht, sicher festzustellen: Lukas bringt an einem Vaterunsertext, der ihm überliefert ist, ähnliche Verbesserungen an wie an andern Quellen, die er übernimmt. Der Vaterunsertext des Lukas kann also in seinem griechischen Wortlaute nicht von Jesus herrühren.“ Vgl. Theol. Literaturblatt 59 (1938) Nr. 21, S. 321.

⁴⁸ Schanz a. a. O. 211; Klostermann a. a. O. 198 f.

sein Herz und auf seine Lippen nimmt und sie vor Gott den Vater trägt. Das Vaterunser ist also das Mustergebet des wirklichen Christen⁴⁹. „Vater unser, der du bist im Himmel.“ Die Anrede Gottes „des Vaters“ war bei den Juden nicht selten, besonders seit dem 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. Wir begegnen ihr sowohl in der Form des „Unser Vater“ wie auch des „Mein Vater“, „Dein Vater“. Im Achtzehngebet (Schemone Esre), das um 110 n. Chr. formuliert wurde, heißt es: „Verleihe uns, unser Vater, Erkenntnis von dir aus und Einsicht und Verstand aus deiner Tora. . . . Verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt gegen dich; nimm weg und beseitige unsere Verfehlungen aus deinen Augen; denn groß ist dein Erbarmen.“⁵⁰ R. Akiba (um 135) betet: „Unser Vater, unser König, wir haben keinen König außer dir; unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich über uns!“⁵¹ R. Çadoq (um 70) spricht: „Mein Vater, der du bist im Himmel, du hast deine Stadt zerstört und deinen Tempel verbrannt und bleibst sorglos und ruhig.“⁵² Meistens ist mit der Anrede „Unser Vater“, „Mein Vater“ der Zusatz verbunden: „der du bist im Himmel“. Es geschieht das deswegen, um eine Verwechslung des himmlischen Vaters mit einem irdischen Vater aufseiten des Hörers auszuschließen. Vgl. das eben angeführte Gebet des R. Çadoq, ferner die Antwort des R. Eliezer (um 100) auf die Frage, auf wen sich das Volk nach der Zerstörung des Heiligtums stützen soll: „Auf den Vater, den im Himmel“ — ein Beweis für die Ursprünglichkeit des Mt-Textes⁵³. Freilich kommt die Anrede auch ohne das Pronomen und ohne diesen Zusatz vor, also in der einfachen Form: אֲבִי, אֲבִי. Aber auch hier hat sie immer den Sinn der Anrede „Mein Vater“, „Unser Vater“ (vgl. Mk 14, 36)⁵⁴.

Es fragt sich nun, was die Anrede im Munde des Israeliten besagt. Sie diene der Beschreibung des Verhältnisses der israelitischen Kultgemeinde wie auch des israelitischen Individuums zu Gott (Sir 23, 1 4; Jubil 1, 24 f.; 3 Makk 5, 7; Schemone Esre). Jubil 1, 24 f. heißt es: „Ihre (der Israeliten) Seele wird mir folgen

⁴⁹ Schanz a. a. O. 211; Achelis, Die Bergpredigt (Bielefeld u. Leipzig 1875) 227.

⁵⁰ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 394. Das ganze Achtzehngebet bei Fiebig a. a. O. 108 ff.

⁵¹ Strack-Billerbeck a. a. O. 394; Huber a. a. O. 117.

⁵² Strack-Billerbeck a. a. O.

⁵³ Fiebig a. a. O. 112; Bischof a. a. O. 74 f.; Huber a. a. O. 117.

⁵⁴ Dalman a. a. O. 157.

und meinem ganzen Gebote, und sie werden nach meinem Gebote tun, und ich werde ihnen Vater sein, und sie werden mir Kinder sein. Und sie sollen Kinder des Lebendigen Gottes heißen, und alle Engel und alle Geister werden wissen und werden sie kennen, daß sie meine Kinder sind und ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit und daß ich sie liebe.“ Ebenfalls Jubil 1, 28: „Gott wird dem Auge eines jeden erscheinen, und ein jeder wird erkennen, daß ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs und der König auf dem Berge Sion in alle Ewigkeit.“ 3 Makk 5, 7 wird berichtet: „(Die Juden) riefen insgesamt mit ununterbrochenem Geschrei unter Tränen den allmächtigen Herrn und Gewalthaber über alle Macht, ihren barmherzigen Gott und Vater an.“ (Vgl. auch 7, 6; Tob 13, 4; Weish 11, 10.) Die Vater-Anrede ist also das Vorrecht des Volkes Israel, aber auch das Vorrecht des einzelnen Israeliten. Jubil 19, 29 spricht Abraham den Segen über Jakob und sagt: „Gott der Herr sei dir Vater, und auch du sei ihm ein erstgeborener Sohn.“ Weish 2, 16 heißt es: (Die Gottlosen sagen von den Frommen:) „Als unecht gelten wir, und er hält sich fern vom Verkehr mit uns wie von Verunreinigungen und nennt prahlerisch Gott seinen Vater.“⁵⁵ Israel und der einzelne Israelit nehmen also das Recht für sich in Anspruch, Gott ihren Vater zu nennen, und zwar auf Grund des eigenartigen Verhältnisses, das er mit ihnen eingegangen ist. Und dieses Recht steht ihnen auch dann zu, wenn sie entartet und voller Fehler sind (Sifre Dt. 308)⁵⁶.

Es scheint somit, als ob Jesus mit seiner Anrufung: „Vater unser, der du bist im Himmel“, nur eine den Juden geläufige Anrede Gottes übernommen habe. Das ist jedoch nicht der Fall. Jesus gebraucht selbst diese Anrede, freilich stets so, daß in ihr sein eigen- und einzigartiges Verhältnis zum Vater zum Ausdruck kommt (Mt 11, 26f.; 20, 23; 25, 34; 26, 29 53)⁵⁷. Von hier aus gewinnt das von ihm den Seinen in den Mund gelegte „Vater unser“ seinen eigentlichen Sinn. Jesus ist der wahre und wirkliche Sohn des Vaters; er ist mit dem Vater in der Einheit des Wesens und Lebens unzertrennlich verbunden. Nur ihm steht es darum im eigentlichen

⁵⁵ Strack-Billerbeck a. a. O. 392 f.

⁵⁶ Huber a. a. O. 117. Bornhäuser (a. a. O. 130) meint allerdings, nach Weish 2, 16 hätten die gottlosen Juden das Anrecht verloren, Gott ihren Vater zu nennen.

⁵⁷ Hier sind nur die Mt-Texte aufgeführt. Vgl. auch Dalman a. a. O. 158. Bischoff (a. a. O. 75) meint, Jesus habe als erster die Anrede gebraucht.

Sinne zu, Gott seinen Vater zu nennen. Und sein ist darum auch das Recht und die Macht, die Menschen in ein solches Verhältnis zu Gott zu bringen, daß sie ihn ihren Vater nennen dürfen. Wann nennen dürfen? Dann, wenn sie durch den Glauben an Jesus, durch das Leben in ihm und mit ihm in die Gemeinschaft mit dem Sohne des Vaters und darum auch in das Kindschaftsverhältnis des Sohnes zum Vater aufgenommen sind, und das alles aus lauter Gnade. Indem Jesus von den Seinen fordert: „Ihr aber sollt also beten: Vater unser, der du bist im Himmel“, kennzeichnet er das Vaterunser als das Gebet derer, die in ihm und durch ihn, den Sohn des Vaters, Kinder des Vaters aus Gnade und lebendiger Lebensgemeinschaft mit ihm geworden sind⁵⁸.

Für diese Menschen hat somit Gott einen neuen, nur ihnen geltenden Namen erhalten, den Namen: Vater. Sie sind in eine Beziehung zu Gott eingetreten, die all den Trost, all die Geborgenheit, all das Glück und die Seligkeit ausspricht, welche in dem tiefsten und vollsten Sinn des Wortes beschlossen sind, das da heißt: Vater. Ihnen ist ein Vertrauen, eine Liebe geschenkt, die alle menschlichen Begriffe übersteigt und die sich in dem einen Wort zusammenfaßt: Vater, der du bist im Himmel. Vater ist also der Name Gottes für diejenigen, die durch den Sohn des Vaters zu Kindern des Vaters geweiht wurden⁵⁹.

Noch ein Wort bleibt in der Anrede des Vaterunsers zu erklären, das Wörtchen „unser“. Schon im jüdischen Gebet hatte die Pluralform den Vorzug vor der Singularform. Später wurde die Pluralform sogar zur Vorschrift gemacht, so durch Abbaje (339), indem er sagt: „Man verbinde sich (beim Beten) stets mit der Gesamtheit“ (b. Ber. 29)⁶⁰. Für Jesus ist diese Forderung eine Selbstverständlichkeit. Gewiß, er schließt sich nie mit den Menschen in seiner Vater-Anrede zusammen, er stellt sich nie mit ihnen auf die gleiche Stufe, wenn er zu seinem Vater spricht (vgl. oben). Er teilt eben sein Sohnesverhältnis mit keinem Menschen. Aber in den Menschen, die ihm gehören, sieht er nie den isoliert Einzelnen; er sieht in ihm vielmehr stets das Glied einer Gemeinschaft, der Gemeinschaft seines Reiches, in der er die Herrschaft des Vaters aufgerichtet hat und aufrichten will. Diese Menschen bilden also eine Familie, sie sind Brüder und Schwestern im Sohne des Vaters und darum des Vaters Kinder. Sie sind dazu bestimmt, sich als die Familie des

⁵⁸ Vgl. Schanz a. a. O. 213; Bornhäuser a. a. O. 131; Huber a. a. O. 118.

⁵⁹ Bornhäuser a. a. O. 131. ⁶⁰ Huber a. a. O. 118.

Vaters zu verwirklichen in der Bruderschaft Christi. „Zu Brüdern sind sie gemacht durch den Ruf Jesu, der sie verbindet.“⁶¹ Als die heilige Familie des Vaters, die sie in der Bruderschaft Jesu geworden, schließen sie sich also zusammen und sprechen im Gebet: „Vater unser, der du bist im Himmel.“

„Geheiligt werde dein Name.“ Mit dieser Bitte eröffnet das Vaterunser die Reihe der sieben Bitten, die es enthält. Es wurde schon von Klein darauf hingewiesen, daß das Vaterunser mit der Siebenzahl der Bitten sich der Forderung fügt, die von jüdischer Seite an das offizielle Gebet gestellt wurde. Freilich nicht allgemein, sondern vor allem von Hillel oder dem Beth-Hillel (Schule Hillels), und auch hier nur für den Fall, wo Sabbat und Festtag zusammenfallen. Im Traktat Rosch ha-schana (Neujahr) heißt es: „Wenn ein Festtag auf einen Sabbat fällt, so sagt die Schule Schammais: er betet acht, er sagt den Segensspruch des Sabbats für sich und den des Festtags für sich, und er beginnt mit dem Sabbat. Die Schule Hillels aber sagt: er betet sieben, er beginnt mit dem des Sabbats und schließt mit dem des Sabbats und sagt die Heiligung des Tages in der Mitte.“ In unserem Falle handelt es sich also um die Streitfrage, wie das Gebet zu gestalten sei, wenn Sabbat und Festtag zusammentreffen. In diesem Fall entscheidet sich Beth-Schammai für acht Benediktionen, also 3 + 1 (Sabbat) + 1 (Feiertag) + 3, Beth-Hillel dagegen für sieben, also 3 + 1 (Heiligung des Tages) + 3, wobei sowohl im ersten als auch im letzten Teil der Sabbat erwähnt werden sollte⁶². Wichtig ist, daß mit dem Gebet, von dem hier die Rede ist, das Achtzehngebet (Schemone Esre) gemeint ist, das in seiner ältesten Fassung, in der es zur Zeit Jesu gebetet wurde, aus zwei Strophen von sieben Zeilen bestand und das das Tagesgebet der Juden war⁶³. Es ist darum verständlich, daß Jesus in bewußtem Anschluß an die Beth-Hillelsche Praxis ein Siebenergebet für seine Jünger und die ihm Nachfolgenden schuf, das eben die ihn bewegenden Anliegen für sie zum Ausdruck brachte⁶⁴.

Er beginnt also mit der ersten Bitte: „Geheiligt werde dein Name.“ Die Bitte ist, wie wir schon sahen, auch den Gebeten Israels geläufig, sicher auf Grund der im AT oft wiederholten Mahnung, den Namen Gottes zu heiligen, heiligzuhalten (Lv 20, 3; 22, 1 2;

⁶¹ Bonhoeffer a. a. O. 105.

⁶² Fiebig, Rosch-ha-schana (Gießen 1914) 40 f.

⁶³ O. Holtzmann, Berakot (Gießen 1912) 10 ff. Die ältesten Formen des Achtzehngebetes sind von Dalman (a. a. O. 298 ff.) herausgegeben.

⁶⁴ Huber a. a. O. 119.

Am 2, 7; Jer 34, 16; Ez 36, 16 ff.; Is 29, 19 ff.)⁶⁵. Welchen Sinn hat diese Bitte? Sie kann einen doppelten Sinn haben, je nachdem Gott selbst oder der Mensch als Subjekt der Bitte gemeint ist. In diesem zweifachen Sinne kommt die Bitte in der jüdischen Literatur vor; im ersten Sinne z. B. Ez 36, 23: „Ich (Gott) will meinen großen Namen heiligen“; ferner Ez 39, 7 und im Kaddisch des Gottesdienstes, das mit den Worten anhebt: „Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die nach seinem Willen geschaffen ist“; im zweiten Sinne im Kaddisch der Rabbinen, in dem es heißt: „Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name, der die Welt erneuern und die Toten beleben und die Lebenden erlösen und die Stadt Jerusalem erbauen wird. . . .“ Hier wird keine Bitte an Gott ausgesprochen, es wird vielmehr Israel zur Verherrlichung und Heiligung des göttlichen Namens aufgefordert. Ferner vergleiche man die Rede Tanna debe Elij. 21, Ende. Zur Heiligung seines Namens — so wird hier gesagt — hat sich Gott aus allen Völkern Israel ausgesondert und geheiligt, und zwar dadurch, daß er ihm seine Gebote gab und es ihm zur Pflicht machte, durch die Beobachtung seiner Gebote den göttlichen Namen zu heiligen vor allen Völkern⁶⁶.

Es fragt sich, in welchem Sinne nun die erste Vaterunserbitte von Jesus gemeint ist. Sicher zunächst im Sinne einer wirklichen Bitte, also nicht im Sinne eines Gelöbnisses oder eines Gebetswunsches, sondern im Sinne einer wirklichen Bitte, die an Gott gerichtet ist und deren Erfüllung von Gott erwartet wird. Aber warum wählt er denn nicht die aktive Form: Heilige deinen Namen, so wie er selbst Jo 12, 28 gebetet hat? (Allerdings auch anders Mt 26, 42.) Wohl aus dem Grunde, damit der Schein vermieden werde, als könne der Beter Gott gewissermaßen an die Pflichten erinnern, die er gegen sich selbst hat, an die Heiligung seines Namens (an das Kommen seines Reiches und an die Erfüllung seines Willens). Das Vaterunser ist ja das Gebet der Jünger Jesu und aller derer, die zu ihm gehören, und diese Beter will Jesus in einer Ehrerbietung vor Gott den Vater stellen, in der sie nicht gleichsam fordernd zu ihm sprechen, sondern demütig bittend zu ihm sagen: Geheiligt werde dein Name⁶⁷.

In welchem Sinne? In dem Sinne, daß Gott als das Subjekt angesprochen wird, der die Heiligung seines Namens bewirkt, oder in

⁶⁵ Fiebig, Bergpredigt 113 ff.

⁶⁶ Strack-Billerbeck a. a. O. 408 f.

⁶⁷ Ebd.

dem Sinne, daß diese Aufgabe dem Menschen zufällt? Jesus denkt wohl sicher daran, daß die Heiligung des göttlichen Namens das Anliegen Gottes selbst ist. Freilich nicht so, als ob sie ihm in der Weise zufalle, daß der Anteil des Menschen an ihr ausgeschlossen sei oder daß sie sich rein passiv am Menschen, also rein durch Gottes Wirken, vollziehe, sondern auch in dem Sinne, daß Gott durch seine Gnade den Menschen dazu bringe, daß durch sein Leben und Wirken der Name Gottes geheiligt werde⁶⁸.

Jesus spricht damit den Gedanken aus, daß die Initiative zum Werk der Heiligung seines Namens Gott dem Vater selbst zukommt; daß sie das Werk der Heiligkeit Gottes selber ist und daß sie sich im Menschen dadurch auswirken muß, daß sein Leben sich als Heiligung des Vaters offenbart. In der ersten Vaterunserbitte geht es also dem Heiland um das große Anliegen, daß Gott und Mensch sich in einer Gemeinschaft verbinden, in der der heilige Gott sich in der Heiligkeit des Menschen widerspiegelt.

Wann ist das der Fall? Wenn Jesus beten lehrt: „Geheiligt werde dein Name“, dann denkt er offenbar an den Namen Gottes, den er in der Anrede ausgesprochen hat, an den Namen: Vater. Die von ihm formulierte Gebetsbitte hat also den Sinn: Geheiligt werde der Name des Vaters, Gottes väterlicher Name, und dies wiederum in der zweifachen Bedeutung, daß zunächst Gott selbst als der Heiliger seines Vaternamens wirke, und dann, daß sich der Mensch als dessen Heiliger bewähre.

Und wie soll beides geschehen? Vonseiten Gottes, indem der Vater in seinem göttlichen Sohne sich Kinder erwerbe, indem er die Menschen durch Christus in die Gemeinschaft mit sich aufnehme, in der sie seine Familie bilden, und vonseiten des Menschen, indem er im Glauben an Christus, im Leben in Christus und mit Christus die Gestalt des Sohnes des Vaters offenbare und dadurch den Vater verherrliche. Die Heiligung des väterlichen Namens Gottes besteht also in der Gnade der Gotteskindschaft, die Gott dem Menschen in Christus verleiht, und besteht im Leben der Gotteskindschaft, das der Mensch in Christus führt. Das ist der Sinn der Bitte, die wir im Vaterunser aussprechen: „Geheiligt werde dein Name.“

Auf welche Zeit ist die Bitte ausgerichtet? Huber⁶⁹ meint, sie habe nur eschatologischen Sinn. Auch Klein⁷⁰ glaubt, Jesus habe

⁶⁸ Ebd.; Huber a. a. O. 121.

⁶⁹ Huber a. a. O. 121 f.

⁷⁰ Klein a. a. O. 37.

bei der Bitte an die Auferstehung der Toten gedacht und habe sagen wollen, daß Gottes Name durch die Auferstehung der Toten geheiligt werde und daß mit ihr das Reich komme (zu vergleichen sei Mt 11, 4 5; 1 Kor 15, 12 ff.; Jo 5, 24 ff.). Aber Jesus hat doch den Sinn seiner Sendung gerade in der Offenbarung des Vaternamens Gottes gesehen und darin, die Menschen als Kinder dem Vater zuzuführen. Jo 17, 6 spricht er: „Ich habe (Vater) deinen Namen (den Vaternamen) den Menschen kundgetan, die du mir aus der Welt gegeben hast. Sie waren dein, und du hast sie mir gegeben, und sie haben dein Wort bewahrt.“ Gott hat also bereits durch seinen Sohn die Heiligung seines Vaternamens gewirkt, und vollzogen haben sie die Menschen, die das Wort des Vaters bewahrt haben. Die erste Vaterunserbitte hat also ganz offenbar eine Gegenwartsbedeutung; sie will eine Erfüllung, die sich jetzt und zu allen Zeiten verwirklichen soll. Freilich hat sie auch einen eschatologischen Sinn; sie ist auch und vor allem auf die Vollendung ausgerichtet, auf die Zeit, in der sich die Heiligkeit des väterlichen Namens Gottes in der Herrlichkeit seiner Auserwählten offenbart.

Die Bitte umfaßt somit diesen ganzen Äon, alle seine Etappen bis zum Ende der Welt, und sie ist von dem einen Anliegen bewegt und getragen, daß Gottes Vaterschaft immer mehr und immer tiefer und inniger die Menschen in Christus umfange und daß die Gottessohnschaft immer mehr und immer herrlicher die Menschen in Christus durchstrahle — jetzt und erst recht in der Stunde, in der der ewige Äon der Herrlichkeit anbricht. Das also ist es, um was wir bitten, wenn wir sprechen: „Vater unser, der du bist im Himmel! Geheiligt werde dein Name.“

„Es komme dein Reich.“ Der Bitte um die Heiligung des Vaternamens Gottes läßt Jesus sofort die Reichsbitte folgen, auch hier die Gewohnheit der Juden nachahmend, die die Bitte um Heiligung des göttlichen Namens gern mit der Reichsbitte verbinden. So heißt es im Kaddisch des Gottesdienstes im Anschluß an die erste Bitte: „Und lasse sein Reich herrschen und seine Erlösung sprossen.“⁷¹ Öfter freilich begegnen wir der Reichsbitte unabhängig von der Bitte um die Heiligung des göttlichen Namens oder wenigstens nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit ihr. Und zwar stand die Bitte unter folgenden Gesichtspunkten: Sie sprach die Tatsache aus, daß Gott als Schöpfer der König der Welt sei, so Henoch 9, 4 f.: „Du bist der Herr der Herren, der Gott der Götter und der König

⁷¹ Strack-Billerbeck a. a. O. 178 408 f.

der Könige; der Thron deiner Herrlichkeit besteht durch alle Geschlechter der Welt; dein Name ist heilig und in aller Welt gepriesen. Denn du hast alles gemacht, und die Herrschaft über alles ist bei dir.“ Ferner wurde im Gebet zum Ausdruck gebracht, daß die Menschen in den Tagen der Sündflut die Königsherrschaft Gottes von sich geworfen haben; so heißt es im slawischen Henoch 34, 1: „Sie (das Flutgeschlecht) haben abgeworfen meine Gebote und mein Joch und haben erweckt unnützen Samen, Gott nicht fürchtend und mich nicht anbetend; sondern haben angefangen, eitle Götter anzubeten, und haben verlassen meine Einzigkeit.“ Sodann spricht sich der Gedanke aus, daß seit der Sündflut Gott nur König über den Himmel war; so wird SDt 32, 10 § 313 (104b) Gn 24, 7, wo Jahwe der Gott des Himmels genannt wird, in dem Sinne verstanden, daß er damals nur der Gott des Himmels war. Eine Wende trat ein mit Abraham. An derselben Stelle wird nach Gn 24, 3: „Ich beschwöre dich bei Jahwe, dem Gott des Himmels und der Erde“, festgestellt, daß Gott mit Abraham auch zum Gott der Erde erhoben wurde. Fest gegründet freilich wurde die Gottes-herrschaft auf Erden erst dadurch, daß Israel am Roten Meere und am Berge Sinai durch das Bekenntnis zum wahren Gott und durch die Annahme der Tora sich unter das Joch der Herrschaft Gottes begab. R. Berekhija (um 340) hat im Namen des R. Abbahu (um 300) gesagt: „Obwohl du von Ewigkeit her warst, so stand doch dein Thron nicht fest; und du bist in deiner Welt nicht eher bekannt geworden, als bis deine Kinder ein Lied sangen.“ Gemeint ist das Lied am Meere Ex 15, 1 ff. Mit ihm hat also Gott seine Königsherrschaft in Israel angetreten. Äußerlich sichtbar wurde sie freilich erst in der Weltherrschaft Israels, als Salomon auf dem Throne saß und über alle Königreiche herrschte; so R. Eleazar (um 270) im Namen des R. Chanina (um 225) nach 1 Kg 5, 1. Es kam freilich wieder anders, als Israel sündigte; da wurde die Herrschaft von ihm genommen und den Völkern der Welt übergeben, so daß sich nun als unversöhnliche Gegensätze gegenüberstehen die Gottes-herrschaft und die Herrschaft der Weltvölker.

Es fragt sich nun, was der Jude unter dem Begriff der Gottes-herrschaft, מְלֻכּוּת שָׁמַיִם, verstand. Er verstand zunächst darunter die Offenbarung Gottes, seines Namens und seines Willens an seine Bekenner, die sich im Gehorsam der Gewissen gegen Gott auswirkte. Nach R. Eleazar b. Azaria (um 100) gehört zum Reiche Gottes, wer sich von der Sünde trennt und das Joch der Gottesherrschaft auf sich nimmt. Wann nimmt er es auf sich? Dann, wenn er sich zum

Monotheismus bekennt und sich an die Tora bindet. Weil nun beides, das Bekenntnis zu dem einen Gott und der Gehorsam gegen die Tora, den Inhalt des Schema (Dt 6, 4—9; 11, 13—21; Nm 15, 37—41) bilden, darum kann gesagt werden, daß der Israelit die Gottesherrschaft auf sich nimmt, so oft er das Schema betet. Das Beten des Schema wurde darum identisch mit der Aufnahme der Gottesherrschaft. Berakh 61b wird erzählt: „Als man den R. Akiba († um 135) zum Tode hinausführte, kam die Zeit des Schema-Betens. Man kämmt sein Fleisch (d. h. man riß es ihm vom Leibe) mit eisernen Kämmen; er aber nahm die Gottesherrschaft auf sich (sagte das Schema). Da sprachen seine Schüler zu ihm: Unser Lehrer, es ist genug! Er aber sprach: Mein lebelang habe ich mich wegen dieses Verses gesorgt: ‚Liebe Jahwe . . . von deiner ganzen Seele‘, Dt 6, 5, d. h. auch wenn er die Seele (das Leben) nimmt. Ich dachte: Wann werde ich Gelegenheit haben, diesen Vers zu erfüllen? Und jetzt, da mir die Gelegenheit kommt, sollte ich ihn nicht erfüllen? Dann sprach er das יהוה , Einer, lang gedehnt aus, bis seine Seele bei dem Wort יהוה ausging. Da ging eine Bath-Qol aus, welche sprach: Heil dir, R. Akiba, daß deine Seele bei dem Wort יהוה ausgegangen ist!“ In DtR 2 (199b) sagt Rab Jehuda im Namen Rabs († 247): „Wenn man das Schema zu lesen hat, während man gerade geht, so muß man die Gottesherrschaft stehend auf sich nehmen.“^{71a}

Die Gottesherrschaft wird also hier als die Herrschaft Gottes über die Gewissen verstanden, die sich darin offenbart, daß Israel sich zu dem einen Gott und zur Tora bekennt und dieses Bekenntnis im Schema ausspricht. Der Begriff der Gottesherrschaft ist damit aber für Israel noch nicht erschöpft. Israel hat den Zusammenbruch seines theokratischen Staatslebens erfahren. Es hat erlebt, wie ihm die theokratisch-staatliche Existenz zerbrochen wurde. Es hat sich zu der Erkenntnis durchringen müssen, daß die Gottesherrschaft als die Herrschaft Gottes über das Herz und die Gewissen eine verborgene ist, hat sich aber auch mit der Zuversicht getröstet, daß die Gottesherrschaft, die in ihm vorhanden ist, sich auch äußerlich in der Welt durchsetzen wird.

Freilich empfindet Israel es als eine Anomalie, daß gerade das Volk, das die Gottesherrschaft angenommen hat, von den die Gottesherrschaft ablehnenden Völkern geknechtet wird; um so mehr ist es davon überzeugt, daß die Zeit kommen wird, in der diese Knechtung Israels aufhören und Gott seine Herrschaft und damit auch

^{71a} Vgl. bereits S. 201.

die Herrschaft Israels in der ganzen Welt aufrichten wird. Deshalb betet der Israelit (im Achtzehngebet 11, paläst. Rezension): „Führe zurück unsere Richter wie vordem und unsere Berater wie im Anfang; sei König über uns, du allein. Gepriesen seist du, Jahwe, der du das Recht liebst.“ In der babylonischen Rezension des Achtzehngebetes (12) wird hinzugefügt: „Die frevlerische Regierung (Rom) rotte aus und zerbrich eilends in unsern Tagen.“ Im Neujahrs-Musaphgebet heißt es: „Darum lege Scheu vor dir, Jahwe, unser Gott, auf alle deine Werke und deine Furcht auf alles, was du geschaffen hast. Es mögen dich fürchten alle Werke und sich vor dir beugen alle Geschöpfe; und alle mögen ein Bund werden, deinen Willen mit ganzem Herzen tun, gleichwie wir, Jahwe, unser Gott, wissen, daß die Herrschaft vor dir ist, die Macht in deiner Hand und die Stärke in deiner Rechten und dein furchtbarer Name über allem, was du geschaffen hast. . . . Die übermütige Herrschaft (Rom) rotte aus und zerbrich, und herrsche als König, du, Jahwe, unser Gott, eilends über alle deine Werke in Jerusalem, deiner Stadt, und auf dem Berge Zion, der Wohnung deiner Herrlichkeit.“

Wann wird diese Stunde der Gottesherrschaft kommen? Sie wird kommen, wenn, wie R. Eliezer b. Hyrkanos (um 90) sagt, der Name Amelek (Rom) vertilgt sein wird, und das wird nach ihm dann geschehen, wenn der Götzendienst ausgerottet ist samt seinen Verehrern, und wenn Gott einzig in der Welt ist und seine Herrschaft für alle Ewigkeiten, „in jener Stunde wird Jahwe ausziehen und kämpfen mit den Heiden. . . . Dann wird Jahwe König sein über die ganze Erde; an selbigem Tage wird Jahwe Einer sein und sein Name ein einziger.“ Die Stunde wird kommen, wie R. Jehuda b. Simon (um 320) sagt, wenn die Israeliten aus dem Exil ausziehen und erlöst sein werden. Ist aber Israel erlöst, dann ist die Gottesherrschaft vollkommen, und die Völker werden erbeben⁷².

Die Gottesherrschaft ist also im Sinne Israels nicht nur eine gegenwärtige, sich im Gewissen behauptende Macht, sie ist auch eine eschatologische Größe, freilich in beiden Fällen doch auch immer eine solche, in der sich die Herrschaft Gottes mit der Herrschaft Israels weithin deckt.

Jesus spricht: „Es komme dein Reich“, er fordert von seinen Jüngern und allen, die ihm folgen, daß sie um das Kommen der Gottesherrschaft beten. Es ist zweifellos, daß er damit den rabbinischen Begriff der מְלִכּוּת שְׁמַיִם übernimmt, daß er also den Seinen

⁷² Strack-Billerbeck a. a. O. 172 ff.

ein Gebetsanliegen aufträgt, das ihnen geläufig ist. Und doch ist es etwas Neues, was er in seiner Reichsbitte ausspricht. Der Unterschied zwischen ihm und den Rabbinen liegt zunächst darin, daß Jesus das Reich Gottes als eine Gabe kennzeichnet, die von oben kommt. So, wenn er seine Predigt mit den Worten eröffnet: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen; tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1, 15; Mt 4, 17); ferner, wenn er den Armen im Geiste, den um der Gerechtigkeit willen Verfolgten das Himmelreich verheißt (Mt 5, 3 10); ferner, wenn er erklärt: „Wenn ich durch den Geist Gottes die Teufel austreibe, so ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Mt 12, 28; Lk 11, 20). Das Reich Gottes ist also im Sinne Jesu zunächst Gnade, Geschenk Gottes; es kommt von oben; es ist somit nicht in erster Linie das Werk des Menschen, der sich zu Gott und zu seinem Gesetz bekennt.

Freilich fordert Jesus, nachdem das Reich Gottes gekommen ist, auch das Bekenntnis zu Gott und die Erfüllung seines Willens. Schon die rechte Erkenntnis dessen, was Gott fordert, führt in die Nähe des Reiches Gottes. Zu dem Schriftgelehrten, der die Entscheidung Jesu über das erste Gebot zu der seinen macht, spricht er: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes“ (Mk 12, 34). Mt 7, 21 erklärt er: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist.“ In den Seligpreisungen erhebt Jesus Forderungen (vgl. oben S. 141 ff.), die eine vollkommene Neuheit des Lebens aussprechen: Armut im Geiste, Sündentrauer, Sanftmut, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Reinheit des Herzens, Friedfertigkeit, Freude über Leid und Verfolgung, und knüpft an sie die Verheißung des Himmelreiches. Das Reich Gottes ist also gewiß die Tat Gottes, aber auch die Tat des Menschen, freilich eine Tat, die dem Menschen nur möglich ist mit der Gnade Gottes. Auf die Frage der Zuhörer: „Wer kann dann gerettet werden?“ antwortet Jesus: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott ist alles möglich“ (Mt 19, 26; Mk 10, 27; Lk 18, 27).

Jesus unterscheidet sich also zunächst dadurch von den Rabbinen, daß er die Gottesherrschaft als Gnade darstellt — wenigstens in erster Linie — und daß er sie als eine Gnade kennzeichnet, die die Beseligung des Menschen will. Die Verheißung des Reiches Gottes leitet er in der Bergpredigt stets mit einer Seligpreisung ein. Es trifft darum der Tischgenosse Jesu, der (bei der Heilung des Wassersüchtigen, Lk 14, 1 ff.) in der Tischgemeinschaft mit Jesus das tiefe

Geheimnis des Reiches Gottes enthüllte, den Gedanken Jesu, wenn er spricht: „Selig, wer das Brot ißt im Reiche Gottes.“

Ein anderer wesentlicher Unterschied zwischen dem Reichgottesgedanken Jesu und dem der Rabbinen besteht darin, daß Jesus in der politischen Fremdherrschaft, d. h. hier der Römer, kein Hindernis für die Gottesherrschaft sieht, während, wie wir hörten, die Rabbinen gerade in der römischen Fremdherrschaft den unüberbrückbaren Gegensatz zur Gottesherrschaft erblicken. Mt 22, 15 ff. (Mk 12, 13 ff.; Lk 20, 20 ff.) gibt Jesus den Pharisäern und Herodianern auf die Frage nach dem Zinsgroschen die klassische Antwort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Unmöglich wäre vor allem im Munde eines Rabbinen Jesu Wort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Jo 18, 36). Die Frage nach der staatspolitischen Gestaltung der Gottesherrschaft schaltet also für Jesus aus, während das rabbinische Denken auf sie wenigstens mit der gleichen Stärke ausgerichtet ist wie auf die Gottesherrschaft in den Gewissen.

Ein dritter Punkt, in dem Jesu Auffassung der Gottesherrschaft von der der Rabbinen abweicht, ist folgender: Auf die Frage der Pharisäer, wann das Reich Gottes komme, antwortet Jesus: „Das Reich Gottes kommt nicht mit Aufsehen, noch wird man sagen: Siehe, hier oder da ist es; denn siehe, das Reich Gottes ist unter euch“ (Lk 17, 20 21). Die Pharisäer warten also auf große Zeichen, die das Kommen des Gottesreiches ankündigen; sie glauben, daß sie auf ein Rätselraten angewiesen seien, wenn die Vorzeichen sich anmelden. Diese Vorstellung der Pharisäer lehnt Jesus ab. Das Reich Gottes kommt nicht mit Aufsehen; es kündigt sich nicht in Ereignissen an, die ein großes Rätselraten notwendig machen. Nein, es ist da, und jedem, der glaubt, rechtfertigt es sich, daß es da ist; und zwar jetzt schon, in seiner Person, denn das ist das Geheimnis Jesu, daß er selbst die Herrschaft Gottes in der Menschheit ist.

Vierter Unterschied zwischen der Auffassung Jesu und der der Rabbinen: In den Aussprüchen Jesu erscheint die Gottesherrschaft nicht nur als Gabe und Aufgabe, sondern auch als Organisation, freilich nicht als politisch-staatliche, sondern als religiöse Organisation, und zwar als eine solche, die die ganze Welt umspannt (Mt 13, 31 f.; 13, 38: Der Acker, auf den der Same des Wortes Gottes gestreut wird, ist die Welt); sodann als eine Organisation, in die die Menschen eintreten (Mt 5, 20), in der sie für Gott wirken (Mt 20, 1 ff.), in der es Rangstufen der Menschen gibt (Mt 5, 19; 10, 1 ff.; 16, 13 ff.). Der Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν oder τοῦ

Θεοῦ gewinnt damit die Bedeutung „Himmelreich“ oder „Gottereich“, eine Bedeutung, die dem rabbinischen מְלִכְוּת שְׁמַיִם nicht zukommt. Wenigstens findet sich in der rabbinischen Literatur keine Stelle, in der מְלִכְוּת שְׁמַיִם mit „Reich“, „Herrschaftsgebiet Gottes“ übersetzt werden müßte. Es ereignet sich hier der Fall, wo der neue Wein sich selbst die neuen Schläuche schafft, wo also der Inhalt der Worte Jesu die vorgefundenen Begriffe umprägt⁷³.

Noch in einem weiteren Punkt gehen die Auffassungen Jesu und die Auffassung der Rabbinen weit auseinander. Gewiß, Jesus und die Rabbinen fassen die Gottesherrschaft unter dem Gesichtspunkt einer gegenwärtigen und einer zukünftigen Größe. Jesus stellt sie sich als gegenwärtige Größe vor (Lk 17, 20 21; Mt 12, 28; Lk 11, 20; Mt 21, 43 u. ö.). Zu gleicher Zeit ist sie aber auch für ihn eine eschatologische Größe (Mt 8, 11 f.; 13, 24 ff.; 13, 36 ff.; 13, 47 ff. u. ö.). Ähnlich die Rabbinen, wie wir gehört haben. Und doch herrscht zwischen beiden die stärkste Differenz. Während für die Rabbinen das Volk Israel die Mitte ist, um die sich die Menschheit sammelt, die die endgültige Gottesherrschaft annimmt — die Menschheit wird eben zur Gottesherrschaft, indem sie sich an das Volk anschließt, das zum ersten Male sich der Gottesherrschaft unterstellt hat —, sind für Jesus alle diese Schranken zerbrochen, ist für ihn das Gottesreich zu einem Reich geworden, für dessen Zugehörigkeit einzig und allein der Glaube an ihn entscheidend ist. Das Glaubensbekenntnis, das der Hauptmann von Kapharnaum auf ihn ablegt, beantwortet Jesus mit dem für jüdische Ohren unerhörten Wort: „Wahrlich, ich sage euch, solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden. Ich sage euch aber: Es werden viele kommen von Osten und Westen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische sitzen. Die Kinder des Reiches aber werden in die Finsternis hinausgeworfen. Da wird Heulen und Zähneknirschen sein“ (Mt 8, 10—12; vgl. Mt 21, 43).

So sehr sich also die Reichsbitte des Vaterunsers mit dem rabbinischen Wortlaut deckt, so sehr ist sie doch inhaltlich von ihm unterschieden. Was will Jesus nun sagen, indem er seinen Jüngern und denen, die ihm folgen, zu beten aufträgt: „Es komme dein Reich“? Manche Exegeten wollen die Bitte nur im eschatologischen Sinne verstanden wissen. So schreibt Zahn⁷⁴: „Wenn der auf Erden

⁷³ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 180 ff.; Dalman, Die Worte Jesu 113; Bischoff a. a. O. 76 f.; Foerster a. a. O. 139.

⁷⁴ A. a. O. 270 f. Ebenso Steinmann a. a. O. 101; Klostermann a. a. O. 200; Huber a. a. O. 122.

stehende Beter vor dem Vater im Himmel den Wunsch laut werden läßt, daß die Königsherrschaft komme, so ist damit ebenso wie in den Makarismen beides zugleich ausgesprochen, daß die königliche Herrschaft Gottes in der Gegenwart noch nicht hergestellt und daher ein Gegenstand der Hoffnung der Jünger ist, und daß die Erde der Schauplatz ist, auf welchem sie aufgerichtet werden soll. In mehr als einer Hinsicht müßte der Ausdruck ein anderer sein, wenn die Anschauung zu Grunde läge, daß die Gottesherrschaft bereits auf Erden begründet sei, und daß ein bereits irgend welche Teile der Menschheit und der Welt umfassendes Königreich Gottes nur noch der Ausdehnung über die ganze übrige Menschheit und Welt bedürftig sei. Wie gewiß dieser Gedanke anderwärts von Jesus ausgesprochen worden ist und schon in 5, 13—16 seine Stütze findet, so bestimmt ist er hier ausgeschlossen. Was da ist, braucht nicht zu kommen, und kommen heißt niemals soviel wie wachsen oder sich ausbreiten.“

Dagegen ist nun aber zu sagen, daß die gegenwärtige Gestalt des Gottesreiches und seine zukünftige niemals im Denken Jesu isolierte Größen sind. Selbst in seiner eschatologischen Rede Mt 24 spricht Jesus zweimal von den Auserwählten, um derentwillen die Drangsale vor dem Ende abgekürzt werden und die, wenn es möglich wäre, durch die falschen Christusse und Propheten verführt würden (Mt 24, 22 24). Es sind mit ihnen diejenigen gemeint, die in ihrer Lebenszeit zum Reiche Gottes gehörten und am Ende der Zeiten, in der Stunde der zweiten Ankunft Jesu, in die ewige Herrlichkeit des Reiches Gottes eingehen. Gewiß, Jesu Denken ist auf diese ewige Herrlichkeit Gottes ausgerichtet, in der seine Herrschaft zur Vollendung kommt, in der die Gesegneten des Vaters das Reich erben, das ihnen vom Anfang der Welt her bereitet ist (Mt 25, 34); aber es sind eben doch die Gesegneten des Vaters, in denen das Reich Gottes bereits angebrochen ist und die für seine Vollendung bereitet sind. Daß in ihnen das Reich Gottes komme, daß es mit seinen Armen die Menschen umfange und sie zu der Stunde führe, in der sich die Herrschaft Gottes über die ganze Welt offenbare, das ist das Anliegen, das Jesus seinen Jüngern und denen, die ihm gehören, ins Herz gibt. Es ist eben auch ein Kommen des Reiches Gottes, das sich in diesem Äon vorbereitet und das am Ende seine Vollendung erreicht. Mit der Reichsbitte spricht Jesus also nicht nur ein eschatologisches Anliegen aus, sondern auch ein gegenwärtiges, das in der Geschichte der Menschheit sich erfüllt.

Und welches Anliegen ist das? Wie wir gesehen haben, meint Jesus in der ersten Vaterunserbitte die Heiligung des Vaternamens Gottes, und das in dem Sinne, daß Gott durch seine Gnade die Menschen als seine Kinder in Christus annehme und daß die Menschen sich in Christus als seine Kinder bewähren. In der Reichsbitte setzt er diesen Gedanken fort. In ihr bringt er das große Anliegen zum Ausdruck, daß die Menschen, die ihm gehören, Gott als ihren königlichen Vater⁷⁵ erfahren, d. h. daß sie die Kinder seines Reiches werden und sich als solche erweisen, als seine Familie, in der Gott als Vater herrscht und sie als Brüder in Christus (Hebr 2, 11 ff.) dem Vater anhängen — jetzt schon in der Zeit der irdischen Pilgerschaft, erst recht aber am Ende in der Herrlichkeit des Himmels. Das Reich des Vaters — das Reich seiner Liebe, in dem die Menschen Kinder seiner Liebe werden und sich als Kinder seiner Liebe offenbaren —, und dieses Reich des Vaters in der Zeit und in der Ewigkeit, das ist der Inhalt der zweiten Vaterunserbitte: „Es komme dein Reich.“

„Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.“ Diese dritte Vaterunserbitte hat in der jüdischen Gebetsliteratur keine eigentliche Parallele. Ein Anklang an sie liegt vor in dem kurzen Gebet, das R. Eliezer (um 90) an einer Stätte der Gefahr gebetet wissen wollte: „Tu deinen Willen im Himmel und gib ein ruhiges Gemüt denen, die dich fürchten auf Erden, und was gut ist in deinen Augen, tue.“ Die fünfte Benediktion des Schemone Esre (babylonische Rezension): „Bringe uns zurück, unser Vater, zu deiner Tora und laß uns nahen, unser König, zu deinem Dienst und laß uns umkehren in vollkommener Buße vor dein Angesicht“, kann nur dann als Parallele zur dritten Vaterunserbitte angeführt werden, wenn zu den Worten „zu deiner Tora“ ergänzt wird: auf daß wir deinen Willen tun. Es lassen sich im besten Falle also nur leise Anklänge an die dritte Vaterunserbitte in der jüdischen Gebetsliteratur aufweisen⁷⁶.

Stärker sind diese Anklänge im AT, so Ps 135, 6: „Was immer dem Herrn gefällt, das tut er im Himmel und auf Erden, in den Meeren und allen Tiefen“ (es fehlt freilich hier die Bittform); ferner Ps 40, 9: „Deinen Willen zu tun, o mein Gott, ist mir Lust. Dein Gesetz trage ich innen im Herzen“ (ebenfalls ohne Bittform); ferner Ps 103, 21: „Preiset den Herrn, ihr alle seine Heere, ihr

⁷⁵ Bornhäuser a. a. O. 134.

⁷⁶ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 419 f.; Huber a. a. O. 122 f.; Fiebig, Das Vaterunser 37.

seine Diener, seines Willens Vollstrecker“ (wiederum ohne Bittform); ferner Ps 145, 19: „Seiner (Gottes) Verehrer Begehren erfüllt er, er hört ihr Flehen und rettet sie“ (wiederum ohne Bittform). Diese Parallelen beweisen, daß schon vom AT her die dritte Vaterunserbitte Jesus naheliegen konnte; sie beweisen aber auch, daß sie nach Form und Inhalt doch ihre Eigenständigkeit hat und darum Jesus eigentümlich zugehört. Was will sie sagen?

Sie setzt den Gedanken der zwei ersten Bitten fort. Das erste Gebetsanliegen, dem Jesus im Vaterunser Ausdruck gibt, ist die Heiligung des Vaternamens Gottes — dadurch, daß Gott sich an denen, die an Jesus glauben und ihm folgen, als ihr Vater erweist durch seine Gnade, und daß diejenigen, die an Jesus glauben und ihm folgen, sich als die Kinder des himmlischen Vaters bewähren. In der Reichsbitte gibt Jesus dieser ersten Bitte eine soziologische Sicht. Er spricht in ihr die Wahrheit aus, daß die Heiligung des Vaternamens Gottes sich nicht im isolierten Einzelmenschen verwirklicht, sondern in der Gemeinschaft derer, die der Vater zu seinen Kindern berufen und in denen diese Berufung Annahme gefunden hat, also in der Familie des himmlischen Vaters. In der dritten Bitte erfahren wir nun, wann die Heiligung des Vaternamens Gottes sich im Reiche Gottes vollzieht. Sie vollzieht sich dann, wenn der Vaterwille in ihm zur Herrschaft kommt.

Und wie zur Herrschaft? „Wie im Himmel, also auch auf Erden.“ Im Himmel ist der Wille des Vaters der einzige Wille, der alle Himmelsbewohner beherrscht. Dort ist der Wille des Vaters die einzige Norm, das einzige Gesetz, dem alle Bewohner des Himmels in vorbehaltloser Hingabe folgen. Wie im Himmel, so soll also auch auf Erden der Wille des Vaters zur Herrschaft gelangen — sein Wille als der einzige Wille, dem sich der Wille der Menschen verbindet, sein Gesetz als das einzige Gesetz, dem sich die Menschen vorbehaltlos beugen. Im vorbehaltlosen Gehorsam gegen den Willen des Vaters geschieht somit die Heiligung des Vaternamens Gottes. In vorbehaltloser Hingabe an das Gesetz seines Willens richtet sich das Reich des Vaters hier auf Erden auf. Dann, wenn die Erde zum Spiegel des Himmels wird, dann, wenn das Gottesreich auf Erden eine wirkliche Provinz des Himmelreichs geworden ist, dann und in dem Maße, wie dies geschieht, ist die Heiligung des Vaternamens Gottes, ist das Reich des Vaters auf Erden gesichert.

Die Erfüllung der dritten Vaterunserbitte ist also der Weg, der zu dem Ziele führt, das Jesus zum Gebetsanliegen seiner Jünger

und derer, die ihm gehören, gemacht hat. Sie zeichnet die Marschroute, die sie gehen müssen, wenn sie das Ziel erreichen wollen, das Jesus ihnen in den zwei ersten Bitten gesetzt hat, und diese Marschroute lautet: der Wille des Vaters, und zwar mit der rückhaltlosen Vorbehaltlosigkeit, wie er im Himmel herrscht. Welcher Wille des Vaters? Es ist der eine Wille des Vaters, daß die Menschen in Jesus Kinder seiner Liebe werden, daß sie im Leben mit dem Sohne die Werkstatt seiner unendlichen Vaterliebe aufrichten, in sich selbst und in der Gemeinschaft derer, die die Familie des Vaters bilden.

Freilich, nicht bloß darauf ist diese Bitte ausgerichtet, daß der Wille des Vaters, der Heilswille ist, in den Jüngern Jesu (im weitesten Sinne) zur Herrschaft komme, sondern auch in allen Menschen, auf der ganzen Erde. Daß möglichst viele Menschen in Gott ihren Vater kennen und lieben mögen, daß sie im Reiche seiner Gnade und Liebe eine Heimstätte finden und in ihm mit vorbehaltloser Treue den väterlichen Heilswillen Gottes umfassen mögen, auch um dieses Anliegen betet, wer im Auftrage Jesu spricht: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.“

Gewiß, diese Bitte wird hier auf Erden ihre volle Erfüllung niemals finden. Sie hat darum eine stark eschatologische Note. In ihr spricht sich die Sehnsucht nach dem Zeitpunkt in der Geschichte der Menschheit aus, in dem alle Beschränkungen und Hemmungen, die der sündige Wille des Menschen der Gottesherrschaft setzt, ihr Ende finden. In dieser Bitte schlägt das Herz des Jüngers Jesu jener Zeit entgegen, in der der Himmel zur Erde und die Erde zum Himmel geworden ist, jener Zeit, in der der Himmel und die Erde die wahre Heimat des Menschen umspannt; und das deswegen, weil durch ihren Raum das eine Wort, das Wort der Seligkeit klingt: Abba, Vater.

Freilich heißt das nicht, daß die Bitte nur eschatologischen Sinn hat; sie meint auch die Zeit, die der Parusie vorausgeht; sie meint alle Zeit, durch die sich die Menschen bewegen und der Parusie zuwandern. Für diese Zeit ist es ihr größtes Gebetsanliegen, daß der Wille des Vaters die Herrschaft gewinne über sie und die ganze Welt, daß die Welt diesem Willen des Vaters durch Jesus erfahre und ihn in Jesus erfülle. In dem Maße, wie das geschieht, wird der Vatername Gottes geheiligt, wird das Reich des Vaters begründet und bereitet sich die Menschheit auf die Stunde, in der Himmel und Erde von dem einen Vaterwillen umfassen werden, der ihre Seligkeit ist.

Die drei ersten Vaterunserbitten sind somit durch eine unlösbare Kette verbunden; sie bilden ein einziges Anliegen, das sich nicht in ihrer Trennung, sondern nur in ihrem innern Zusammenhang klärt. Alle drei Bitten gehören darum zusammen; die eine fordert die andere, und in der letzten löst sich der Schleier, der die Einsicht in den Sinn der zwei ersten noch verhüllen mochte. Ein untrüglicher Beweis dafür, daß die Bitten in dieser Dreiheit von Jesus ursprünglich gesprochen wurden. Vor allem ist die letzte (die bei Lk fehlt) nicht zu entbehren, weil in ihr das Anliegen, das Jesus den Seinen in Mund und Herz gelegt, seine faßbare Formulierung gefunden hat: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.“

„Unser tägliches Brot gib uns heute.“ Mit dieser vierten Bitte geht Jesus zu einem neuen Gebetsanliegen über. Um sie zu verstehen, haben wir zunächst ihren Wortsinn festzustellen. Der griechische Text lautet: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. Die Schwierigkeit für die Deutung der Bitte liegt in dem Wort ἐπιούσιος, das in der gesamten Profangräzität nur einmal nachgewiesen ist⁷⁷. Im NT kommt es nur noch Lk 11, 3, also im Vaterunser des Lk, vor. Das Wort wird verschieden erklärt: unter Rückgang auf ἐπί und οὐσία als: zum Dasein nötig, als Hypostasierung von ἐπὶ τὴν οὐσαν sc. ἡμέραν als: für den betreffenden Tag, im Sinne von ἡ ἐπιούσα sc. ἡμέρα als: für den folgenden Tag, abgeleitet von ἐπιέναι als: zukünftig, kommend, auch zukommend (dem Tage zukommend)⁷⁸. Die Entscheidung über den Sinn des Wortes ἐπιούσιος steht also vor der Alternative, es entweder im Sinne von „zum Dasein nötig, gehörig“ oder im Sinne von „für den kommenden Tag“, „für den nächsten Tag“ zu verstehen. Die Entscheidung ist nicht leicht⁷⁹. Manche Exegeten geben ihm den Sinn: das für den kommenden Tag bereitgestellte Brot; so Steinmann, Schlatter, Zahn, Bornhäuser u. a. Steinmann beruft sich auf den heiligen Hieronymus, der zur Brotbitte bemerkt: „In evangelio quod appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane, reperi mahar (מָהָר), quod dicitur crastinum“, und übersetzt sie mit A. Meyer: „Unser Brot für morgen gib uns heute“; er glaubt in מָהָר noch den Klang des ursprünglichen Jesus-Wortes zu hören. Die Bitte um das Brot für

⁷⁷ ἐπιούσιος ist also kein vom christlichen Sprachgeist gebildetes Wort, wie Schanz (a. a. O. 216) mit Origenes (De orat. 27, 7) annimmt.

⁷⁸ Vgl. Bauer, Griech.-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT³ (Berlin 1937) 493 f.

⁷⁹ Zur älteren Geschichte der Deutung von ἐπιούσιος vgl. Tholuck, Die Bergrede Christi (Gotha 1872) 375 ff.

morgen widerstreitet nach ihm nicht der Mahnung in Mt 6, 25: „Das verzweiflungsvolle, zerquälende Sorgen, vor dem dort gewarnt wird, hat nichts mit dem vertrauensvollen, demütigen Bitten zu tun, das hier empfohlen wird.“ Ebensovienig widerstreitet jener Mahnung das tägliche Erbitten des Brotes in Lk 11, 3. „In diesem ‚täglich‘“, sagt er, „haben wir eine Erklärung für das ‚heute‘. Es handelt sich nicht um ein einmaliges, sondern um ein ständig wiederkehrendes Heute. Damit wird aber das, was jeden Tag eintreten soll, zu einem alltäglichen Ereignis. Und darum können wir getrost an unserem gewöhnlichen Wortlaut festhalten: ‚Unser tägliches Brot gib uns heute.‘“⁸⁰ Schlatter entscheidet sich ebenso „für den kommenden Tag“ und sagt: „Wenn Jesus die Jünger anleitete, um ‚das für den kommenden Tag bereitgestellte Brot‘ zu bitten, so schloß er den Gedanken aus, daß Gott ihnen das Brot erst dann, wenn sie essen wollen, vom Himmel herunterschicke. Dadurch, daß der Jünger das Brot von Gott mit der gewissen Zuversicht erbitten soll, daß er es empfangt, wird er nicht aus der Natur herausgestellt und sein Leben nicht auf ein beständig eintretendes Wunder begründet. Vielmehr verschafft den Jüngern das, was der heutige Tag ihnen als Gottes Gabe zuträgt, die unentbehrliche Sorge für den kommenden Tag. Das für den nächsten Tag bereitgestellte Brot ist das unbedingt notwendige, an dem morgen die Erhaltung des Lebens hängt. Wäre als die Gebetszeit der frühe Morgen gedacht, so könnte ἐπιούσιος den eben jetzt anbrechenden Tag bezeichnen. Es ist aber schwerlich an einen bestimmten Zeitpunkt gedacht, in dem das Unser Vater gebetet werden soll.“⁸¹ Zahn beruft sich „für den morgigen Tag“ auf die Lebensgewohnheiten des Juden, vor allem des Tagelöhners. „Der Tagelöhner, welcher am Abend den Lohn seiner Arbeit empfängt (Mt 20, 8; Lv 19, 13; Dt 24, 15), arbeitet heute, damit er morgen zu essen habe, und er verzehrt morgen, was er heute erarbeitet; und dieses Verhältnis von Arbeit, Lohn und Brot ändert sich nicht wesentlich, wenn die Zeitmaße, nach denen es geordnet ist, größere sind als beim Tagelöhner. Der Arbeit aber entspricht das auf das gleiche Ziel gerichtete Gebet. Mit Danksagung will das Brot genossen sein, das man als Gabe Gottes, wenngleich als Ertrag seiner Arbeit, in Händen hat (Mt 14, 19; 1 Kor 10, 30; 1 Tim 4, 4); die Bitte aber geht dahin, daß Gott zur rechten Zeit (Ps 104, 27; 145, 15), d. h. heute noch, die Speise uns gebe, womit wir morgen

⁸⁰ Steinmann a. a. O. 104 f.

⁸¹ Schlatter a. a. O. 211 f.

uns nähren sollen.“⁸² So die Erklärung der Exegeten, die das ἐπιούσιος im Sinne von „für den kommenden, morgigen Tag“ verstehen.

Die meisten Exegeten erklären freilich ἐπιούσιος im Sinne von „zum Dasein nötig“; so Schanz⁸³, Tholuck⁸⁴, Luthardt⁸⁵, Hugo Weiß⁸⁶, Bischoff⁸⁷, Strack-Billerbeck⁸⁸, Klostermann⁸⁹, Huber⁹⁰, Sickenberger⁹¹ u. a. Es mag genügen, nur ein paar Begründungen dieser Deutung von ἐπιούσιος zu vernehmen. Schanz hält sprachlich die Ableitung von ἐπιούσιος sowohl von ἐπεῖναι wie auch von ἐπιέναι für möglich (nach den Analogien von ἐπιεικής = Güte, Phil 4, 5; 1 Petr 2, 18; Jak 3, 17, von ἐπιεικεία = Nachsicht, Apg 24, 14, von ἐπιορκέω, Mt 5, 33, von ἐπιορκός = meineidig, 1 Tim 1, 10). Für die Ableitung von ἐπεῖναι spricht ihm überdies die zitierte Stelle des heiligen Hieronymus, und zudem ist sie philologisch leichter zu erklären nach Analogie von ἐκούσιος, ἐθελούσιος, γερούσιος. Dem widerspricht auch nicht das Verbot der Sorge für den morgigen Tag, da dem Hebräer der morgige Tag schon mit dem Abend begann und es sich ohnehin um das Gebet und nicht um die ängstliche Sorge handelte. „Weil man aber bei Lukas“, sagt Schanz, „weniger an den hebräischen Sprachgebrauch denken kann und von ihm ἐπιούσιος durch τὸ καθ' ἡμέραν erklärt wird, so muß man doch statt des panis crastinus ein panis quotidianus annehmen. Das tägliche Brot ist das für den Tag notwendige, zum Unterhalt des Leibes erforderliche.“⁹² Huber stützt sich für seine Deutung des ἐπιούσιος im Sinne von „zum Dasein nötig“ auf Spr 30, 8 f. Dort heißt es: „Gib mir nicht Armut und Reichtum! Laß mich genießen das nötige Brot. Sonst könnte ich, wäre ich satt, dich verleugnen und fragen: Wer ist der Herr? oder wäre ich arm, könnte ich zum Diebe werden und mich am Namen Gottes vergreifen.“ Der hebräische Text hat für „das nötige Brot“ die Formel לֶחֶם חֵקֵי, die die LXX mit τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐτάρκη, das Nötige und Genügende, übersetzt. Huber neigt zu der Annahme, daß Jesus an diese Stelle gedacht habe, als er die Brotbitte formulierte. Eine

⁸² Zahn a. a. O. 279. Vgl. auch Bornhäuser a. a. O. 135 f.

⁸³ A. a. O. 216 f. ⁸⁴ A. a. O. 383 f.

⁸⁵ Die vier Evangelien I (Leipzig 1899) 56.

⁸⁶ Die Bergpredigt Christi (Freiburg 1892) 77.

⁸⁷ A. a. O. 78. ⁸⁸ A. a. O. 420.

⁸⁹ A. a. O. 200. ⁹⁰ A. a. O. 123 f.

⁹¹ Unser ausreichendes Brot gib uns heute (Habelschwerdt 1923).

⁹² Schanz a. a. O. 216 f. Vgl. auch Sickenberger a. a. O. 8 f.

Bestätigung dafür glaubt er in der lukanischen Version zu finden, wo dem ἐπιούσιος die Übersetzung τὸ καθ' ἡμέραν gegeben wird. Ebenso in V. 34, wo Jesus die ängstliche Sorge für den morgigen Tag verbietet. Sodann beweist ihm das Wort des R. Josua (um 90) aus der Mekilta zu Ex 16, 4: „Niemand sammle heute für morgen“⁹³, daß Jesus sich mit der Bitte um das nötige Brot für heute in den Gedankengängen des Rabbinismus bewegt⁹⁴. Strack-Billerbeck führt noch eine Reihe von Texten an, die diese Tatsache bestätigen. TBerakhot 3, 7 (6) wird die Frage gestellt: „Was ist ein kurzes (an Stätten der Gefahr zu sprechendes) Gebet?“ Die Antwort lautet: „Etliche Schüler des R. Meir (um 150) sagten: Die Bedürfnisse deines Volkes sind zahlreich, und ihre Einsicht (sie vor dich zu bringen) ist gering; es möge Wille vor dir sein, Jahwe, unser Gott, daß du jedem gebest alle seine Bedürfnisse und jedem Körper, was für seinen Bedarf genügt.“ Ebenso bBerakhot 4, 8b, 22. Diese Sachparallelen sprechen nach Strack-Billerbeck jedenfalls dafür, daß mit ἐπιούσιος das für den Lebensunterhalt genügende Brot gemeint ist. Überdies meint Strack-Billerbeck, man könne Ex 16, 4 als eine alttestamentliche Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers bezeichnen. Die älteste Deutung der Stelle findet sich Mekh 55b, wo es heißt: „Das Volk soll hinausgehen und den Bedarf eines Tages an seinem Tage sammeln, damit ich es versuche, ob es in meiner Wohnung wandeln wird oder nicht.“ R. Jehoschua (von Huber oben R. Josua genannt) sagte: „Niemand soll heute für morgen sammeln, gleichwie am Rüsttag auf Sabbat für den Sabbat.“ R. Eleazar aus Modiim († um 135) sagte: „Das für jeden Tag an seinem (d. h. an ebendenselben) Tag; der, welcher den Tag schuf, schuf auch seinen Unterhalt.“ Auf Grund dieser Stelle hat R. Eleazar aus Modiim gesagt: „Wer hat, was er heute essen kann, und spricht: Was werde ich morgen essen?, der ist ein Kleingläubiger, wie es heißt: ‚Damit ich es (das Volk) versuche, ob es in meiner Wohnung wandeln wird oder nicht.‘“ In Joma wird folgende Geschichte erzählt: Eines Tages fragten die Schüler den R. Schimon b. Jochai (um 150): „Warum kam den Israeliten das Manna nicht auf einmal im Jahr?“ R. Schimon antwortete darauf mit einem Gleichnis. „Womit läßt sich das vergleichen?“ fragt er. „Mit einem König von Fleisch und Blut, der einen Sohn hatte; er setzte ihm seine Nahrungsmittel auf einmal

⁹³ Bornhäuser (a. a. O. 135) will freilich aus der Stelle das Gegenteil beweisen. Er versteht sie als bewußte Polemik gegen Christus und die Christen; es solle hier gesagt sein, der Jude sei frömmer als Christus und die Christen.

⁹⁴ Huber a. a. O. 123 f.

im Jahre fest, und der Sohn begrüßte (infolgedessen) das Angesicht des Vaters nur einmal im Jahre. Da machte er sich auf und setzte seine Nahrungsmittel an jedem Tage fest; darauf begrüßte er das Angesicht seines Vaters täglich. Auch wenn ein Israelit vier oder fünf Kinder hatte, sorgte er sich und sprach: Vielleicht fällt morgen kein Manna herab, und dann werden alle vor Hunger sterben müssen! Da ergab sich, daß alle ihr Herz auf ihren Vater im Himmel richteten.“ Gott wollte also, will R. Schimon sagen, täglich um das Manna gebeten sein, darum ließ er nur den täglichen Bedarf niedergehen⁹⁵.

Nach diesen Parallelstellen kann wohl kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß in der vierten Vaterunserbitte mit ἄρτος ἐπιούσιος das für den täglichen Bedarf nötige Brot oder der für den täglichen Bedarf nötige Lebensunterhalt gemeint ist. Dem ursprünglichen Wortlaut und Sinn der Bitte wird darum die Formulierung gerecht: „Unser tägliches Brot gib uns heute.“⁹⁶ Sie deckt sich am besten mit der V. 34 ausgesprochenen Mahnung Jesu: „Seid also nicht ängstlich besorgt für den morgigen Tag; denn der morgige Tag wird für sich selber sorgen. Jeder Tag hat genug an seiner eigenen Plage.“ Sie gibt am getreuesten die Intention Jesu wieder, der im Vaterunser seine Jünger und alle, die ihm folgen, dahin führen will, in stärkstem Vertrauen sich an den Vater zu binden.

Es fragt sich nun: Was will Jesus mit der Brotbitte sagen? Er will zunächst seinen Jüngern und allen, die an ihn glauben und ihm verbunden sind, zum Bewußtsein bringen, daß sie nicht nur mit dem Leben, das sie aus reiner Gnade im Reiche Gottes empfangen, in die Hand des Vaters gegeben sind, sondern auch mit ihrem natürlichen Leben, mit all ihren Lebensbedürfnissen. Der Vater ist die sorgende Liebe, die über ihrem Leben steht; der Vater ist die alles tragende Macht, die ihr Leben hält — in seiner ganzen Breite und Tiefe. Jesus stellt darum seine Jünger vor den Vater, daß sie nicht nur die großen Anliegen der ersten Vaterunserbitte im Gebet vor ihn hintragen, sondern auch die kleinen Anliegen und Sorgen ihres natürlichen Lebens. Das ganze Leben ist eben Geschenk des Vaters; es fließt aus seiner Hand. Daß der Jünger Jesu das an-

⁹⁵ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 420 f.; Dalman, Jesus-Jeschua, a. a. O. 122 ff.; Sickenberger a. a. O. 10.

⁹⁶ Vgl. auch Nestle, Unser täglich Brot, in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1 (1900) 250 ff., und besonders Hauck (ἄρτος ἐπιούσιος, ebd. 33 [1934] 199 ff.), der durch die bedeutsamen Sachparallelen, vor allem in den Textübersetzungen, den Sinn „das tägliche Brot“ sicherstellt. Vgl. auch Fiebig, Das Vaterunser 83.

erkenne, daß er es im Gebet dem Vater bekenne, das ist das Erste, was Jesus in der Brotbitte ausgesprochen haben will.

Dazu kommt ein Zweites. Um was soll der Jünger Jesu bitten? Um Reichtum und Genuß? Um eine Existenzsicherheit, die ihm alle erdenklichen Möglichkeiten des Lebens gibt? Nein, er soll bitten um den nötigen, genügenden Lebensunterhalt. Jesus schaltet also die Interessen des gewinn- und genußsüchtigen Ich aus; sie werden nicht von ihm in die Brotbitte aufgenommen. Er weiß, daß die großen, in den ersten Bitten ausgesprochenen Anliegen durch diese Interessen gefährdet, ja aufgehoben werden. Ihm liegt nur daran, daß jene durch die Brotbitte gesichert werden, daß seine Jünger eine Existenz gewinnen, die die Anliegen der ersten Bitten für den Durchschnitt der Menschen nicht unmöglich macht. Ihm liegt nur daran, daß seine Jünger jene Existenzsicherheit haben, die sie von ängstlicher Sorge befreit und sie frei macht für das entscheidende Anliegen des Reiches Gottes. Nur diese Existenzsicherheit ist ihm ein Anliegen des Gebetes, das auf die Lippen und in das Herz seiner Jünger gehört.

Noch ein Drittes spricht Jesus aus. Welchen Zeitumfang meint die Brotbitte? Den Zeitumfang eines Tages? Auf einen solchen ist die Bitte um den nötigen, täglichen Lebensbedarf zunächst bezogen. Eine Zeitbestimmung liegt vielmehr an erster Stelle in dem *σήμερον*, heute. Jesus will also sagen, daß sein Jünger Tag für Tag auf die Freigebigkeit Gottes angewiesen ist und daß er darum das Bewußtsein in sich tragen muß, täglich vor den Vater treten und zu ihm beten zu müssen, daß er ihm seine gütige Hand öffne und ihm den nötigen Lebensbedarf schenke. Die Brotbitte bringt somit zunächst den Gedanken zum Ausdruck: Jeder Tag ist ein Geschenk des himmlischen Vaters; der Mensch empfängt ihn aus der gütigen Hand Gottes, und darum wird jeder Tag für den Menschen zu einem Anliegen, das er im Gebet vor den Vater trägt.

In welchem Sinne? In dem Sinne, daß der Gedanke an morgen und übermorgen, an die Zukunft ausgeschlossen ist, daß der Gedanke des Beters sich einzig und allein auf den Tag, an dem er das Gebet spricht, konzentriert? Diese Beschränkung der Brotbitte wird mit keinem Wort angedeutet. Gewiß, indem man heute um den nötigen Lebensbedarf bittet, hält man ihn für heute gesichert. Indem die Bitte aber morgen wiederholt wird, hält sie ihn auch für morgen gesichert. Jesus will somit in der Brotbitte einmal seinem Jünger die vollkommene Abhängigkeit vom Vater zum Bewußtsein bringen,

sodann in ihm das Vertrauen wecken, daß diese Abhängigkeit eine Abhängigkeit von der schenkenden Liebe des Vaters ist, von der der Jünger im Bittgebet Zeugnis ablegen muß.

Selbstverständlich will Jesus damit nicht von der Arbeit dispensieren, durch die sich der Mensch das tägliche Brot verdient. Er will ihm nicht eine Sicherheit suggerieren, in der er nichtstehend alles von der Freigebigkeit Gottes erwartet. Er will ihm aber sagen, daß alles, was zu seinem nötigen Lebensbedarf gehört, zuletzt aus der Vaterhand Gottes fließt und daß es darum vor allem ein Anliegen seines Gebetes ist. Für den Jünger Jesu — das will Jesus vor allem sagen — steht der Vater im Mittelpunkt des Lebens. Ihm, dem Vater, fühlt und weiß er sich verbunden; er fühlt und weiß sich in seine Hand gegeben. Dem Vater vertraut er sein Leben an und alles, was er zu seinem Lebensunterhalt nötig hat. Gewiß, der Jünger Jesu wird arbeiten, er wird treu seine Pflicht tun; aber da er weiß, daß alle Schicksale seines Lebens durch die Vaterliebe Gottes bestimmt sind, betet er täglich und immer wieder: „Unser tägliches Brot gib uns heute.“⁹⁷

„Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ Der Bitte um das tägliche Brot schließt Jesus die Bitte um die Vergebung der Schuld an; er knüpft sie aber an die Bedingung, daß derjenige, der um die Vergebung seiner Schuld bittet, die Schuld des Mitmenschen ihm gegenüber zu vergeben hat. In der Formulierung der Bitte weichen Mt und Lk voneinander ab. Die Formulierung bei Mt lautet: ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, bei Lk dagegen: ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Lk hat also für das matthäische ὀφειλήματα das Wort ἁμαρτία eingesetzt, offenbar weil ihm, dem Hellenisten, der jüdische Klang des ὀφείλημα nicht zusagte. ὀφείλημα hat nämlich auch die Bedeutung von Geldschuld (vgl. Mt 18, 23—35; Lk 7, 41 42; ferner Dt 24, 10; 1 Esr 3, 20; 1 Makk 15, 8). Mit ihm ist in den Begriff der Sündenschuld die Vorstellung eingegangen, daß der Mensch mit der Sünde in ein ähnliches Verhältnis zu Gott eingetreten ist wie der Schuldner zu seinem Gläubiger. Jesus, der die bildliche Sprache des Judentums liebt, hat zweifellos für ὀφείλημα das aramäische Synonym ܐܦܝܠܡܐܐ gebraucht, und es ist darum sicher das matthäische ὀφείλημα ursprünglich, während Lk dafür das griechische, abstrakte ἁμαρτία

⁹⁷ Die allegorische Deutung der Brotbitte in dem Sinne, daß sie ihr ursprünglicher Sinn sei, wird mit Recht von Sickenberger abgelehnt (vgl. a. a. O. 10 ff.).

eingesetzt hat. Lk tat es deshalb, weil der Grieche mit ὀφείλημα nur einen profanen Sinn verband (vgl. Plato, Leg. 4, p. 717b; Aristoteles, Eth. Nic. 8, 15, p. 1162b 28; 9, 2, p. 1165a 3; ferner die LXX zu Dt 24, 10; 1 Esr 3, 20; 1 Makk 15, 8); im jüdischen Denken dagegen wurde es gern in dem genannten religiösen Sinn gebraucht (daher nur bei Mt und Röm 4, 4). Der ursprüngliche Wortlaut der Bitte ist somit: καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

Diese Bitte um Vergebung der Schuld war dem jüdischen Beter sehr geläufig. Im Achtzehngebet steht sie an sechster Stelle. Sie lautet in der palästinensischen Rezension: „Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gegen dich gesündigt; tilge und entferne unsere Verfehlungen vor deinen Augen weg, denn deine Barmherzigkeit ist groß. Gepriesen seist du, Jahwe, der viel vergibt!“ In der babylonischen Rezension lautet sie: „Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben gefehlt, denn ein Verzeihender und Vergebender bist du. Gepriesen seist du, Jahwe, Gnädiger, der viel vergibt!“ Auch die Bedingung, an die die Sündenvergebung durch Gott geknüpft ist, wird in der jüdischen Literatur oft erwähnt. So heißt es Sir 28, 1 ff.: „Wer sich rächt, wird Rache vom Herrn erfahren, und seine Sünden wird er ihm fest und sicher anrechnen. Erlaß das (dir angetane) Unrecht deinem Nächsten, und alsdann werden, wenn du darum bittest, deine Sünden vergeben werden. Es hält ein Mensch gegen einen (andern) Menschen den Zorn fest und will vom Herrn Heilung (Vergebung) fordern? Mit dem Menschen, der ihm (doch) gleich ist, hat er kein Mitleid, und für seine eigenen Sünden bittet er? Er selbst, der doch Fleisch ist, hält den Groll fest, wer soll da seine Sünden sühnen?“ Joma 8, 9 verkündet die Norm: „Übertretungen zwischen einem Menschen und seinem Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis er seinen Nächsten besänftigt.“ R. Jehuda (um 150) hat im Namen des Rabban Gamaliel (II., um 90) gesagt: „Siehe, es heißt: Er (Gott) schenkt dir Erbarmen (gegen andere), um sich deiner zu erbarmen (Dt 13, 18). So der Midrasch. Das sei ein Zeichen in deiner Hand: So oft du barmherzig bist (indem du deinem Nächsten vergibst), erbarmt sich der Allmächtige deiner (indem er dir vergibt).“ Schab 151b steht geschrieben: „Wer sich über die Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich vom Himmel; wer sich nicht über die Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich nicht vom Himmel.“⁹⁸

⁹⁸ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 424 f.; Fiebig, Bergpredigt 118.

Es scheint somit, daß Jesus in der fünften Vaterunserbitte nur einen Gedanken aufgenommen hat, der zu den Selbstverständlichkeiten Israels gehörte. Und doch ist das nicht der Fall. Wir erinnern uns (vgl. S. 296 f.), daß Israel unter dem Begriff **רַע רֵע** nur den Volksgenossen verstand, dem sich noch der **גֵר צְדִיק**, d. h. der wirkliche, volle Proselyt zugesellte. Nur diese hatten Anspruch auf die Liebe, die der Rabbinismus predigte. Der Nichtisraelit, der unter dem jüdischen Volke lebte und nicht innerhalb der ersten zwölf Monate durch die Proselytentaufe und Beschneidung zum Judentum übergetreten war, der sog. **גֵר הַחוּץ**, wurde von diesem Anspruch der Liebe ausgeschlossen. Für ihn galt darum auch nicht das Gesetz der Vergebung, von dem oben die Rede war⁹⁹.

Diese Schranke reißt Jesus in der fünften Vaterunserbitte nieder. Wie er jeden Menschen dem Nebenmenschen zum Mitmenschen und zum Nächsten macht, so stellt er auch jeden Menschen dem Mitmenschen gegenüber unter das Gesetz, daß Gott ihm nur dann vergibt, wenn er selbst auch dem Mitmenschen vergibt. Jesus sieht also die Menschen zu einer großen Einheit verbunden. Das Band dieser Einheit ist der Vater im Himmel, dem gegenüber der Mensch, und zwar jeder Mensch, die Stellung des Schuldners, des Sünders eingenommen hat und dem gegenüber er darum die Pflicht hat, um die Vergebung seiner Schuld zu bitten. Und Gott vergibt dem Menschen seine Schuld, wenn der Mensch nicht nur als der einzelne, isolierte Mensch vor ihm hintritt, sondern als der Mensch, der in der Einheit der Menschen steht, d. h. so, daß er mit den Mitmenschen in der Einheit der Liebe verbunden ist. Daraus leitet sich aber die Folgerung ab, daß er diese Einheit wiederherstellen oder wiederhergestellt haben muß, wenn er sich Gott mit der Bitte um Vergebung seiner Schuld nahen will.

So sehr sich also die Bitte Israels mit der von Jesus ausgesprochenen Vaterunserbitte decken mag, inhaltlich bedeutet diese im Munde Jesu doch eine Originalität, die sie von jener stark unterscheidet. Dazu kommt ein anderes. Aus Lk 18, 9 ff.; 17, 10; 13, 1 ff. wissen wir, daß die pharisäische Frömmigkeit mit der Möglichkeit einer Gerechtigkeit rechnete, die dem Menschen Ansprüche auf den Lohn Gottes gab. Eine solche Gerechtigkeit scheidet für Jesus aus. Er stellt jeden Menschen, auch den Jünger, als Schuldner und Sünder vor Gott hin; er legt ihm ein Gebet in den Mund, in dem er sich stets vor Gott als Sünder bekennt. Selbst wenn er seine Pflicht

⁹⁹ Vgl. auch Bornhäuser a. a. O. 138.

getan hat, soll er sprechen: „Wir sind unnütze Knechte“ (Lk 17, 10). Er soll wissen, daß alle Menschen umkehren und Buße tun müssen (Lk 13, 1 ff.). Ihm steht darum kein Anspruch auf Gott zu; er hat nicht das Recht, mit dem Pharisäer im Tempel Gott die Rechnung seiner Werke zu präsentieren und sie als die Schuld zu betrachten, die Gott ihm gegenüber zu entrichten habe. Vielmehr soll er vor Gott hintreten und sprechen: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“

Damit hängt noch ein dritter Unterschied in der Rabbinerbitte und der Jesusbitte zusammen. Die Bedingung, an die Jesus die Vergabung unserer Schuld durch Gott knüpft, begründet keine Forderung in dem Sinne, daß Gott uns die Sündenvergebung gewähren muß, wenn wir dem Mitmenschen vergeben haben. Das $\omega\varsigma$, mit dem Jesus den Nachsatz in der fünften Bitte einleitet, ist nicht ein $\delta\tau\iota$. Die Bitte hat also nicht den Sinn: „Vergib uns unsere Schuld, weil auch wir unsern Schuldigern vergeben haben.“ In unserem griechischen Text steht: ἀφήκαμεν, vergeben haben. In andern Handschriften lesen wir das Präsens oder das Futur. Die verschiedenen Zeitformen des Verbums begründen keinen wesentlichen Unterschied in der Deutung des Verses¹⁰⁰. Sicher ist, daß Jesus die innere Versöhnung fordert und daß er den Menschen zu seinem eigenen Richter macht, wenn er mit der Bitte um Vergabung vor Gott hintritt. Das heißt nun aber nicht, daß die Versöhnlichkeit des Bittenden einen Anspruch der Gerechtigkeit an Gott stellt, oder daß Jesus das göttliche Vergeben in eine Abhängigkeit vom menschlichen Vergeben bringt¹⁰¹. Auch hier gilt Lk 17, 10: „Wenn ihr alles getan, was euch befohlen ist, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was zu tun wir schuldig waren.“ Und trotzdem hat Jesus die Vergabung unserer Schuld durch Gott an die Vergabung der Menschenschuld durch uns geknüpft, aber in dem Sinne, daß der Vater im Himmel selbst die Bedingung gesetzt hat, daß wir die Gnade seiner Vergabung empfangen, wenn wir selbst dem Mitmenschen die Gnade der Versöhnung schenken.

Gott begründet eben als der Vater der Menschen die Einheit der Menschen in der Liebe. Er kann sich darum nur dann als der Vater der Menschen erweisen durch die Lossprechung von ihren Sünden, wenn die Menschen als Brüder der Liebe und Versöhnung einander finden. Verweigern sie einander diese Liebe und Versöhnung, dann haben sie damit bewiesen, daß sie Gott noch nicht als ihren gemein-

¹⁰⁰ Vgl. Steinmann a. a. O. 109.

¹⁰¹ Vgl. Huber a. a. O. 126.

samen Vater erkannt haben und damit auch nicht die Folgerung, daß sie als die Kinder des gemeinsamen Vaters einander in der Einheit der Liebe und Versöhnung gehören müssen. Der Vater verschließt sich darum denen, die ihn verleugnen, indem sie die Familie des Vaters durch ihre Unversöhnlichkeit sprengen.

Mit der fünften Bitte rührt Jesus also an Tiefen, die diese Bitte, wenn sie auch im Wortlaut mit der rabbinischen übereinstimmt, doch als eine Originalität Jesu erkennen lassen. Jesus macht sie zu einem Anliegen dessen, der sich in der Einheit der Versöhnung und Liebe mit den Brüdern der Liebe und Versöhnung des himmlischen Vaters versichert und darum betet: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“

„Und führe uns nicht in Versuchung.“ Durch das καὶ = und verbindet Jesus diese sechste Bitte mit der fünften zu einer Einheit. Ließ er in der fünften um die Befreiung von der Sünde beten, so jetzt um die Befreiung von der Gefahr zur Sünde. Es fragt sich zunächst, was unter πειρασμός, Versuchung, hier zu verstehen ist. Wir begegnen dem Wort im Sinne der Prüfung oder Erprobung; so Sir 6, 7: „Erwirbst du dir einen Freund, so erwirb ihn durch die Prüfung (oder Erprobung) und schenk ihm nicht zu schnell dein Vertrauen.“ Ebenso Sir 27, 5 7; ferner 1 Petr 4, 12: „Geliebte, laßt euch nicht befremden wegen der Feuersglut, die zur Prüfung über euch gekommen ist.“ Sodann hat das Wort oft den Sinn von Versuchung, zunächst in dem aktiven Sinn von Verlockung zur Sünde; so Lk 4, 13: „Nachdem der Teufel mit allen seinen Versuchungen zu Ende war, ließ er einige Zeit von ihm ab.“ Dann aber auch im passiven Sinne als Versuchtwerden; so Jak 1, 12: „Selig der Mann, der die Versuchung besteht! Hat er sich bewährt, so erhält er die Krone des Lebens, die Gott denen verheißen hat, die ihn lieben.“ Dieses Versuchtwerden wird freilich auch verstanden von der äußerlichen oder seelischen Lage, die dem Menschen Anlaß zur Sünde werden kann; so Sir 33, 1: „Wer den Herrn fürchtet, den trifft kein Übel. Kommt auch Versuchung, so rettet er ihn wieder“; ferner Sir 44, 20; vor allem aber 2, 1 ff.

Wichtiger ist hier die Frage, wer als der Träger der Versuchung angesehen wird. Lk 4, 13 ist es der Teufel, der Jesus zu Fall bringen will. Hebr 3, 7—9 sind es die Juden, die Gott versuchen wollten: „Möchtet ihr darum, wie der Heilige Geist sagt, heute auf seine Stimme hören: Verhärtet eure Herzen nicht wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste, wo mich eure Väter versuchten und prüften, obwohl sie doch meine Taten geschaut hatten

vierzig Jahre lang.“ Jo 6, 6 wird Jesus selbst als derjenige bezeichnet, der mit der Frage: „Woher sollen wir Brot kaufen, daß die Leute essen können?“ Philippus versuchen, auf die Probe stellen wollte. Sir 4, 17 wird Gott als der Versucher des Menschen vorgestellt. Da heißt es von der Weisheit, die hier Gott vertritt: „Sie erprobt ihn (den Menschen, der sie zu eigen empfangen hat) mit ihrer Zucht und prüft ihn mit ihren Vorschriften, bis sie ihm vertrauen kann.“ Stärker kommt der Gedanke, daß Gott den Menschen versucht oder ihn in Versuchung bringt, in den rabbinischen Texten zum Ausdruck. So heißt es im Abendgebet Berakh 60b: „Bringe mich nicht in die Gewalt der Sünde und nicht in die Gewalt der Schuld und nicht in die Gewalt der Versuchung und nicht in die Gewalt der Verachtung; es möge in mir der gute Trieb herrschen, und nicht möge in mir der böse Trieb herrschen.“ Im Morgengebet werden ebendort dieselben Bitten wiederholt. Rab Jehuda († 299) hat gesagt, Rab († 247) habe gesagt: „Nie bringe der Mensch sich selbst in die Gewalt der Versuchung; denn siehe, David, der König Israels, brachte sich selbst in die Gewalt der Versuchung und kam zu Fall dabei. Er sprach vor Gott: Herr der Welt, warum sagt man: Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht Gott Davids? Er antwortete: Jene sind von mir versucht (erprobt) worden, du aber bist von mir (noch) nicht versucht worden. David sprach vor ihm: Herr der Welt, prüfe mich und versuche mich (Ps 26, 2). Gott sprach: Ich werde dich versuchen, und zwar will ich bei dir etwas Besonderes tun; denn während ich es jenen nicht kundgetan habe, will ich es dir kundtun, nämlich daß ich dich mit einer Unzucht-sünde versuchen werde.“ Es folgt dann der Fall mit Bethsabe¹⁰².

Es herrscht somit in der jüdischen Literatur die Vorstellung, daß die Versuchung im aktiven und im passiven Sinne von Gott ausgeht¹⁰³. Gegen diese Vorstellung wendet sich freilich Sir 15, 11—20: „Sage nicht: Ich bin durch Gott zum Abfall gekommen. Denn was er haßt, sollst du nicht tun. Sage nicht: Er hat mich zu Falle gebracht. Denn er hat den Sünder nicht vonnöten. Der Herr haßt jede Greuelthat, und die ihn fürchten, lieben sie auch nicht. Er schuf im Anfang den Menschen und überließ ihn der eigenen Entscheidung. Wenn du willst, kannst du die Gebote halten, und Treue üben hängt von deinem freien Willen ab. Er hat dir vorgelegt Feuer und Wasser. Streck deine Hand aus, wonach du willst. Vor dem Menschen liegen Leben und Tod. Was er will, wird ihm gegeben. Groß ist die Weis-

¹⁰² Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 422.

¹⁰³ Huber a. a. O. 127.

heit des Herrn. Er ist stark an Macht und sieht alles. Seine Augen sehen auf die, die ihm fürchten. So kennt er jedes Menschen Tun. Keinem gibt er den Befehl zu freveln, keinem die Erlaubnis zu sündigen.“ Tiefer schreibt Jakobus (1, 13—18): „Keiner sage, wenn er versucht wird: Ich werde von Gott versucht. Gott kann nicht zum Bösen versucht werden, und er versucht auch selbst niemand. Vielmehr wird jeder, der versucht wird, von der eigenen Begierlichkeit gereizt und gelockt. Hat dann die Begierlichkeit empfangen, so gebiert sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod. Täuscht euch nicht, meine lieben Brüder! Von oben, vom Vater des Lichtes, kommt lauter gute Gabe, lauter vollkommenes Geschenk. Bei ihm gibt es keinen Wandel und keinen Schatten durch Veränderung. Mit freiem Willen hat er uns durch das Wort der Wahrheit ins Leben gerufen, damit wir gleichsam die Erstlinge unter den Geschöpfen seien.“ Der rabbinischen Vorstellung, daß die Versuchung von Gott ausgehe, steht also die andere gegenüber, daß der Mensch der Träger der Versuchung ist.

Jesus läßt nun beten: „Und führe uns nicht in Versuchung.“ Sicher liegt ihm der Gedanke fern, daß der Vater im Himmel selbst der Versucher sei, der den Jünger Jesu zu Fall bringt. Das Gebet, das durch Jesus an den Vater gerichtet ist, wäre sinnlos, wenn es die Voraussetzung machte, der Vater selbst sei an dem Fall des Menschen interessiert. Freilich heißt es auch die Bitte bagatellisieren, wenn sie in dem Sinne verstanden wird, Gott möge keine Versuchung zulassen oder möge vor der Versuchung bewahren. Gott kann den Menschen, den Jünger Jesu auf die Probe stellen; Jesus hat selbst den Philippus auf die Probe gestellt, hat auch die Jünger am Ölberg in die Versuchung, an ihm irre zu werden, hineingeführt, und hat deswegen zu ihnen gesprochen: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet“ (Mt 26, 41; Mk 14, 38; Lk 22, 40 46), d. h. damit ihnen nicht die Versuchung, die sie durch seine Erniedrigung erleben, zum Falle werde. Gott kann also den Menschen versuchen, ihm die Gelegenheit zur Bewährung geben.

Ja noch mehr: Gott ist der Urheber der menschlichen Versuchlichkeit; er hat den Menschen so erschaffen und hat ihm auch im Reiche Gottes solche Grenzen gezogen, daß er der Versuchung unterworfen ist. Er hat das Leben des Menschen nicht in eine solche Harmlosigkeit und Sicherheit hineingestellt, daß es ihm ohne Versuchung und Kampf gelingen kann. Das gesamte Dasein des Menschen, auch mit allen Möglichkeiten seiner Versuchbarkeit, liegt also in Gottes Macht. Freilich liegt in Gottes Macht auch die Möglich-

keit und Kraft ihrer Überwindung. Nach Mt 24, 22 24 (Mk 13, 20 22) wird Gott die Tage der großen Drangsal abkürzen, damit die Ausgewählten nicht der Versuchung unterliegen, die mit dieser Drangsal und mit dem Erscheinen der falschen Christusse und mit den großen Zeichen und Wundern, die sie tun werden, über sie hereinbrechen. Die Versuchbarkeit und die Überwindung der Versuchung liegen also in Gottes Hand.

Gott ist aber deswegen nicht der Versucher, d. h. derjenige, der die Sünde will; dieser Versucher ist der Teufel: ὁ πειράζων (Mt 4, 3; 1 Thess 3, 5). Er hat Jesus selbst versucht, er ist in Judas hineingefahren und hat ihn zum Verrat an dem Meister verführt (Lk 22, 3; Jo 13, 2 27); er zieht in die Menschen ein und macht sie zu einer Stätte der Verwüstung (Mt 12, 45; Lk 11, 26); er kommt und nimmt weg, was durch das Wort vom Reiche Gottes in das Herz der Menschen gesät ist (Mt 13, 19; Mk 4, 15; Lk 8, 12); er verführt den Menschen dazu, nicht zu denken, was Gottes, sondern was des Menschen ist (Mt 16, 23; Mk 8, 33); er ist ein Lügner und der Vater der Lüge, und wer lügt, hat ihn zum Vater (Jo 8, 44). Nach 1 Petr 5, 8 geht er umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen könnte. Der Teufel ist also der Versucher; er will die Sünde der Menschen, um Gottes Werk in der Menschheit zu vernichten.

Gewiß, der Teufel hat im Menschen selbst seinen Helfershelfer, in der äußeren und seelischen Lage, in der der Mensch sich befindet. Vor allem in der inneren Lage. Es besteht die Möglichkeit, daß der Mensch sich unter den Einfluß des Teufels begibt und sogar selbst ein Teufel wird (Jo 6, 70; 8, 44; 13, 2). Der Mensch hat in seinem Innern den Raum — es ist seine Unempfänglichkeit für, sein Widerspruch gegen Gott —, in dem er dem Teufel sein Haus bereitet: „Wenn aber der unreine Geist ausgeht vom Menschen, so zieht er durch wasserlose Stätten, um Ruhe zu suchen, und er findet sie nicht. Hierauf spricht er: Ich will in mein Haus zurückkehren, von wo ich ausgegangen bin. Und wenn er kommt, findet er es leer und gescheuert und geschmückt (d. h. in einem Zustand der Sündhaftigkeit, der für den Teufel dieselbe Wirkung auslöst wie ein reinliches, geschmücktes Haus auf einen anständigen Menschen). Hierauf geht er hin und nimmt noch sieben andere Geister mit sich, die schlimmer sind als er, und sie ziehen ein und wohnen daselbst, und die letzten Dinge dieses Menschen sind schlimmer als die ersten“ (Mt 12, 43 ff.; vgl. Lk 11, 24 ff.; ferner Lk 12, 13 ff.; Mt 19, 16 ff.; Mk 10, 17 ff.; Lk 18, 18 ff.).

Freilich, zu dieser inneren Lage des Menschen, die seine Versuchbarkeit begründet, kann noch eine äußere kommen, die sie begünstigt. In der Parusierede hat Jesus auf sie hingewiesen (Mt 24, 22 24; Mk 13, 20 22). In der Aussendungsrede sucht er die Jünger für die Tage der Prüfung, die über sie kommen werden, zu stärken durch das Vertrauen auf den Vater (Mt 10, 17) ff.) und auf den Geist des Vaters, der in der Stunde der Not durch sie reden wird (Mt 10, 20; Lk 12, 12). Es gibt also Lebensverhältnisse, die dem Menschen, auch dem Jünger Jesu, zur Versuchung werden können.

An alles das denkt Jesus, wenn er seine Jünger (im weitesten Sinne) beten läßt: „Und führe uns nicht in Versuchung.“ Er will es ihnen also zum Bewußtsein bringen, daß sie unter der Macht des Vaters stehen. Der Vater kann ihre Treue auf die Probe stellen; er kann sie mit einer Kraft ausrüsten, daß sie der Gewalt des Teufels gewachsen bleiben; er kann in ihre Seele eine Fülle der Gnaden ausgießen, die ihren Widerstand gegen die Versuchung sichert; er kann die Verhältnisse ihres Lebens so ordnen, daß sie ihnen nicht zu einer zu starken Probe auf ihre Treue werden. In dem Bewußtsein, daß Gott die Geschicke der Menschen in seiner Hand hat, muß der Jünger Jesu Gott immer wieder bitten: „Und führe uns nicht in Versuchung.“¹⁰⁴

Aber nicht nur daran denkt Jesus. Er will seinen Jüngern auch zum Bewußtsein bringen, daß sie versuchbar sind, und zwar derart, daß ihnen die Versuchung zum Falle werden kann. Er denkt gewiß an die Tatsache, die er seinen Jüngern im Ölgarten ausgesprochen hat: „Der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach“ (Mt 26, 41; Mk 14, 38). Es wäre darum verwegen, wenn der Jünger Jesu sich ohne Not, leichtsinnig in die Versuchung hineinbrächte und sein Leben zu einem Spiel mit der Sünde machte. Es wäre verwegen und lästerlich, wenn er trotz dieses Leichtsinns an Gott die Bitte richtete: „Und führe uns nicht in Versuchung.“

Jesus will somit in der sechsten Vaterunserbitte ein Doppeltes: Er will seine Jünger durch das Bewußtsein ihrer Versuchbarkeit im Vertrauen auf die Macht des himmlischen Vaters stärken, und er will auf Grund desselben Bewußtseins sie vor der Gefahr warnen, die ihnen droht, wenn sie sich selber leichtsinnig in die Versuchung hineinbegeben. In diesem doppelten Bewußtsein soll sich also der Jünger Jesu an den Vater im Himmel wenden mit der Bitte: „Und

¹⁰⁴ Steinmann a. a. O. 110; Huber a. a. O. 128.

führe uns nicht in Versuchung.“ Die Bitte wird ihm dann zum Unterpfand, daß er nicht in der Versuchung fällt.

„Sondern erlöse uns von dem Übel.“ Diese letzte Bitte schließt sich logisch an die zwei vorhergehenden zwei Bitten an. Ließ Jesus in der fünften Bitte um die Vergebung der Schuld, in der sechsten um Bewahrung vor dem Fall in der Versuchung bitten, so in der letzten um Erlösung von dem Bösen. Es fragt sich, was Jesus mit dem $\pi\omega\eta\rho\acute{\upsilon}$ gemeint, ob er es maskulinisch oder neutrisch verstanden hat. Strack-Billerbeck meint, diese Frage lasse sich nicht entscheiden; er versteht darum unter $\pi\omega\eta\rho\acute{\upsilon}$ alles, was böse ist und böse heißt¹⁰⁵. Ebenso Hugo Weiß¹⁰⁶, der zwar der neutrischen Deutung von $\pi\omega\eta\rho\acute{\upsilon}$ den Vorzug gibt, aber auch die maskulinische gelten läßt. Für die maskulinische Deutung treten ein Schanz, Steinmann, Huber: Schanz¹⁰⁷ mit Berufung auf Mt 13, 19 38; Jo 17, 15; 1 Jo 2, 13; 3, 12; Eph 6, 16; Steinmann in dem Sinne, daß mit dem Bösen, d. h. dem Teufel, auch alles physische und moralische Übel gemeint ist, hinter dem eben in letzter Linie der Teufel steht¹⁰⁸; Huber mit Berufung darauf, daß Jesu realistische Betrachtungsweise auf das personifizierte Böse, den Satan, schließen lasse, ferner, daß der Setzung Gottes als des Urhebers der Versuchung diejenige des Satans als des Urhebers des Bösen entspricht, und endlich, mit Berufung auf die damalige Anschauung, die hinter allem Bösen, Leid, Not, Elend, Krankheit personifizierte Mächte erblickte, das Heer der Dämonen und Satan als ihren Obersten¹⁰⁹. Die neutrische Deutung von $\pi\omega\eta\rho\acute{\upsilon}$ nehmen an Achelis, Zahn, Schlatter, Klostermann, Bornhäuser, Bischoff, Wellhausen u. a. Achelis begründet seine Auffassung damit, daß durch die maskulinische Fassung von $\pi\omega\eta\rho\acute{\upsilon}$ jede logische Verknüpfung mit der vorhergehenden Bitte durch $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ unmöglich gemacht wird. Nach ihm würde die Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Teufel“, nur dann einen erträglichen Sinn geben, wenn die erste der beiden Bitten den Sinn hätte: Laß es nicht zu, daß wir von dem Teufel in Versuchung geführt werden (sondern erlöse uns von dem Teufel)¹¹⁰. Zahn entscheidet sich für das Neutrum $\pi\omega\eta\rho\acute{\upsilon}\nu$, weil Jesus, wenn er hier unmittelbar an den Teufel gedacht hätte, nicht $\alpha\pi\acute{o}$ τοῦ $\pi\omega\eta\rho\acute{\upsilon}$, sondern $\alpha\pi\acute{o}$ τοῦ διαβόλου oder $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ gesetzt hätte, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden. Das $\pi\omega\eta\rho\acute{\upsilon}\nu$ ist nach Zahn das Böse, das als schädigende Macht auf uns eindringt und als

¹⁰⁵ A. a. O. 422.

¹⁰⁶ A. a. O. 82.

¹⁰⁷ A. a. O. 220.

¹⁰⁸ A. a. O. 110 f.

¹⁰⁹ A. a. O. 128 f.

¹¹⁰ A. a. O. 288 f.

verlockende Macht auf uns einzuwirken und sich in unser Inneres einzuschleichen trachtet; das Übel ist darin nur insofern einbegriffen, als es dem Bösen als ein Machtmittel dient¹¹¹. Schlatter sieht das πονηρόν durch πειρασμός gesichert. Die Versuchung kann eben darin bestehen, daß der Jünger Jesu Leiden, Verfolgung und den Zeugentod auf sich nehmen muß, und das Leiden bleibt bei Jesus immer ein Übel, das der Mensch von sich abzuwehren hat. „Beim πειρασμός geht aber der Kampf, wie die Versuchung Jesu gezeigt hat und die Versuchung der Jünger in der Passionsnacht zeigen wird, immer um das religiös richtige Verhalten. Ob der Jünger den Glauben und Gehorsam bewahre, also die Liebespflicht des Jüngers erfülle, das wird durch die Erprobung festgestellt. Sie ist deshalb gefährlich, weil sie das Böse im ethischen Sinne erzeugen kann. . . . Vom Bösen wird damit gesagt, daß es als Macht, die die Jünger in Gefahr bringe, in ihr Leben hineinwirke, nicht nur dadurch, daß sich der Haß der andern an ihnen vergreift, sondern auch dadurch, daß ihre Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit sie zu sich hinüberziehen kann.“ Schlatter meint freilich, daß von der Versuchung aus ebenso nahe der Gedanke an den Bösen liege, an Satan, den unsichtbaren Feind der Jünger, der als ihr Verkläger vor Gott tritt und die Versuchung über sie bringt und, wenn sie sich ihm ergeben und seine Söhne werden (Mt 13, 38), Gottes Gericht an ihnen wirkt. „Weil es der Jünger der Regierung Gottes anheimgegeben hat, wie sie ihm die Versuchung zumesse, wird es seine letzte, alles umfassende Bitte, daß ihn Gott vor dem Satan schütze. Dann wird die Versuchung für ihn nicht zum Fall, und er bleibt, was immer der ihm verordnete Kampf von ihm verlange, mit Gott und seinem Heil verbunden. Die Jünger sind, weil sie im Dienst Jesu stehen, dem Angriff des Satans besonders ausgesetzt, da er der Widersacher der göttlichen Gnade ist. Auch das ἀπό bei ῥύσασθαι läßt zunächst an einen persönlichen Gegner denken, vor dem Gott sie schützen wird.“¹¹² Bornhäuser begründet das Neutrum folgendermaßen: „Die Entscheidung für das Neutrum ist gerade aus dem engen Zusammenhang zwischen den beiden Teilen der letzten Bitte, dem negativen und positiven, zu gewinnen. Gib uns nicht in die Versuchung hinein, sondern rette uns, so daß wir und das Arge voneinander getrennt werden und bleiben. Dieses Arge ist der Inbegriff dessen, wozu die ἐπιθυμία

¹¹¹ A. a. O. 283.

¹¹² A. a. O. 216. Schlatter (Das Unser Vater. Eine Auslegung des Herrengebets, Berlin 1938, 35 ff.) versteht unter dem πονηρόν das Satanische.

reizt, um die es sich in der Versuchung handelt; es ist das, was Werke des Fleisches heißt (Gal 5). Dieses Arge in seinen mannigfaltigen Erscheinungen ist nicht ein Totes, sondern es greift auch nach dem Christen immer wieder, um ihn in seinen Bann zu ziehen. Darum ist das Getrenntsein und -bleiben vom Argen (ἀπὸ τοῦ πονηροῦ) etwas, was täglich durch die rettende Hand Gottes möglich ist. Denken wir daran, daß die zwei Haupterscheinungsformen des Argen, in das die ‚Menschen‘, die Gottlosen, hineingegeben sind, die Verknechtung an die sexuelle Verderbnis und die Zerrüttung der Gemeinschaft durch die Selbstsucht sind, dann läßt sich die letzte Bitte des Vaterunsers frei und ganz ins Positive gewendet so übersetzen: Vater, halte uns heute fest! Vater, hilf uns heute rein zu bleiben! Vater, hilf uns heute gut (gütig) zu sein!“¹¹³

Es fragt sich nun, welche der drei Deutungen des ἀπὸ τοῦ πονηροῦ den Gedanken Jesu wiedergibt. Wir stellen zunächst die siebte Bitte des Vaterunsers in der jüdischen Gebetsliteratur fest. Im Achtzehn-gebet heißt nach der palästinensischen Rezension der siebte Satz: „Sieh unser Elend an und führe unsere Sache und erlöse uns um deines Namens willen. Gepriesen seist du, Jahwe, Erlöser Israels.“ Ähnlich in der babylonischen Rezension. Nach Berakh 16b sprach Rabbi nach seinem Gebet (d. h. nach dem Achtzehngebet): „Es sei Wille vor dir, Jahwe, unser Gott und Gott unserer Väter, daß du uns errettest von den Frechen und von der Frechheit, von einem bösen Menschen und einem bösen Begegnis, vom bösen Triebe, von einem bösen Genossen, von einem bösen Nachbarn und von dem Satan, dem Verderber, und von einem harten Gericht und von einem harten Gegner im Gericht, es sei ein Sohn des Bundes (Israelit) oder kein Sohn des Bundes (Nichtisraelit).“ Berakh 60b heißt es im Morgengebet: „Errette mich von einem bösen Begegnis und von bösem Leiden, und nicht mögen mich schrecken böse Träume noch böse Gedanken.“¹¹⁴

Diese Stellen zeigen, daß das „Böse“, an das ein jüdischer Hörer bei der siebten Vaterunserbitte denken mochte, mannigfacher Art sein konnte. Nur einmal, im Gebete Rabbis, wird ausdrücklich Satan zu dem Bösen gerechnet, von dem er, Rabbi, errettet sein will. Sonst ist aber keine Stelle in der rabbinischen Literatur bekannt, in der der Satan schlechthin als der Böse (הַרְעָה, aram. בְּרִשָּׁא) bezeichnet wird. Freilich ist für jüdisches Denken die Identifizierung des Bösen mit dem Satan keine Unmöglichkeit. Resch Laqisch BB 16a

113 A. a. O. 142.

114 Strack-Billerbeck a. a. O. 422.

sagt: „Der Satan, der böse Trieb und der Todesengel sind identisch.“ Zudem ist der Eigenname Satans, Sammaël, sehr oft mit dem Epi-theton שָׂטָן, Bösewicht, verbunden.

Anders ist es im NT. Mt 13, 19 ist Satan ὁ πονηρός, der raubt, was durch das Wort Gottes in das Herz des Menschen gesät ward. 13, 38 wird von dem Unkraut, das auf den Acker gesät wird, gesagt, daß es die Kinder des Bösen sind: οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ. Eph. 6, 16 ermahnt der heilige Paulus, den Schild des Glaubens zu nehmen, mit dem alle feurigen Geschosse des Bösen: τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ, ausgelöscht werden können. 1 Jo 2, 13 14 sagt der Apostel von den Jünglingen: „Ihr habt den Bösen überwunden — νενικήκατε τὸν πονηρόν.“ 1 Jo 3, 12 heißt es von Kain, daß er vom Bösen herkam: ἐκ τοῦ πονηροῦ, und seinen Bruder erschlug. 1 Jo 5, 18 19 schreibt der Apostel: „Wir wissen, wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht. Wer aus Gott geboren ist, bewahrt sich davor. Der Böse kann ihm nichts anhaben. Wir wissen, daß wir aus Gott sind, die Welt dagegen sich ganz in der Gewalt des Bösen befindet.“ Vor allem diese letzte Stelle ist in unserem Zusammenhang bedeutsam. Sie setzt die Welt des Bösen in Gegensatz zur Welt Gottes oder zur Welt derer, die aus Gott geboren sind, d. h. zur Welt der Kinder Gottes. Es klingt darum hier der Gedanke an; den Jesus Mt 12, 25—30 ausgesprochen hat, hier freilich so, daß er für ὁ πονηρός den Satan, σατανᾶς, einsetzt, noch mehr aber der Gedanke, den er 13, 37 ff. ausführt und hier so, daß der Teufel als ὁ πονηρός bezeichnet wird.

Danach scheint wohl kein Zweifel zu bestehen, daß Jesus in der letzten Vaterunserbitte mit ἀπὸ τοῦ πονηροῦ den Satan gemeint hat und somit hat sagen wollen, daß Gott der Vater seine Jünger und alle, die ihm gehören, vom Satan und seinem Reich erlösen möge. Mit Satan wird nun freilich alles umspannt, was irgendwie in seinen Wirkungskreis hineingehört, die Sünde und alles, was als Folge und Gefahr der Sünde angesprochen werden muß, also alles Übel, an dem der Mensch zerbrechen kann.

Damit kehrt das Vaterunser zu seinem Anfang zurück. Bittet es im Anfang um das Kommen des Reiches Gottes, so am Schluß um die Überwindung oder die Erlösung von dem Reich des Satans, mit andern Worten: von der Welt, die im argen liegt. Auch diese Polarität, in der Anfang und Ende der Vaterunserbitten schwingen, ist ein Beweis dafür, daß wir ἀπὸ τοῦ πονηροῦ im maskulinischen Sinne zu verstehen haben, daß wir also in der letzten Bitte darum beten, vom Reiche Satans erlöst zu werden und damit immer tiefer

in das Reich Gottes einzugehen. Und dies gewiß zunächst als ein Anliegen unserer Gegenwart und jeder Gegenwart, weil nach Jesu Wort das Reich Gottes in dem Maße kommt, wie durch den Geist Gottes die Teufel ausgetrieben werden (Mt 12, 28); dann aber auch als ein eschatologisches Anliegen, weil es ebenfalls nach Jesu Wort der Endzeit vorbehalten ist, das Unkraut zu sammeln und es im Feuer zu verbrennen und die Gerechten zusammenzuführen, die leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters (Mt 13, 37 ff.)¹¹⁵.

Damit sind wir zum Schluß des Vaterunsers gekommen. Manche Handschriften fügen noch die Doxologie an: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“ Aber sie fehlt in den meisten Handschriften, ebenso bei den meisten ältesten Textauslegern¹¹⁶, und wird deswegen auch von den meisten Exegeten als nicht ursprünglich angesehen¹¹⁷. Nicht nur in der katholischen Kirche, auch in der lutherischen Abendmahlsliturgie wird sie nicht gebetet — ein Zeugnis dafür, daß wir Mt 6, 9—13 den ursprünglichen Schrifttext besitzen.

Überschauen wir jetzt noch einmal das ganze Vaterunser. Beherrschend in ihm ist die Vater-Anrede, die Jesus seinen Jüngern und allen, die ihm gehören, in den Mund legt. Jesus stellt sie also als diejenigen, die durch ihn und in ihm Kinder Gottes geworden, vor Gott als ihren Vater. Und vor den Vater läßt er sie sieben große Anliegen tragen, in dem Bewußtsein, daß es der Vater im Himmel ist, von dem alle Schicksale der Menschen bestimmt werden. Diese sieben Anliegen werden vom Heiland in einer wunderbaren Systematik vorgetragen. Die ersten drei umfassen die Anliegen, die vor allen Anliegen den Primat beanspruchen — die Heiligung des Vaternamens Gottes, das Kommen des Reiches Gottes, die Erfüllung des Willens Gottes wie im Himmel, so auch auf Erden, oder mit einem Wort: das Reich Gottes des Vaters. Damit ist gesagt, daß vor allen Anliegen des Jüngers Jesu das Anliegen steht, daß er und alle Menschen Kinder des Vaters im Himmel sein und das Reich des Vaters hier auf Erden bilden mögen und als dieses Reich einmal in der Ewigkeit vollendet werden. Wodurch? Dadurch, daß sie sich als Kinder des Vaters bewähren, indem sie seinen Namen

¹¹⁵ Vgl. Steinmann a. a. O. 111; Zahn a. a. O. 284; Huber a. a. O. 129.

¹¹⁶ Vgl. Zahn a. a. O. 284 Anm. 91.

¹¹⁷ Vgl. Zahn a. a. O.; Klostermann a. a. O. 201; Schlatter a. a. O. 217. Siehe auch Schlatter, Das Unser Vater 39 ff.; Huber a. a. O. 129. Die Doxologie finden wir wohl zum ersten Mal in der Didache (8, 2). Sie galt als die Antwort der Gemeinde auf die vom Vorbeter gesprochenen Bitten.

durch ihr Leben als Kinder des Vaters heiligen und sich unter den Willen des Vaters stellen mit derselben Unbedingtheit, wie es die Seligen des Himmels tun. Die Erfüllung dieses Anliegens des Jüngers Jesu ist freilich an eine Bedingung geknüpft, wenigstens für den Durchschnitt der Menschen: es ist die wenn auch bescheidene Existenzsicherheit, die dem Jünger die irdische Grundlage dafür gibt, daß er sich um das größte Anliegen des Vaters zu bemühen vermag. Um diese Existenzsicherheit, das tägliche Brot, läßt Jesus darum in der vierten Bitte zum Vater flehen. In den drei folgenden Bitten wird der Blick auf Anliegen ausgerichtet, die die negative Entsprechung zu den drei ersten Bitten bilden. Jesus läßt seinen Jünger um die Vergebung der Schuld bitten und spricht damit den Gedanken aus, daß das Kommen des Reiches Gottes durch die Vergebung der Schuld bedingt ist, und er sichert dem Jünger diese Vergebung, wenn er als Kind des Vaters mit den Kindern des Vaters, also als Glied der einen Gottesfamilie in der Gemeinschaft der Liebe vor den Vater tritt. Mit der Bitte um die Vergebung der Schuld verbindet Jesus sodann die Bitte um Bewahrung vor der Gefahr des Rückfalls in die Schuld. Er läßt seinen Jünger um eine Lebensführung durch den Vater bitten, die ihn nicht in eine Lage bringt, der seine sittlich-religiöse Kraft nicht gewachsen ist. Zum Schluß legt er ihm die Bitte auf die Zunge, daß er vom Satan und seinem Reiche erlöst, daß mit andern Worten: der ganze Bereich seines Lebens und aller Menschen Reich des Vaters im Himmel werde. In dem Maße, wie die ersten drei Bitten erfüllt werden, werden die drei letzten ihre Erfüllung finden, und in dem Maße, wie die drei letzten in Erfüllung gehen, wird sich das Reich des Vaters auf Erden aufrichten und seiner Vollendung entgegengehen.

In dieser Systematik bilden die sieben Vaterunserbitten ein geschlossenes Ganze; die drei ersten entsprechen den drei letzten, und die drei ersten und drei letzten kreisen um die mittlere Bitte, durch die die natürliche Bedingung der drei ersten und drei letzten gesichert wird. Durch diese innere Systematik erweist sich das Vaterunser als das Kompendium des christlichen Lebens, es offenbart sich als eine Einheit, die seine Ursprünglichkeit bezeugt. In ihm bringt Jesus die Anliegen seines Jüngers zum Ausdruck, die ihm das Ganze seines christlichen Lebens sichern, und diese zunächst als Anliegen des himmlischen Vaters, dann aber auch als Anliegen des Jüngers, d. h. so, daß der Vater und die Kinder des Vaters in den gleichen Anliegen zu einer tiefen, innigen und unauflösllichen Einheit verbunden sind.

Im Vaterunser enthüllt Jesus somit den tiefsten Sinn des christlichen Lebens. Er schließt die Menschen im Glauben an sein Wort, in der Gemeinschaft mit seinem Leben zu einer Einheit zusammen, in der sie die Familie des himmlischen Vaters sind und, als diese Familie mit dem himmlischen Vater verbunden, das Reich des Vaters bilden. Er gibt ihnen das Anliegen zu eigen, das sein und des Vaters größtes Anliegen ist: sie sollen im Sohne des Vaters Kinder des Vaters sein und als Kinder des Vaters den Vaternamen Gottes verherrlichen. Daß die Jünger Jesu dieses Anliegen erfüllen und daß ihnen die Erfüllung dieses Anliegens mit Gottes Gnade gelinge, darum beten sie: „Vater unser, der du bist im Himmel . . .“

V. 14—15: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebt, so wird auch euch euer himmlischer Vater vergeben; wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so wird auch euer Vater euch eure Sünden nicht vergeben.“ Die beiden Verse sind vom Evangelisten wohl stichwortmäßig an V. 12 (ἀφιέναι) angeschlossen. Wann Jesus sie gesprochen hat, läßt sich mit Sicherheit kaum sagen. Der in ihnen ausgesprochene Gedanke kehrt 7, 1 f. (= Lk 6, 37) wieder; er wurde auch bereits 5, 24 zum Ausdruck gebracht. Sein ursprünglicher Ort scheint 18, 35 zu sein, wo Jesus das Gleichnis von dem unbarmherzigen Knecht mit der Anwendung schließt: „So wird auch mein himmlischer Vater euch tun, wenn ihr nicht vergebt, jeder seinem Bruder, von Herzen.“ Ist dem so, dann könnte man in den Versen eine Dublette zu 18, 35 sehen. Jedenfalls sind die Verse ein Jesu sehr geläufiger, wiederholt ausgesprochener Gedanke. Der Evangelist hat gewiß seine besondern Gründe, sie hier an das Vaterunser anzuschließen.

Der Gedanke ist freilich auch dem AT und dem Rabbinismus nicht unbekannt. So heißt es Sir 28, 1 ff.: „Wer sich rächt, wird Rache vom Herrn erfahren, und seine Sünden wird er ihm fest und sicher anrechnen. Erlaß das (dir angetane) Unrecht deinem Nächsten, und alsdann werden, wenn du darum bittest, deine Sünden vergeben werden. . . .“ Ferner: R. Jehuda (um 150) hat im Namen des Rabban Gamaliel (II., um 90) gesagt: „Siehe, es heißt: ‚Er (Gott) schenkt dir Erbarmen (gegen andere), um sich deiner zu erbarmen‘, Dt 13, 18 (so der Midr.). Das sei ein Zeichen in deiner Hand: Sooft du barmherzig bist (indem du deinem Nächsten vergibst), erbarmt sich der Allbarmherzige deiner (indem er dir vergibt).“¹¹⁸ So lautete die Theorie. Anders freilich war die Praxis,

¹¹⁸ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 424 f. Vgl. auch oben S. 355 ff.

die von einer starren Unversöhnlichkeit beherrscht war (vgl. zu 5, 38 ff.)¹¹⁹.

Das ist wohl der Grund, warum der Evangelist die Worte Jesu hier an das Vaterunser anfügt. Es ist eben charakteristisch, daß er vom ganzen Vaterunser nur für V. 12 und in ihm nur für den Nachsatz: *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*, eine aus den Worten Jesu gewonnene Erklärung für notwendig hält. Es besteht für ihn und seine Leser kein Zweifel daran, daß dem Gott um Vergebung bittenden Bruder die Vergebung gesichert ist. Schwerer mochte es den Menschen eingehen, daß der in V. 12 ausgesprochene Zusammenhang zwischen dem göttlichen und menschlichen Vergeben die allgemein gültige und unumstößliche Regel der Gnade ist. Diese Tatsache wollte der Evangelist in V. 14—15 mit Jesu Worten nachdrücklich betonen.

Es ist damit das zentrale Anliegen Jesu zum Ausdruck gebracht, daß sich der Jünger die Gnade des himmlischen Vaters sichern muß, indem er selbst Gnade dem gegen ihn fehlenden Bruder schenkt. Gemeinschaft mit dem Vater ist also nur möglich in der Gemeinschaft der Brüder, und die Gemeinschaft der Brüder ist nur möglich, wenn sich die vergebende Liebe des Vaters in der vergebenden Liebe der Brüder auswirkt. Dem Jünger Jesu steht somit nicht das Recht zu, sich für sich selbst unter die göttliche Gnade zu stellen und dem Bruder gegenüber das Recht des zürnenden Gottes in Anspruch zu nehmen. Tut er das, dann zerstört er für sich die Gnade und liefert sich dem Zorne Gottes aus. Die Gnade ist vielmehr das Band, das den Jünger Jesu mit dem Vater und seinen Brüdern in der Einheit der vergebenden Liebe verbindet¹²⁰.

3. Fasten nur vor Gott, 6, 16—18.

16 Ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποὶ· ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. 17 Σὺ δὲ νηστεύων ἀλειπαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, 18 Ὅπως μὴ φανῆς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ· καὶ ὁ πατὴρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.

16 Wenn ihr aber fastet, so sollt ihr nicht traurig dreinschauen wie die Heuchler, damit sie den Menschen als Fastende erscheinen. Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin. 17 Du aber,

¹¹⁹ Vgl. Schanz a. a. O. 221.

¹²⁰ Vgl. Schlatter a. a. O. 217 f.

wenn du fastest, salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht, 18 damit du nicht den Menschen als fastend erscheinst, sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten.

An den Abschnitt über das Gebet schließt Jesus den Abschnitt über das Fasten an. Er ist in gleicher Weise aufgebaut wie die Abschnitte 6, 1—4 und 6, 5—6 und gehört offenbar zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt. Jesus beginnt, indem er genau wie in den vorhergehenden Abschnitten ein Bild dieser Frömmigkeitsübung zeichnet, wie es seine Zuhörer ständig vor Augen haben: „Wenn ihr aber fastet, so sollt ihr nicht dreinschauen wie die Heuchler, damit sie den Menschen als Fastende erscheinen. Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin.“

Um diesen Vers zu verstehen, müssen wir uns die israelitische Fastenpraxis vor Augen führen. Man unterschied ein zweifaches Fasten: das öffentliche Fasten der Gesamtheit und das private Fasten einzelner Israeliten. Das letztere war freiwillig, das erstere wurde von der Obrigkeit angeordnet und galt als obligatorisch. Ein allgemeines Fasten fand statt am Versöhnungstage, ferner zur Erinnerung an nationale Unglückstage; solche waren: der Tag der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer (Jer 52, 6 f.; 2 Kg 25, 3 f.), der Tag der Zerstörung des Tempels, der Tag der Ermordung des Gedalja (Godolias, Jer 41, 2), der Tag, an dem die Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer begann (Jer 52, 4; vgl. Zach 7, 3 ff.; 8, 19)¹.

Für diese allgemeinen Fasttage waren bestimmte Regeln festgesetzt. Nach Joma 8, 1 war am Versöhnungstage verboten das Essen und Trinken, das Waschen, das Salben, das Anlegen von Sandalen und der Beischlaf. Für den 9. Ab, den Tag der Zerstörung Jerusalems, war es im Laufe der Woche, in die der 9. Ab fiel, verboten, sich scheren zu lassen und Kleidungsstücke zu waschen. Am Rüsttag auf den 9. Ab, also am 8. Ab, soll der Mensch nicht zwei Speisen essen, auch nicht Fleisch genießen und keinen Wein trinken. Noch strenger waren die Vorschriften für den 9. Ab selbst. Da war es verboten, den Finger ins Wasser zu stecken, sich zu salben, Fleisch zu essen und Wein zu trinken. Selbst der Friedensgruß war gegenüber den Genossen untersagt, gegenüber den gewöhnlichen Leuten, dem Amhaarez, nur mit schlaffer Lippe erlaubt, d. h. leise und undeutlich².

¹ Strack-Billerbeck a. a. O. IV 77 79 f.

² Ebd. 77 87 f.

Zu dem öffentlichen Fasten kam, wie gesagt, das private, freiwillige Fasten. Es unterschied sich wiederum als regelmäßiges, an bestimmten Wochentagen sich wiederholendes, und als mehr zufälliges, gelegentliches Fasten einzelner Personen. Zu dem regelmäßigen Fasten vgl. Lk 18, 12. Für dieses hatte sich der Brauch herausgebildet, den Montag und Donnerstag als Fasttage festzuhalten, und zwar deswegen, weil diese Tage sich nicht mit dem Sabbat berührten und möglichst fern voneinander lagen und so durch das sich längere Zeit wiederholende Fasten keine allzu großen Ansprüche an die körperlichen Kräfte gestellt wurden³.

Dieses Fasten hatte ernste Gründe. Die Männer, die sich zu ihm entschlossen, fühlten den Beruf in sich, in den Riß einzutreten, den die Sünde der breiten Massen immer aufs neue zwischen Gott und Israel verursacht hatte, um durch die Sühnekraft ihres Fastens Gottes Zorn zu wenden und das Volk vor nationalen Unglücksfällen zu bewahren. Unter diesen Männern zeichnete sich vor allem R. Çadoq (um 50) aus. Von ihm wird Git 56a berichtet, daß er vierzig Jahre lang fastete und nur von dem Aussaugen etlicher getrockneter Feigen lebte, so daß sein Körper einem Skelett glich⁴.

Von diesem regelmäßigen, an bestimmten Wochentagen sich wiederholenden Fasten unterschied sich, wie gesagt, das mehr zufällige, gelegentliche Fasten einzelner Personen. Es geschah aus den verschiedensten Gründen, etwa um ein Vergehen zu sühnen, oder um sich die Erhörung eines Wunsches zu sichern, oder um ein Unheil abzuwenden, oder um das ewige Verderben zu bannen, oder auch um das Verdienst des Fastens zu gewinnen. Dieses Fasten dehnte sich entweder auf mehrere Tage aus, auf vier oder zwei, oder es wurde auf einen Tag beschränkt. Bei eintägigem Fasten war die völlige Enthaltung von Speise und Trank wohl die Regel, d. h. sie erstreckte sich vom frühen Morgen bis zum Sonnenuntergang⁵.

Mit diesem Fasten waren nun besondere Fastenbräuche verbunden, so das Anlegen eines sackartigen Gewandes, das aus groben, härenen Stoffen verfertigt war und mit einem Strick oder Gurt um die Hüften zusammengehalten wurde, ferner das Sitzen in Asche und das Bestreuen des Kopfes mit Asche, dann das Abhalten von Fastengottesdiensten auf einem freien Platz der Stadt oder zwischen den Gräbern des Friedhofes, dann das Lärmblasen, das Nichtwaschen

³ Ebd. II 242; vgl. auch II 243 Anm. 2.

⁴ Ebd. II 243; ferner IV 95.

⁵ Ebd. IV 94f.

und Nichtsalben des Körpers, das Ablegen der Sandalen, das Unterlassen des Beischlafs und der Verzicht auf Handel und Wandel, auf Verlöbnisse und Heiraten und auf den gegenseitigen Friedensgruß⁶.

Von diesen Fastenbräuchen war bereits beim öffentlichen Fasten die Rede. Sie wurden aber auch bei dem privaten Fasten beobachtet und waren deshalb das allen sichtbare Zeichen dafür, daß der Israelit, der sie beobachtete, einen oder mehrere Fasttage hielt. Für das Urteil des Volkes bedeutete das, daß der betreffende Fastende ein Heiliger war. Denn R. Eleazar (um 270) hat gesagt: „(Ein Nasiräer) wird ein Heiliger genannt, denn es heißt: Er soll heilig sein, indem er groß werden läßt den freien Wuchs seines Haupthaars, Nm 6, 5. Wenn nun dieser, welcher sich eines Dinges (des Weines) enthält, ein Heiliger genannt wird, um wieviel mehr gilt das dann von dem, welcher (beim Fasten) sich aller Dinge enthält!“ Und Resch Lakisch (um 250) hat gesagt: „Er wird ein Frommer genannt; denn es heißt: Wer sich selbst (der Nahrung) entwöhnt, der ist ein frommer Mann“ (so Spr 11, 17 nach dem Midr.)⁷.

Es ist kein Zweifel, daß die pharisäische Geisteshaltung das Fasten mit seinen Fastenbräuchen zu einer Schaustellung herabwürdigte, daß sie manche dazu drängte, sich den Menschen als Fastende vorzustellen, um von ihnen als Heilige und Fromme angesehen und verehrt zu werden. Was als Gottesdienst gelten sollte, wurde damit zum Menschen-, zum Selbstdienst erniedrigt^{7a}.

An dieses private Fasten denkt Jesus offenbar⁸ V. 16, weil dieses es war, das nach der Auffassung des Volkes den Heiligen und Frommen von dem Unheiligen und Unfrommen in der Öffentlichkeit unterschied. Nicht das Fasten an sich verurteilt er, sondern ein Fasten, das nicht auf die Ehre Gottes, sondern auf die Ehre vor den Menschen ausgerichtet ist. Gewiß, diese Ehre ist dem fastenden Israeliten sicher; sie wird ihm gezollt auf Grund der Hochschätzung, die Israel dem Fasten entgegenbringt. Aber den Lohn bei Gott hat er sich verwirkt, indem er sein Fasten zum Menschen- und zum Selbstdienst entweihte. „Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin.“

„Du aber, wenn du fastest, salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht, damit du den Menschen nicht als fastend erscheinst, sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten.“ Mit der Mahnung,

⁶ Ebd. 103 ff.

⁷ Ebd. 108.

^{7a} Vgl. Foerster a. a. O. 121 f.

⁸ Huber a. a. O. 130 f.

fastend das Haupt zu salben und das Angesicht zu waschen, will Jesus all die Fastenbräuche treffen, die das Fasten zu einer öffentlichen Angelegenheit in Israel machen. Von diesen Fastenbräuchen will er seine Jünger und alle, die ihm folgen, befreien, ja sie gerade dann, wenn sie fasten, zu Bräuchen verpflichten, die das Fasten als Ausdruck der innerlichen Beugung des Menschen vor Gott von jedem äußern Schein freihalten⁹.

Jesus nennt von diesen Bräuchen ausdrücklich das Salben des Hauptes und das Waschen des Antlitzes. Das Waschen des Antlitzes galt der Reinigung, das Salben des Hauptes und auch des ganzen Körpers dem körperlichen Wohlbefinden, so daß man von einem Salben zum Vergnügen sprach. Es geschah darum vor allem am Sabbat und an den Festtagen. Es galt auch als Anstandspflicht, einem Gaste Gelegenheit zu geben, sich selbst zu salben oder ihn durch einen Sklaven die Füße salben zu lassen. Freilich alles Gebräuche, die für Trauer- und Fasttage verboten waren. Nur im Krankheitsfalle durfte dann eine Salbung vorgenommen werden.

Wenn Jesus also von seinen Jüngern und denen, die ihm folgen, verlangt, daß sie sich an Fasttagen das Haupt salben und das Angesicht waschen sollen, dann will er damit sagen, daß sie keinen Menschen zum Zeugen ihres Fastens machen sollen, damit für ihre privaten Fastenübungen nicht irgend eine Rücksicht auf die Menschen, sondern einzig und allein die Rücksicht auf Gott bestimmend sei. Gott braucht aber kein äußeres Zeugnis für die Fastenübung des Menschen. Er, der Vater, der im Verborgenen ist, fordert eine Verborgtheit der Frömmigkeit, die von allen Ansprüchen des menschlichen Ich freimacht und die nur dem einen Anspruch gehorcht, Gott zu gefallen, und nur dieser Frömmigkeit schenkt er, der Vater, der im Verborgenen sieht, vor dem die tiefsten Gedanken und Absichten des Menschen offenliegen, sein volles, uneingeschränktes Ja.

Das Anliegen Jesu ist somit, wie 6, 1 ff. und 6, 5 ff., so auch hier eine Frömmigkeit, in der das menschliche Ich ausgeschaltet und einzig und allein Gott zur bestimmenden Norm des religiösen Lebens erhoben ist. Jesus verwirft damit nicht die Öffentlichkeit der Frömmigkeitsübung. Aber es gibt für ihn eine Öffentlichkeit, die jede echte Religiosität verfälscht, und diese Öffentlichkeit ist die Öffentlichkeit des menschlichen Ich, das die Religion zur Schau-

⁹ Strack-Billerbeck II 426.

stellung herabwürdigt und nicht Gott, sondern den Menschen zur Mitte macht, um die das religiöse Leben kreist.

Jesus hat damit dem Fasten seinen eigentlichen Sinn wiedergegeben. Er hat es in der bedingungslosen Konzentration auf Gott verwurzelt; er hat es zu einer Buß- und Gebetskraft entbunden, die die Trauer über die Sünde ernst nimmt und sie doch in einer Gestalt offenbart, die von einer freudigen Hingabe an Gott Zeugnis ablegt. Auch in seinem Fasten tritt somit der Jünger Jesu in eine Gemeinschaft mit dem Vater im Himmel, die ihn froh macht und die ihn gern auf die Anerkennung der Menschen verzichten läßt.

Jesus vollzieht damit einen Bruch mit der Frömmigkeitspraxis Israels, der die Jünger und die Massen, die ihn hören, in höchstes Staunen setzen mußte. Waren sie gewohnt, in dem nach jüdischem Brauch Fastenden einen Heiligen und Frommen zu sehen, so hören sie nun, daß der also Fastende sich mit neuer Sünde belastet und sich in eine Profanität verliert, von der Gott sich unbedingt zurückzieht. Als Jünger Jesu werden sie fortan einem Fasten und einer Frömmigkeit leben müssen, in der sie die Profanität des Ich verlassen und sich einzig und allein vor Gott gestellt wissen, mögen sie allein oder in der Gemeinschaft stehen. Der Vater, der im Verborgenen sieht, wird dann ihr Lohn, wird die Erfüllung der Sehnsucht sein, von der sie in ihrer Frömmigkeit getragen werden.

4. Schätzesammeln nur für Gott, 6, 19—21.

19 Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν. 20 Θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν. 21 Ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδιά σου.

19 *Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo Motte und Rost zerstört und wo Diebe nachgraben und stehlen. 20 Sammelt euch aber Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost zerstört und wo keine Diebe nachgraben und stehlen. 21 Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.*

Die Verse 19—21 sind vom Evangelisten thematisch angeschlossen. Sie haben ihre Parallele Lk 12, 33f. Weil sie dort im Anschluß an das Gleichnis von dem törichten Reichen die für die Jünger gesprochenen Warnungen vor der weltlichen Sorge (12, 13ff.) abschließen, stehen sie hier in einem innern Zusammenhang, der wohl als ursprünglich angesehen werden muß. Mt hat sie aus

diesem Zusammenhang herausgenommen und an 6, 1 ff.; 6, 5 ff. und 6, 16 ff. angeschlossen, weil sie den von Jesus dort entwickelten Gedankengang fortsetzen. Hatte Jesus hier den Sinn der Frömmigkeit in der unbedingten Konzentration auf Gott enthüllt, so zeigt er jetzt, daß auch im Bereich des Irdischen, des Besitzes der unbedingte Primat Gott zukommt.

„Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo Motte und Rost zerstört und wo Diebe nachgraben und stehlen.“ Das Wort vom Schätzesammeln war den Juden geläufig. Tob 4, 8 ff. heißt es: „Wenn du viel hast, so übe Barmherzigkeit; wenn du wenig hast, so scheue dich nicht, dem Wenigen entsprechend Barmherzigkeit zu tun; denn so sammelst du dir einen guten Schatz auf den Tag der Not; denn Barmherzigkeit errettet vom Tode und läßt nicht in die Finsternis eingehen.“ Ähnlich Henoch 38, 2; 4 Esra 6, 5 f.; 7, 77; 8, 33. In der syrischen Baruch-Apokalypse 24, 1 heißt es: „Denn siehe, Tage kommen, da werden die Schriften aufgetan werden, worin die Sünden aller derer, die gesündigt haben, aufgeschrieben sind, und auch die Vorratskammern, wo die Gerechtigkeit aller derer, die in der Schöpfung recht gehandelt haben, aufgespeichert ist.“ Vgl. auch ebd. 14, 12.

In Israel herrscht also die Vorstellung, daß die Werke des Gerechten in der Ewigkeit wie in Vorratskammern aufbewahrt und aufgespeichert werden. Sie sind ihm dort gesichert und bestimmen den Lohn, den er für die ganze Ewigkeit erntet. Im Talmud werden auch die Werke genannt, die in der Vorratskammer des Himmels aufgespeichert werden. TPea 1, 1 heißt es: „Von den folgenden Dingen genießt der Mensch die Zinsen in dieser Welt, während das Kapital für ihn bestehen bleibt für die zukünftige Welt: Ehrfurcht vor Vater und Mutter, Erweisung von Liebeswerken, Friedensstiftung zwischen einem Menschen und seinem Nächsten und Tora-Studium, das sie alle übertrifft.“ Qid 39 b zählt noch die Gastfreundschaft hinzu. In Schab 127 a werden folgende sechs Werke aufgezählt: Aufnahme von Wanderern, Krankenbesuch, Gebetsandacht, frühzeitiges Erscheinen im Lehrhaus, Erziehung der Söhne zum Tora-Studium, Beurteilung des Mitmenschen nach seiner verdienstlichen Seite. Berakh 33 b beschränkt die Werke auf die Gottesfurcht, andere fassen sie als die Gebotserfüllungen überhaupt auf¹.

Jedenfalls ergibt sich, daß Jesus mit V. 19—21 an Vorstellungen anknüpft, die den Jüngern durchaus bekannt waren² und daß er

¹ Strack-Billerbeck I 429 ff.

² Vgl. auch Mk 10, 20 f.

deshalb voraussetzen konnte, von ihnen verstanden zu werden. Freilich gibt er ihnen eine Wendung, die den Gedanken an ein Do-ut-des-Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott ausschließt: „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo Motte und Rost zerstört und Diebe nachgraben und stehlen.“

Die Motte (σής) ist ein in Palästina sehr häufig vorkommendes Tier, dessen zerstörendes Wirken sprichwörtlich ist. Job 13, 28 wird von dem Kleid gesprochen, das die Motten zerfraßen, und Jak 5, 2 heißt es: „Euer Reichtum ist vermodert, eure Gewänder sind Mottenfraß geworden.“ Bei βῶσις, Rost, wird vielfach auch an ein Tier gedacht³. Aber ein Beleg dafür, daß βῶσις der Name für ein wolle- oder getreidefressendes Tier gewesen sei, läßt sich nicht finden⁴. Vielleicht ist dabei nur an den Zerfall der irdischen Dinge gedacht. Der Gedanke, den Jesus hier ausspricht, ist klar: er begründet das Nichtschätzesammeln auf Erden damit, daß das Irdische vergänglich und vom sicheren Verfall bedroht ist.

Freilich, der Verfall droht dem Irdischen nicht nur von Tieren oder von den ihm innewohnenden Kräften her, sondern auch von den Menschen. Jesus will damit gewiß nicht, wie Huber annimmt⁵, das menschliche Eigentumsrecht bestreiten; er nennt ja ausdrücklich die Menschen, die das menschliche Eigentum bedrohen, Diebe. Aber es scheint, daß ihm dabei eine eigenartige Vorstellung vor Augen schwebt. Job 24, 16 17 heißt es von den Dieben: „Im Dunkeln brechen sie ein in die Häuser (διώρυξεν ἐν σκοτει οἰκίας), tagsüber aber verschließen sie sich; sie wollen vom Lichte nichts wissen, denn der Morgen ist ihnen allen ein Graus, die Zeit, da man sehen kann, tödlicher Schrecken.“ διώρυξ ist der Kanal oder auch wohl ein unterirdischer Gang, der zu dem Zweck ausgegraben wird, das Haus nicht durch die Tür, sondern heimlich verlassen zu können⁶. Jesus stellt sich also vor, wie Diebe einen Graben ausheben, der unter das Haus führt und die Möglichkeit gibt, in der Nacht ins Haus einzudringen und zu stehlen und auf demselben Wege wieder heimlich zu entschwinden. Job 24, 16f. und unsere Stelle Mt 6, 19 mögen ein Beweis dafür sein, daß solche Diebstahlsfälle in Israel vorkamen.

Wahrscheinlicher liegt aber 6, 19 eine andere Vorstellung zu Grunde. Es war in Israel Sitte, Geld zu vergraben, um es vor Dieben zu sichern. Schab 102b heißt es: „R. Jirmeja (um 320) hat

³ So Huber a. a. O. 133.

⁴ Schlatter a. a. O. 221.

⁵ A a. O. 133.

⁶ Schlatter a. a. O. 222; Strack-Billerbeck a. a. O. 431.

gesagt: So gräbt ein Armer eine Grube, um darin seine Peruten (Pfennige) zu verbergen.“ BM 42a heißt es: „Schemuel († 254) hat gesagt: Für Geld gibt es eine (sichere) Aufbewahrung nur in der Erde. . . . Und jetzt, wo es Erdaufwühler gibt (die nach vergrabenen Schätzen suchen), gibt es eine Aufbewahrung nur noch oben im (Dach-)Gebälk. Und jetzt, wo es Aufbrecher (der Balken) gibt, gibt es eine Aufbewahrung nur zwischen den Steinschichten.“⁷ Es ist also klar: in Israel bestand die Sitte, das Geld in der Erde zu verbergen. Jesus kennt diese Sitte. Mt 13, 44 spricht er von einem Menschen, der einen Schatz im Acker gefunden hat und ihn verbirgt, also wohl wiederum in der Erde vergräbt. Im Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14ff.) läßt er den unnützen Knecht sagen: „Herr, ich weiß, daß du ein harter Mann bist. Du erntest, wo du nicht gesät, und sammelst, wo du nicht ausgestreut hast. Aus Angst ging ich hin und verbarg dein Talent in der Erde.“

Der Vers 6, 19 meint also wohl sicher die zur Zeit Jesu herrschende Sitte, das Geld, wenigstens oftmals, zur Sicherung vor Dieben in der Erde zu vergraben, und er scheint auch vorauszusetzen, daß es nach den Erfahrungen, die man gemacht, oft nicht vor Dieben gesichert war. Mochte also das Schätzesammeln auch mit der größten Vorsicht geschehen, so bestand doch die Gefahr, daß der Schatz von Dieben gefunden wurde. Es ist also so, daß das Irdische auch von Menschen bedroht ist, und gerade dort bedroht ist, wo die Menschen Schätze sammeln auf Erden oder gar in der Erde.

Das Schicksal der Vergänglichkeit haftet somit allem Irdischen an; es ist dem Tode preisgegeben, und mit ihm auch der Mensch, dessen große Sorge es ist, Schätze zu sammeln auf Erden, wo Motte und Rost zerstören und wo Diebe nachgraben und stehlen.

Der Jünger, der sich für Jesus entschieden hat, hängt darum sein Herz nicht an die Welt, liefert sich nicht der Vergänglichkeit aus, stellt sein Leben nicht auf den schwankenden Boden der Erde; er gehört nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit. Darum: „Sammelt euch aber Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost zerstört und wo keine Diebe nachgraben und stehlen.“

Jesus sagt nicht, was er mit den Schätzen im Himmel meint. Der Gedanke, der ihn bewegt, ist der, daß nur im Himmel die Unvergänglichkeit wohnt und daß nur der sich die Unvergänglichkeit sichert, der Schätze sammelt im Himmel. An ihn reichen Motte und Rost nicht heran. In ihn dringen Diebe nicht hinein. Wer für

⁷ Strack-Billerbeck a. a. O. 971.

den Himmel lebt, der lebt für die Ewigkeit. Das ist die große Verheißung, die dem Jünger Jesu gilt: Mit und für Jesus bereitet er sich die ewige Seligkeit. Mit und für Jesus steht er auf einem Fundament, das aller Vergänglichkeit trotzt und das ihm ewige, selige Unvergänglichkeit sichert: „Sammelt euch aber Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost zerstört und wo keine Diebe nachgraben und stehlen.“

„Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.“ Die Entscheidung für die Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit fällt im Herzen, d. h. in der Liebe. Was der Mensch liebt, das ist er. Liebt er das Vergängliche, dann verfällt er selbst der Vergänglichkeit; liebt er das Unvergängliche, dann umfängt ihn die Ewigkeit. Im Herzen, in der Liebe baut er zum Verfall, und im Herzen, in der Liebe baut er zum ewigen Bestand. Der Jünger Jesu hat sein Herz, seine Liebe dem Meister verschrieben. Der Meister ist der Schatz geworden, dem sein Herz und seine Liebe gilt. In ihm und für ihn lebt er nicht dem Schein, sondern der Wahrheit, nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit. In ihm und für ihn hat er seinen Schatz im Himmel. „Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.“

5. Der innere Sinn nur auf Gott gerichtet, 6, 22—23.

22 Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός· ἐὰν οὖν ἦ ὁ ὀφθαλμός σου ἄπλους, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· 23 Ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ἦ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.

22 *Die Leuchte des Leibes ist das Auge. Wenn nun dein Auge gesund ist, dann wird dein ganzer Leib erleuchtet sein. 23 Wenn aber dein Auge krank ist, dann wird dein ganzer Leib im Finstern sein. Wenn nun das Licht in dir Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis sein!*

Diese beiden Verse sind wiederum vom Evangelisten kompositionstechnisch angeschlossen, und zwar stichwortmäßig und thematisch: stichwortmäßig durch die Wortreihe καρδιά — σῶμα — ὀφθαλμός, thematisch, indem sie den in 6, 1 ff. dargelegten Gedanken der unbedingten Konzentration des Lebens auf Gott fortsetzen. Lk hat die Verse in 11, 34 ff. Aber auch hier sind sie stichwortmäßig (λύχνος) an V. 33 angeschlossen. Der ursprüngliche Zusammenhang der Verse läßt sich also nicht mehr feststellen. Sie gehören zu den Sprüchen Jesu, die wegen ihrer sentenzartigen Form in verschiedene Gedankenzusammenhänge aufgenommen wurden.

Den Zuhörern Jesu kamen diese Sprüche nicht unvermittelt. Das Wort von dem bösaugigen, d. h. mißgünstigen Menschen oder von dem neidischen Auge war ihnen nicht unbekannt (Spr 6, 16 f.; 16, 30; Sir 14, 8); die Rabbinen diskutierten eifrig die Frage nach dem guten oder bösen Auge (vgl. Aboth II, 9 11) und stellten als die Kennzeichen eines Schülers Abrahams folgende drei auf: ein gutes Auge, eine bescheidene Seele und ein demütiger Geist (Aboth V, 19)¹. Was wurde unter dem guten Auge verstanden? Es wurde mit dem inneren Licht oder der Leuchte im Innern identifiziert, und als diese Leuchte im Innern galt der Geist oder die Seele des Menschen. Inwiefern? Spr 6, 23 heißt es: „Eine Leuchte ist das Gebot und die Tora ein Licht“; und Spr 20, 27: „Eine Leuchte des Herrn ist der Menscheng Geist, durchforschend alle Kammern des Herzens.“ Die Erklärung, die die Rabbinen diesen Texten geben, macht es deutlich, daß nach ihrer Meinung die Seele des Menschen von Gott her, d. h. wohl von der Tora her, zur Leuchte des Menschen wird².

An diese Gedanken knüpft Jesus offenbar in den beiden Versen an; er tut es in einem Gleichnis, in dem er nur den bildlichen Teil ausführt, sicher in der Erwartung, daß seine Zuhörer den sachlichen Teil selbst zu ergänzen vermögen. Der bildliche Teil spricht den Gedanken aus: Die Leuchte des Leibes ist das Auge; ist das Auge gesund, dann ist der ganze Leib des Menschen im Licht; ist das Auge krank, dann ist der ganze Leib in der Finsternis. Das Bild ist aus der täglichen Erfahrung gewonnen. Wie das Zimmer durch die Lampe, das Licht erleuchtet ist, so der Leib durch das gesunde Auge. Der Mensch mit krankem Auge oder der Blinde wandelt in der Finsternis; er ist in das ewige Dunkel der Nacht gehüllt. Wer dagegen gesunde Augen hat, der sieht das Licht und wandelt im Licht.

Diese Tatsache ist für Jesus Bild des geistigen, religiösen Lebens. Ist das geistige Auge des Menschen, sein innerstes Denken und Wollen, vorbehaltlos auf Gott gerichtet, dann ist der ganze Mensch gesund, dann hat er die Gesundheit des Lebens gewonnen, die in der unbedingten Konzentration auf Gott, den Ursprung und Sinn seines Lebens, besteht. Ist aber das geistige Auge des Menschen, sein innerstes Denken und Wollen, krank — und es ist dann krank, wenn es sich im Irdischen, in seinem Ich verfängt und von irdischen, egoistischen Interessen bestimmen läßt —, dann ist auch der ganze

¹ Vgl. Fiebig a. a. O. 125 f.; Huber a. a. O. 134.

² Strack-Billerbeck a. a. O. 432f. Vgl. auch Foerster a. a. O. 131 ff.

Mensch krank, dann hat er die Gesundheit eingeübt, die nur in der vorbehaltlosen Konzentration auf Gott gefunden wird. Und dann macht es im ersten Falle nichts aus, wenn der in Gott verwurzelte und auf Gott konzentrierte Mensch auch irdischen Dingen zugewandt ist, wenn er sich um irdische Dinge bemühen muß: sein innerstes Denken und Wollen verwandelt auch sie in Bausteine seiner Ewigkeit. Und umgekehrt macht es auch nichts aus, wenn der in irdischen und egoistischen Interessen verfangene Mensch wie die V. 16 genannten Heuchler religiösen Übungen obliegt; sein innerstes Denken und Wollen verwandelt doch diese Übungen in irdische Werke, die jeglichen Wertes vor Gott entbehren.

Die Entscheidung über Gesundheit und Krankheit des geistigen Lebens, über Wert und Unwert der menschlichen Existenz liegt also im Innern des Menschen, liegt in der Alternative, ob der ganze Raum seines Herzens von Gott eingenommen ist oder nicht, ob sein Herz dem absoluten Anspruch Gottes gehorcht oder nicht. Gott duldet eben keine Konkurrenz; er ist der absolut Konkurrenzlose, und zwar in jedem Bereich des Daseins. Er fordert eine Liebe, die jeden Vorbehalt aufgibt, und diese Liebe ist die Leuchte, die das ganze Leben in Licht taucht.

„Wenn nun das Licht in dir Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis sein!“ Das Innere des Menschen, sein Herz hat an und für sich die wesentliche Bestimmung, Licht zu sein, durch seine vorbehaltlose Konzentration auf Gott das ganze Leben in Licht, und zwar in ewiges Licht zu verwandeln. Wenn nun aber das Innere, das Licht sein soll, Finsternis ist, d. h. wenn es die Welt, das eigene Ich als die Mitte hat, um die das Leben kreist, dann gibt es für die Finsternis des Lebens keine Grenzen mehr, dann herrscht die schwarze Nacht und einstens einmal die ewige Nacht.

In zwei Bilderpaaren zeichnet Jesus in den beiden Versen 22 u. 23 die geistige Lage des Menschen, in den Bilderpaaren: Gesundheit und Krankheit, Licht und Finsternis. Er prägt zunächst den Begriff des gesunden und kranken geistigen Lebens. Gesund ist unser Leben nur dann, wenn es in seinem ganzen Bereich auf Gott konzentriert, wenn es wirklich Bezirk im Reiche Gottes ist. Unser Leben ist eben aus dem Boden gewachsen, der Gott ist; es ist aus der Wurzel entsprungen, die in Gott selber ruht. Gott ist darum die Gesundheit unseres geistigen Lebens; er ist die Rettung unseres geistigen Lebens vor Krankheit, vor Verzweiflung und Wahnsinn. Der Jünger Jesu, der sich in radikaler Wendung auf die Seite Gottes gestellt und sich für die Konkurrenzlosigkeit Gottes entschieden hat, er hat durch

Jesus und in ihm die Gesundheit seines Lebens gewonnen; er wird sie um so mehr gewinnen, je mehr und entschlossener er sein Leben in der Konsequenz des Denkens, des Wollens, des Liebens und Opfernens, des Arbeitens und Leidens Christi entfaltet.

Jesus prägt sodann den Begriff des lichten und finsternen Lebens. Licht ist unser Leben und Licht die Welt nur dann, wenn sie im Lichte Gottes stehen. Licht für uns ist unser Leben und die Welt nur dann, wenn wir vom Lichte Gottes durchleuchtet sind und wenn wir die Welt im Lichte Gottes schauen und in ihm sie werten. Die Welt ohne Gott, das Leben ohne Gott ist ein Leben und eine Welt ohne Licht, ein Leben, eine Welt in der Finsternis. Die Finsternis der Ratlosigkeit bricht über die Welt und die Menschen herein, wenn das Licht Gottes in ihnen erloschen oder doch zu einem schwachen Schimmer verblaßt ist. Ihre Zukunft ist düster verhangen, ihr Leben verschleiert, und es ist dem Menschen, als ob er beständig in Trauer ginge um einen Toten, der er selber oder die Menschheit ist. Gott ist das Licht des Lebens und der Welt. Er ist es dann, wenn er wirklich das Zentrum ist, um das sie sich bewegen. Gerät er an den Rand, an die Peripherie des Lebens, wird ihm gegenüber die Konkurrenz der Welt, des Ich zugestanden, dann wird das Leben zum Kampfplatz zwischen Licht und Finsternis, dann geht der Mensch durch das Halbdunkel der Wahrheit und des Irrtums, der Hoffnung und der Verzweiflung, der Liebe und des Hasses und läuft Gefahr, in den Abgrund der Finsternis hinabzustoßen. Gott ist das Licht des Lebens, und dieses Licht hat der Jünger Jesu und hat es in dem Maße, als er in Jesus lebt, der der Tag Gottes in der Menschheit ist.

6. Nur Gott dienen, 6, 24.

24 Οὐδεὶς δύναται δυοῖς κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. Οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

24 *Niemand kann zwei Herren dienen; entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhängen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.*

Dieser Vers ist wiederum vom Evangelisten sachlich angeschlossen. Lk hat ihn an das Gleichnis von dem ungerechten Haushalter angefügt, sachlich und stichwortmäßig an μαμωνᾶς 16, 11 u. 13. Auch er gehört wohl zu den sog. Wandersprüchen Jesu, die immer wieder

zitiert wurden, je nachdem der Zusammenhang es nahelegte. Im zweiten Hauptteil der Bergpredigt bringt er den in ihm ausgesprochenen Gedanken auf eine Formel von klassischer Prägnanz.

„Niemand kann zwei Herren dienen; entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhangen und den andern verachten.“ Mit diesem Wort knüpft Jesus wiederum an Verhältnisse des Alltagslebens in Israel an. Es kam hier der Fall vor, daß ein Sklave zwei Herren gehörte, in deren Besitz er zu gleichen Teilen übergegangen war. Ließ der eine Besitzer ihn für seinen Teil frei, dann war er halb Freier und halb Sklave. Der Zweiherrendienst war also in Israel keine Seltenheit. Er wirkte sich aber nicht nur im Geschäftsleben aus, sondern auch im religiösen Leben. Nach Chag 1, 1 waren alle Israeliten zum Erscheinen im Tempel an den Feiertagen verpflichtet, ausgenommen Taube, Blödsinnige, Kinder, Geschlechtslose, Zwitter, Frauen, Sklaven, die nicht freigelassen sind, Lahme, Blinde, Kranke, Greise und die, welche nicht zu Fuß hinaufpilgern können. Chag 4a wird nun die Frage gestellt: „Woher läßt sich beweisen, daß die Sklaven nicht zum Erscheinen im Tempel an den Festen verpflichtet sind?“ Darauf antwortet Rab Huna († 297): „Die Schrift sagt: Dreimal im Jahre soll all dein Männliches vor dem Herrn Jahwe erscheinen (Ex 23, 17). Der, welcher nur einen Herrn hat (soll erscheinen); da ist ausgeschlossen, der einen andern (zweiten) Herrn hat.“ Das heißt: Der Sklave, der außer Gott noch einen andern Herrn hat, ist an letzteren gebunden und darum durch dessen Willen vom Gottesdienst frei. Es galt also der Grundsatz: Herrendienst geht vor Gottesdienst, oder Herrendienst verträgt sich nicht mit Gottesdienst.

Dieser Grundsatz, der für die Sklaven galt, wurde dann auch auf die übrigen Gebote ausgedehnt. Von ihnen wurden nicht bloß Sklaven, sondern auch Frauen und Kinder befreit. „Warum“, so wird Jalkut SM § 78 gefragt, „sind die Frauen mit den Kindern und Sklaven in Bezug auf die Erfüllung der Gebote verbunden (auf die gleiche Stufe gestellt)? Weil sie nur ein Herz (nämlich für ihren Mann und Vater) haben; ebenso ist das Herz des Sklaven nur auf seinen Herrn gerichtet.“¹

Der Rabbinismus kennt also einen Zweiherrendienst im Geschäftsleben Israels, und er kennt auch einen Einherrndienst im religiösen Leben, aber hier einen solchen Einherrndienst, der dem irdischen Herrn den Vorrang vor Gott dem Herrn zuerkennt. Diese An-

¹ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 433 f.

schauungen und Verhältnisse hat Jesus sicher im Auge, da er spricht: „Niemand kann zwei Herren dienen; entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhangen und den andern verachten.“

Jesus nimmt also die Anschauung von dem Einherrndienst, wie sie in Israel vertreten wurde, auf und macht sie sich zu eigen. Er vertritt den Standpunkt, und vertritt ihn mit aller Schärfe, daß eine innere Teilung des Menschen, des menschlichen Herzens, unmöglich ist. Der Mensch kann nicht zwei Herren gehören, er kann nicht mit der gleichen inneren Hingabe zwei Herren dienen. Was er dem einen gibt, das entzieht er dem andern; genügt der eine dem Anspruch seiner Liebe, so bleibt für den andern der Haß; hängt er dem einen an, so folgt für den andern die Trennung, ja die Verachtung. Es mag sein, daß für eine Zeit lang die Interessen beider Herren parallel laufen und darum der Mensch beiden zugleich dienen kann. Es kommt aber sicher der Augenblick, wo die bisher parallel laufenden Interessen sich schneiden, und dann ist der Konflikt unausbleiblich. Es bleibt dann nur die Möglichkeit, zwischen beiden sich zu entscheiden.

So ist es tatsächlich im menschlichen Leben. Das menschliche Leben kann nicht auf zwei Parallelen laufen. Es kann nicht durch parallel laufende Interessen und Intentionen geführt und beherrscht werden. Es kann nicht zwei Welten so angehören, daß es den Ansprüchen beider genügt. Das war der Irrtum Luthers, der Gott und Welt, Natur und Gnade, Christentum und Kultur voneinander trennte und beide Bezirke so auf sich selbst stellte, daß beide voneinander getrennten Gesetzmäßigkeiten folgten. Die unbedingte Eigengesetzlichkeit der weltlichen Lebensbezirke ist die verhängnisvolle Erfindung Luthers, die allerdings durch die Renaissance vorbereitet war. Sie zerbrach den theokratischen Kosmos der abendländischen Christenheit. Sie begründete den Feudalismus der Herrschermächte. Sie bereitete die absolute Profanisierung der Wirtschaft vor. Sie machte die Ehe zu einem rein „weltlich Ding“. Sie erlaubte den Krieg um des Krieges willen. Sie schuf eine Parallelität der Lebensbezirke, die die Einheit des Lebens und die Einheit und Harmonie des Kosmos sprengte.

Die Folge war die Überherrschaft der Parallele, die der Selbstsucht dient und den Profit fördert. Was in Israel Grundsatz war, wird auch hier zum Grundsatz erhoben: Herren- oder Weltendienst geht vor Gottesdienst. Dabei blieb aber die Entwicklung nicht stehen. Die Überherrschaft der einen Parallele, mit der die menschliche

Selbstsucht geht, wird zur Alleinherrschaft gesteigert. Es bildet sich der Grundsatz heraus: Herren-, Weltendienst ist Gottesdienst. Und wird dieser Weltendienst von Erfolg gekrönt, dann gilt dieser Erfolg als das Zeichen dafür, daß Gott zu ihm sein Ja sagt. So im Judentum, das seine wirtschaftliche Überlegenheit als die Erfüllung der messianischen Verheißungen ansieht, die nun nicht mehr in einer messianischen Person, sondern in seiner weltwirtschaftlichen Herrschaft gekommen ist. Damit ist aber die Entwicklung noch nicht zu Ende. Inzwischen sind wir an dem Punkte angelangt, wo die Welt selbst vergottet wird, vergottet die Natur, vergottet die Kultur, und damit ist freilich die Parallelität des Lebens wiederum aufgehoben, aber so, daß Gott entthront und der Mensch, sei es als Individuum oder als Kollektivum, zur letzten Instanz des Sittlichen und Religiösen erhoben ist.

Jesus spricht also in V. 24 eine tiefe, durch die Geschichte in erschütternder Weise bestätigte Wahrheit aus. Die Parallelität menschlicher Lebensziele ist nicht möglich. Sie führt unfehlbar zum Konflikt und schließlich zur Spaltung. Sie reißt das Herz des Menschen auseinander und trägt einen Zwiespalt in ihn hinein, der auf die Dauer untragbar ist. Sie richtet Götzen in ihm auf, die sein Leben zum Kampfplatz der widersprechendsten Neigungen machen, und das Ende ist meistens der Sieg der Neigung, die mit dem egoistischen Ich des Menschen geht. „Niemand kann zwei Herren dienen; entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhangen und den andern verachten.“

„Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Jesus gibt damit dem eben ausgesprochenen allgemeinen Grundsatz die Anwendung auf Gott und den Mammon. Μαμωνάς, מָמוֹן — מָמוֹן נֶאֱמָר bedeutet im Rabbinismus nicht nur Geld im eigentlichen Sinne, sondern die ganze Habe des Menschen, alles, was Geldeswert für ihn hat, oder auch alles, was er außer dem eigenen Leib und Leben besitzt, auch Sklaven, mit einem Wort, alles, was zu seiner wirtschaftlichen Existenz gehört. Beide, Gott und Mammon, werden nun von Jesus als die zwei Rivalen vorgestellt, die um das Herz des Menschen streiten. Er nennt den Mammon, weil er für die meisten Menschen der Hauptfeind ist, der um das Herz des Menschen ringt.

Wie recht Jesus hat, beweist die Geschichte der Völker und die Geschichte der einzelnen Menschen. Es ist nicht möglich, Gott und dem Mammon zugleich zu dienen, zwischen beiden das Herz zu teilen. Weltliebe und Gottesliebe können nicht zugleich in einem Herzen wohnen. Gott zieht sich vom Menschen zurück, wo er mit

einem Götzen in seinem Herzen streiten soll. Gott verläßt sein Reich im Menschen, wo er es mit den Thronprätendenten des egoistischen Ich teilen soll. Die Parallelität des Lebens zerstört das innere Gleichgewicht und liefert das Leben der Macht aus, zu der das menschliche Ich steht. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“

Gott ist somit für Jesus eine absolut konkurrenzlose Größe. Ihm genügt nicht ein Teil des Menschen, er fordert den ganzen Menschen. Sein Reich beschränkt sich nicht auf den spezifisch religiösen Bereich der Welt, es umfaßt die ganze Welt. Es gibt nur einen Herrn, und der ist Gott, und es gibt nur einen Dienst, und der ist Gottesdienst — Gottesdienst im Gesamtbereich der Welt und des Lebens. Das ist die Forderung, die Jesus an seine Jünger stellt; das ist das Merkmal, durch das sich der Jünger Jesu kennzeichnet: Sein Leben gehört dem einen Herrn, Gott, und sein Leben ist einem Dienst geweiht, dem Dienste Gottes.

„Gott und Welt, Gott und die Güter sind widereinander, weil Welt und Güter nach unserem Herzen greifen und erst, indem sie das Herz gewonnen haben, sind, was sie sind. Ohne unser Herz sind Güter und Welt nichts. Sie leben von unserem Herzen. So sind sie wider Gott. Wir können unser Herz nur einem in voller Liebe geben, wir können nur einem Herrn ganz anhängen. Was dieser Liebe entgegensteht, verfällt dem Haß. Es gibt nach Jesu Wort Gott gegenüber nur Liebe oder Haß. Lieben wir Gott nicht, dann hassen wir ihn. Es gibt kein Mittleres. Gott ist so und darin Gott, daß er geliebt oder gehaßt werden kann.“²

Ihn lieben heißt, ihn als den anerkennen, der er ist — der eine Herr, dem alles gehört; ihm diese Anerkennung versagen dadurch, daß man ihm einen Bereich des Lebens entzieht, das heißt ihn als den einen Herrn verleugnen, dem alles gehört, und das heißt ihn hassen und verachten, heißt sündigen und Gott beleidigen. „Niemand kann also zwei Herren dienen.“

7. Nur sich sorgen um Gott, 6, 25—34.

25 Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν· Μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖον ἐστὶν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος; 26 Ἐυβλέσατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπεύρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον

² Bonhoeffer a. a. O. 113 f.

διαφέρετε αὐτῶν; 27 Τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἓνα; 28 Καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνάτε; Καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν. 29 Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολουῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων. 30 Εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῶ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι; 31 Μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· Τί φάγωμεν ἢ τί πῖωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα; 32 Πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῆζετε τούτων ἀπάντων. 33 Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. 34 Μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον· ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἢ κακία αὐτῆς.

25 *Darum sage ich euch: Sorget nicht um euer Leben, was ihr essen, noch um euren Leib, was ihr anziehen sollt. Ist das Leben nicht mehr als die Nahrung und der Leib nicht mehr als die Kleidung? 26 Seht auf die Vögel des Himmels! Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht mehr als sie? 27 Wer aber von euch kann mit seinen Sorgen seiner Lebenslänge eine Elle hinzusetzen? 28 Und was sorgt ihr euch um die Kleidung? Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen! Sie arbeiten nicht, sie spinnen nicht. 29 Ich sage euch aber: Selbst Salomon in all seiner Pracht war nicht gekleidet wie eine von diesen. 30 Wenn aber Gott das Gras des Feldes, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, wieviel mehr euch, ihr Kleingläubigen? 31 So sorget nun nicht, indem ihr saget: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Womit sollen wir uns kleiden? 32 Denn um all dieses kümmern sich die Heiden. Euer himmlischer Vater weiß ja, daß ihr all dieses braucht. 33 Trachtet aber zuerst nach seinem Reiche und seiner Gerechtigkeit, und das alles wird euch zugelegt werden. 34 Sorget nun nicht für den morgigen Tag, denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug an seiner Plage.*

Dieses sog. Sorgenevangelium ist wiederum vom Evangelisten sachlich angeschlossen. Lk bringt es im Zusammenhang mit dem Gleichnis von dem törichtten Reichen (12, 16ff.) als eine Mahnung, die an die Jünger gerichtet ist. Hier ist es zweifellos besser motiviert und wohl in seinem ursprünglichen Zusammenhang überliefert. Mt hat es in den zweiten Hauptteil der Bergpredigt eingeschoben,

weil es den Gedanken der Konkurrenzlosigkeit Gottes in einem neuen Lebensbereich packend zum Ausdruck bringt.

„Darum sage ich euch: Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen, noch für euren Leib, was ihr anziehen sollt.“ Jesus hatte es abgelehnt (Lk 12, 13 f.), der Erbschlichter unter den Menschen zu sein, und hatte die Mahnung angefügt: „Hütet euch vor aller Habsucht! Denn wenn auch einer Überfluß hat, so hängt doch sein Leben nicht von seinem Besitz ab“ (12, 15). Er hatte dann das Gleichnis von dem törichten Reichen angeschlossen und zum Schluß die ernste Sentenz: „So geht es dem, der sich Schätze sammelt und nicht reich ist bei Gott“ (12, 21). Die Jünger mochte ein leiser Schrecken befallen. Gewiß, sie stammen aus dem Amhaarez. Sie stellen keine großen Ansprüche an das Leben. Aber hat nicht die Sorge für ihre Existenz alle ihre Tage begleitet? Doch nun sind sie ja vom Meister auserwählt. Sie sind zu Führern in dem Reiche erkoren, das er zu begründen begonnen hat. Ist dieses Führertum nicht auch materieller Gewinn? Sie beobachten doch an den geistigen Führern Israels, daß mit diesem Führertum ein einträgliches Geschäft verbunden sein kann (vgl. Mk 12, 40; Lk 11, 39; 16, 14; 18, 12). So mochten die Jünger glauben, daß mit ihrer Auserwählung auch ihre wirtschaftliche Existenz bestens gesichert sei. Doch nun spricht Jesus: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen, noch für euren Leib, was ihr anziehen sollt.“

Welche Sorge meint er? μέριμνα kommt noch Mt 13, 22; Lk 21, 34; 2 Kor 11, 28 und μεριμνᾶν Mt 10, 19; Lk 10, 41; 1 Kor 7, 32 ff.; 12, 25; Phil 2, 20; 4, 6 vor. Mt 13, 22 ist die Sorge um die Güter dieser Welt gemeint, Lk 21, 34 die irdische Sorge, die den Menschen beschwert, 2 Kor 11, 28 die Sorge Pauli für die Gemeinden; Lk 10, 41 ist mit μεριμνᾶν an die Sorge und Geschäftigkeit der Martha gedacht, 1 Kor 7, 32 ff. an die Sorge des Ehelosen um das, was des Herrn ist, und des Verheirateten um das, was der Welt ist, Phil 2, 20 an die Sorge des Timotheus für die Philipper. Mit der Mahnung Jesu: „Sorget nicht . . .“, ist wohl nicht ein ängstliches, kummervolles Sorgen dessen gemeint, der nicht weiß, wovon er leben soll, sondern an ein geschäftiges Sorgen, an ein Sorgen, das sich in dem begehrliehen Bemühen äußert, durch wachsenden Besitz sich aller Sorgen zu entledigen und sich den Genuß des Lebens zu sichern¹, also ein Sorgen ähnlich dem des törichten Reichen, der bei

¹ Daher V. 32 μεριμνᾶν identisch mit ἐπιζητεῖν. Vgl. dazu Schlatter a. a. O. 225 f.; Schanz a. a. O. 227; Bornhäuser a. a. O. 149 ff.

sich überlegt: „Was soll ich machen? Ich habe ja nicht Raum, meine Früchte aufzuheben. Und er sprach: So will ich es machen: ich breche meine Scheunen ab und baue größere, und darin hebe ich auf, was mir gewachsen ist, und all mein Gut. Und ich werde zu meiner Seele sagen: Seele, nun hast du reichen Vorrat auf viele Jahre, habe gute Ruhe, iß und trink und laß es dir wohl sein“ (Lk 12, 17—19)^{1a}.

An dieses Sorgen hat auch wohl Mt gedacht, als er das Sorgen-evangelium an das Wort Jesu vom Zweiherrendienst anschloß. Denn dieses Sorgen spaltet den Menschen und liefert ihn an die Welt aus. Dieses Sorgen ist ein Weltdienst, der sich mit dem Gottesdienst des menschlichen Lebens nicht verträgt. Es baut das Leben auf einer Parallelität der Interessen auf, die sich notwendig in der Liebe zur Welt und im Haß Gottes, in der Anhänglichkeit an die Welt und in der Verachtung Gottes auswirkt. Es ist ein Zweiherrendienst, der in den Einherrndienst umschlägt, in dem der eine Herr schließlich die Welt oder das selbstsüchtige Ich ist. „Darum sage ich euch: Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen, noch für euren Leib, was ihr anziehen sollt.“

„Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung?“ Jesus gibt damit den ersten Grund an, der die geschäftige, mühselige Sorge um die Existenz verbietet. Das Leben ist mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung. Hat Gott dem Menschen das Leben gegeben, so gibt er ihm auch die das Leben erhaltende Nahrung; hat er ihm den Leib gegeben, so gibt er ihm auch die den Leib schützende Kleidung. Beides liegt in Gottes Hand. Durch das Geschenk des Wichtigeren ist das Geschenk des Unwichtigeren gesichert.

„Seht auf die Vögel des Himmels! Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr als sie?“ Jesus setzt hier den Beweis für seine Mahnung fort, aber so, daß er zunächst das Nicht-sorgen für die Nahrung begründet. Beweis sind ihm hier die Vögel des Himmels, die sich nicht einer geschäftigen Arbeitsamkeit hingeben, um ihr Leben zu sichern. Sie leben gleichsam voll Zuversicht in den Tag hinein; sie schaffen keine Vorräte für eine lange Zukunft. Und doch leben sie, und sie leben deswegen, weil „euer himmlischer Vater“, d. h. der Vater der Jünger Jesu, für sie sorgt.

^{1a} Jesus kennt allerdings auch ein ängstliches Sorgen, vgl. Mt 10, 19; ebenso Paulus Phil 4, 5. 1 Kor 12, 25 macht Paulus die Sorge der Brüder füreinander zur Pflicht.

„Seid ihr nicht viel mehr als sie?“ Ist es also recht, sich einer Geschäftigkeit hinzugeben, als ob die Sorge des Lebens nur vom Menschen getragen würde? Ist es nicht eine Beleidigung des himmlischen Vaters, ihm eine größere Sorge für die unvernünftigen Tiere zuzutrauen als für die Menschen, die er als seine Kinder angenommen hat?

„Wer aber von euch kann mit seinen Sorgen seiner Lebenslänge eine Elle zusetzen?“ Jesus fügt hier einen zweiten Beweis für das Nichtsorgen um die Nahrung hinzu. Es ist dem Menschen nicht möglich, mit seinen Sorgen seiner Lebenslänge eine Elle hinzuzusetzen. Das Wort *ἡλικία* (Zeitvorstellung) wird durch das folgende *πῆχυς* (Raumvorstellung) zweideutig. Es kann als die dem Alter des Menschen zugemessene Leibeslänge verstanden werden, der der Mensch durch seine Sorgen keine Elle hinzuzufügen vermag; es kann aber auch als die Lebenslänge verstanden werden, die der Mensch durch seine Sorgen nicht zu verlängern imstande ist². Das letztere scheint Jesus zu meinen³. Er will also sagen: Die Länge oder Dauer seines Lebens steht nicht dem Menschen zur Verfügung, sie liegt vielmehr in Gottes Hand. Diese Bedeutung wird vor allem durch Lk 12, 20 nahegelegt, wo Gott zu dem törichten Reichen, der Vorräte auf viele Jahre sammeln will, spricht: „Du Tor, heute nacht wird man deine Seele von dir fordern; wem wird dann gehören, was du bereitet hast?“

Jesus will also sagen: Die geschäftige Arbeitsamkeit, die mühsame Sorge um die Existenz und um die Dauer des Lebens sichern beide den Menschen nicht. Er ist ganz in Gottes Hand gegeben. Sein Leben steht nicht ihm zur Verfügung, sondern Gott. Es ist darum sinnlos, so zu leben und zu sorgen, als ob das Leben vom Menschen abhängt. „Darum sage ich euch: Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen sollt.“

„Und was sorget ihr euch um die Kleidung? Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen! Sie arbeiten nicht, sie spinnen nicht. Ich sage euch aber: Selbst Salomon in all seiner Pracht war nicht gekleidet wie eine von diesen. Wenn aber Gott das Gras des Feldes, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, wieviel mehr euch, ihr Kleingläubigen!“ Mit V. 28 geht Jesus zum Beweis für das Nichtsorgen um die Kleidung über. Wie

² Vgl. Schlatter a. a. O. 231. Vgl. auch Ps 39, 6, wo ebenfalls die Lebenszeit mit einem Raummaß gemessen wird.

³ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 437; Schanz a. a. O. 228; Steinmann a. a. O. 157; Zahn a. a. O. 294.

V. 26 zeichnet er ein Bild der Natur, um seine Jünger die Wahrheit seiner Mahnung plastisch schauen zu lassen, aber nun nicht ein Bild aus der Tierwelt, sondern aus dem Pflanzenreich. Und hier führt er die Lilien des Feldes, die nicht arbeiten und nicht spinnen und trotzdem die sprichwörtliche Pracht Salomons überragen, als Beispiel dafür an, daß Gott in geradezu verschwenderischer Güte für die vernunftlosen Geschöpfe sorgt. Und für welche Geschöpfe? Für Geschöpfe, die das Leben eines Tages haben, die heute stehen und morgen zur Feuerung in den Ofen geworfen werden⁴. So gut ist Gott, so reich an schenkender Liebe. Wenn er aber das Gras des Feldes, das nur einen Tag des Lebens hat, also kleidet, „wieviel mehr euch, ihr Kleingläubigen!“

Ὀλιγόπιστοι setzt einen Mangel an Glauben und Vertrauen bei den Jüngern voraus. Welchen Mangel daran meint Jesus? Sicher glauben die Jünger an ihren Meister; sie lassen voll Vertrauen sich von ihm führen. Sicher glauben sie auch an Gott, den Schöpfer aller Dinge. Und doch geben sie einem Kleinglauben Raum, wo es sich um die Sicherung ihrer natürlichen Existenz handelt. Sie sehen sie von natürlichen Voraussetzungen abhängig, die der Mensch durch seine Geschäftigkeit schaffen zu müssen glaubt. Sie sehen sie an Bedingungen gebunden, die der Mensch durch seine Betrieb-samkeit glaubt selbst setzen zu müssen. Dabei vergessen sie, daß auch sie von der schenkenden Liebe Gottes getragen sind. Gerade hier im Raum der Natürlichkeit versagt ihr Glaube. In Bezug auf die Offenbarungen ihres Meisters mag er von allen Schwächen und Bedenken unberührt sein; aber hier, im Bereich der natürlichen Lebensbedingungen, unterliegt er Schranken, gibt er sich einem mühsamen, unruhigen Sorgen preis.

Das ist der Kleinglaube, den Jesus seinen Jüngern zum Vorwurf macht und von dem er sie heilen will. Zum Bereich des Glaubens gehört nach ihm nicht nur die Offenbarung, sondern auch die Natur, gehört nicht nur die übernatürliche Existenz, sondern auch die natürliche, weil auch sie der schenkenden Liebe Gottes entstammt. Und weil Gott am Anfang aller Dinge steht, weil er die Quelle ist, aus der sie alle fließen, darum sind Leben und Tod, Nahrung und Kleidung, sind alle Voraussetzungen auch der natürlichen Existenz Gegenstand des Glaubens⁵. Nur im unbedingten Glauben an Gott und im unbedingten Vertrauen auf ihn ist darum der Jünger Jesu

⁴ Vgl. Schanz a. a. O. 229; Schlatter a. a. O. 232; Steinmann a. a. O. 158.

⁵ Vgl. Schlatter a. a. O. 233.

gesichert. Dieser Glaube, dieses Vertrauen sind die Träger seiner Existenz. „Wenn aber Gott das Gras des Feldes, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, wieviel mehr euch, ihr Kleingläubigen!“

„So sorget nun nicht, indem ihr saget: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Womit sollen wir uns kleiden? Denn um all das kümmern sich die Heiden. Euer himmlischer Vater weiß ja, daß ihr all dieses brauchet.“ In der Mahnung V. 31 faßt Jesus die Gedanken von V. 26 u. 27 ff. zusammen (Nahrung und Kleidung) und fordert von seinen Jüngern, sich nicht geschäftig und mühsam um Nahrung und Kleidung zu sorgen. Und das aus einem zweifachen Grunde, einem negativen und einem positiven. Der negative Grund: Dieses Sorgen ist heidnisch. Jesus und auch die Jünger kennen dieses heidnische Sorgen. Sie beobachteten es in dem stark vom Heidentum durchsetzten und heimgesuchten Galiläa. Hier hatte die griechische Kultur „die Arbeitsweisen, durch die die Lebens- und Genußmittel gewonnen werden, außerordentlich vermehrt und dadurch auch eine Menge von Bedürfnissen geschaffen, da aus jedem Gut unvermeidlich auch ein Bedürfnis entsteht“⁶. Hier sah man den geschäftsgierigen Griechen, den von politischen Zielen und Interessen gehezten Römer-Menschen, die dem Palästinenser und gerade dem Galiläer als erdhafte Menschen vorkommen mußten, „denen alles näher lag als die Frage nach dem Eigentum Gottes und der Verpflichtung zum Ewigen“⁷. Und warum? Weil diese Menschen nichts wußten von dem Vater im Himmel, der über seine Kinder wacht und in Liebe und Treue für sie sorgt. Darum ihre ruhelose Geschäftigkeit, die ganz von der Sorge um das Irdische beherrscht ist⁸. „So sorget nun nicht . . . Denn um all das kümmern sich die Heiden.“

„Euer himmlischer Vater weiß ja, daß ihr all dieses braucht.“ Zu dem genannten negativen Grund, sich nicht zu sorgen, fügt Jesus jetzt den positiven hinzu, das Wissen des himmlischen Vaters um die Bedürfnisse seiner Kinder. Dem Jünger Jesu genügt es also, zu wissen, daß er einen Vater im Himmel hat, und daß dieser Vater um all das weiß, was der Jünger Jesu zu seinem Leben braucht. Dieses Wissen des himmlischen Vaters um seine Bedürfnisse ist eben das Wissen der allmächtigen göttlichen Liebe, das Wissen dessen, der Anfang und Ende, Ursache und Ziel der ganzen Schöp-

⁶ Schlatter a. a. O. 234. ⁷ Huber a. a. O. 140.

⁸ Vgl. Steinmann a. a. O. 159.

fung ist und der das Leben des Jüngers Jesu in den Armen seiner unendlichen Liebe trägt. Kann sich also der Jünger Jesu, der um diese Liebe seines himmlischen Vaters weiß, noch sorgen? Kann er sich in eine Geschäftigkeit hineinstürzen, die den Anschein erweckt, als ob die Sicherheit seines Lebens sein Werk sei? Kann er sich einem Leben hingeben, das von den Interessen dieser Zeitlichkeit umklammert ist, das sich so in dieser Welt einrichtet, als ob sie seine ewige Heimat wäre, als ob er selber der Träger und das Fundament seines Lebens wäre? „So sorget nun nicht . . . Euer himmlischer Vater weiß ja, daß ihr all dieses brauchet.“

„Trachtet aber zuerst nach seinem Reiche und seiner Gerechtigkeit, und das alles wird euch zugelegt werden.“ Jesus kommt mit diesem Vers zu dem Schluß und Ziel seines Sorgenevangeliums. Gewiß, der Jünger Jesu hat eine Sorge, eine ganz große Sorge, und diese Sorge richtet sich auf das Reich des himmlischen Vaters und seine Gerechtigkeit, d. h. auf die Gerechtigkeit, die der himmlische Vater jedem schenkt, der in sein Reich berufen und aufgenommen wird. Dieses Reich kommt also als Gnade zum Menschen, und indem er es als Gnade empfängt, macht es ihn gerecht vor Gott.

Dieses Reich und seine Gerechtigkeit ist somit das große Anliegen des Jüngers Jesu, um das all seine Sorge schwingt. Nach ihm muß er zuerst trachten. Diesem $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ läßt Jesus kein $\delta\epsilon\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\nu$ folgen⁹, d. h. es ist nicht so, als ob Jesus die Parallelität der Sorge für Gottes Reich und für die natürliche Existenz zuließe, wenn auch so, daß an erster Stelle die Sorge für Gottes Reich und nach ihr und neben ihr, an zweiter Stelle, die Sorge für die natürliche Existenz käme. Das $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ ist vielmehr absolut gedacht. Huber übersetzt es: „in erster und letzter Linie“¹⁰. Mit andern Worten: das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ist das eine große Anliegen des Jüngers Jesu, um das all sein Bemühen kreist, und ist es dies, dann wird „das alles“, d. h. all das, was zu den natürlichen Bedingungen des Lebens gehört, ihm zugelegt werden.

Was will Jesus damit sagen? Will er seinen Jüngern die Arbeit für ihr irdisches Dasein verbieten? Verlangt er einen Supernaturalismus von ihnen, der sich um die natürlichen Voraussetzungen des Daseins nicht kümmert? Nein, Jesus verbietet die natürliche Arbeit nicht. Er verlangt nicht eine Sorglosigkeit, die die Hände in den

⁹ Vgl. Schanz a. a. O. 229; Schlatter a. a. O. 235; Huber a. a. O. 140.

¹⁰ Vgl. a. a. O. 140.

Schoß legt und die Sicherheit des Lebens untätig von der Güte Gottes erwartet. Aber er setzt seinem Jünger das eine, absolute, alles beherrschende Ziel: das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und schließt jedes selbstische Begehren aus, das diesem Ziel zuwider ist. Er fordert eine vollkommene, innere Einheit seines Jüngers, eine Einheit, die sein ganzes Leben, sein Denken und Wollen umschließt und deren unverrückbare Mitte das Reich Gottes ist und seine Gerechtigkeit. Hat der Jünger Jesu sich zu dieser Einheit und ihrer Mitte gefunden, dann setzt das Begehren aus, das sich an die Welt klammert, dann greift ein Bemühen um die irdische Existenz ein, das dem einen, dem ersten und letzten Ziel dient, und dann ist diese Existenz gesichert in der Sorge des himmlischen Vaters, der in unendlicher Liebe darum weiß, daß der Jünger Jesu all das braucht. „Trachtet also zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, und das alles wird euch zugelegt werden.“

„Sorget nun nicht für den morgigen Tag, denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug an seiner Plage.“ Mit diesem Vers gibt Jesus seinem Sorgenevangelium den zusammenfassenden Abschluß. Jesus weiß, der morgige Tag, d. h. die Zukunft überhaupt, ist die Quelle der Sorge, der Unruhe und des geschäftigen Schaffens des Menschen, auch des Jüngers. Darum seine Mahnung: „Sorget nun nicht für den morgigen Tag!“ Warum nicht? Aus zwei Gründen. Zunächst deshalb, weil der morgige Tag für sich selbst sorgen wird. Jesus personifiziert hier die Zeit, den Tag. Er schreibt ihm die Aufgabe zu, für sich selbst zu sorgen. Inwiefern? Die Zeit ist die Zeit Gottes, der Tag der Tag Gottes. Der Jünger, der in der einen großen Sorge um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit lebt, kann getrost in die Zukunft schauen. Er vertraut dem himmlischen Vater, der weiß, was er alles braucht. Dazu kommt der zweite Grund, der dem Jünger Jesu die Sorge um den morgigen Tag verbietet: „Jeder Tag hat genug an seiner Plage.“ κακία bedeutet hier nicht Schlechtigkeit, sondern Plage, Unheil, Übel (vgl. Prd 7, 15; 12, 1; Am 3, 6; 1 Makk 7, 23). Jesus kennt die Belastung, die jeder Tag dem Menschen aufbürdet. Er trägt sie täglich und trägt sie um des Reiches Gottes willen. So soll es auch der Jünger tun. Ihm, dem die Sorge für Gottes Reich und seine Gerechtigkeit das eine große Anliegen seines Lebens ist, bedeutet die Arbeit für die natürliche Existenz eine Plage, eine Notwendigkeit, die für ihn zur innern Not wird. Aber er nimmt sie auf sich, nicht um ihrer selbst willen, sondern um sie

und sich dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit dienstbar zu machen¹¹.

Der Jünger Jesu hat also gewiß Arbeit um seine natürliche Existenz, aber sie ist ihm eine Plage, weil sein ganzes Denken und Wollen auf das letzte und höchste Ziel seines Daseins ausgerichtet ist, und er nimmt diese Arbeit auf sich, er unterwirft sich ihr im Vertrauen auf die gütige Fürsorge Gottes, die ihm als Kind des himmlischen Vaters gesichert ist; aber er unterwirft sich ihr so, daß alles dem einen großen Ziel dient, dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit. „Neque enim, verbi gratia, ideo debemus evangelizare, ut manducemus, sed ideo manducare, ut evangelizemus.“¹²

Damit ist der zweite Hauptteil der Bergpredigt abgeschlossen. Er hat mit sicherer Konsequenz den Gedanken Jesu durchgeführt, daß der Jünger Jesu und alle, die Jesus folgen, einzig und allein in Gott den Sinn ihres Lebens sehen und verwirklichen. Für den Jünger Jesu hat also jede Spaltung zwischen Gott und der Welt, zwischen Gott und dem selbstischen Ich aufgehört. In ihm gibt es keinerlei Parallelität der Interessen. In ihm gibt es nur eine Zielrichtung: Gott, den himmlischen Vater, und in dieser Zielrichtung schließt sich sein Leben zu einer Einheit und Harmonie zusammen, der das unbedingte Ja der unendlichen Liebe und Sorge des himmlischen Vaters gehört.

Dritter Abschnitt: Die Notwendigkeit der neuen Gerechtigkeit, 7, 1—23

Mit 7, 1 beginnt der dritte Hauptteil der Bergpredigt. Er umfaßt, wie wir gesehen haben, wiederum sieben Teile. Im ersten Teil warnt Jesus vor dem Richten (7, 1—5), im zweiten fordert er ein Richten, damit das Heilige nicht den Hunden gegeben werde (7, 6), im dritten Teil mahnt er zum Bitten (7, 7—11), im vierten folgt die goldene Regel (7, 12), im fünften die Mahnung, einzugehen durch die enge Pforte (7, 13—14), im sechsten die Warnung vor den falschen Propheten (7, 15—21), im siebten die Warnung vor dem Herr-Herr-Sagen, dem bloßen Wortgottesdienst (7, 22—23).

Schon auf den ersten Blick erkennt man, daß dieser dritte Hauptteil der Bergpredigt nicht von einem einheitlichen Gedanken beherrscht ist¹. Die einzelnen Teile sind verschieden ausgerichtet:

¹¹ Vgl. Schlatter a. a. O. 236.

¹² Augustinus, De sermone Domini in monte 290.

¹ Vgl. Schanz a. a. O. 230; Zahn a. a. O. 298; Steinmann a. a. O. 8; Heinrich a. a. O. 80; Klostermann a. a. O. 205 f.; Huber a. a. O. 142.

die Sprüche vom Richten auf den Mitmenschen, die Mahnung, das Logion, das Heilige nicht den Hunden zu geben, ebenfalls auf den Mitmenschen, die Sprüche vom Bitten auf Gott, die goldene Regel wiederum auf den Mitmenschen, die Sprüche von der engen Pforte auf Gott oder das Evangelium, die Warnung vor den falschen Propheten wieder auf den Mitmenschen, die Sprüche vom Herr-Herr-Sagen auf Gott.

Scheiden wir einmal die Spruchreihen aus, die der Evangelist aus andern Zusammenhängen in diesen Teil der Bergpredigt aufgenommen hat, dann bleiben stehen: die Sprüche vom Richten 7, 1—5, der Spruch: Gebet das Heilige nicht den Hunden 7, 6², die goldene Regel 7, 12, die Warnung vor den falschen Propheten 7, 15—21, also alles Sprüche, die das Verhältnis des Jüngers zu den Menschen regeln. An und für sich würden sie darum in den ersten Hauptteil der Bergpredigt hineingehören; aber da es dort Jesus darauf ankam, die neue Gerechtigkeit im Gegensatz zur alten Gerechtigkeit aufzuzeigen und sein Thema in Antithesen zu entfalten, sind diese Sprüche aus dem ersten Hauptteil ausgeschieden und in eine eigene Gedankenreihe aufgenommen worden. Vielleicht hat Jesus sie, wie wir wahrscheinlich zu machen suchten (vgl. S. 128 ff.), an den zweiten Hauptteil der Bergpredigt angeschlossen, freilich dann so, daß ihre vollkommene und konsequente Ausrichtung auf Gott am Ende durchbrochen wird (vgl. S. 129). Nachdem nun der Evangelist für den ersten Hauptteil der Bergpredigt die Siebenzahl der Abschnitte gewonnen hatte, sah er sich gezwungen, für den zweiten Teil die gleiche Siebenzahl zu gewinnen, und er tat es, indem er beide Teile zu einer geschlossenen Gedankeneinheit abrundete. Es blieben nun noch drei Sprüche oder vier (wenn 7, 6 als ursprünglich zur Bergpredigt hinzugezählt wird) übrig. Auch sie hat er zur Siebenzahl ergänzt, freilich ohne sie zu seiner geschlossenen Gedankeneinheit abrunden zu können. So kam es, daß der dritte Hauptteil die Geschlossenheit des ersten und zweiten Hauptteiles vermissen läßt.

Dennoch läßt sich auch im dritten Hauptteil eine gewisse Gedankeneinheit feststellen. Der Verzicht auf das Richten, die Bewahrung des Heiligen vor Entehrung, das unbedingt vertrauende Gebet, die Forderung der vollkommenen Liebe, der Eingang durch die enge Pforte des Evangeliums, die Trennung von Menschen, die

² Die Zugehörigkeit von V. 7, 6 zur ursprünglichen Bergpredigt ist freilich zweifelhaft; vgl. S. 110.

sich als falsche Propheten ausweisen, die vollkommene Erfüllung des Vaterwillens Gottes — das sind alles Forderungen, die die neue Gerechtigkeit unter verschiedenen Gesichtspunkten als eine Notwendigkeit herausstellen, von der es keine Dispens für den Jünger Jesu gibt³. Dieser Gesichtspunkt muß darum für die Erklärung des zweiten Hauptteiles der Bergpredigt richtunggebend sein.

1. Nicht richten, 7, 1—5.

1 Μη κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. 2 Ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν. 3 Τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς; 4 Ἡ πῶς ἔρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· Ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου; 5 Ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκὸν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

1 Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. 2 Denn mit dem Gericht, mit dem ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit dem Maße, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden. 3 Was siehst du aber den Splitter im Auge deines Bruders, den Balken aber in deinem Auge bemerkst du nicht? 4 Oder wie willst du zu deinem Bruder sagen: Laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen, und siehe, der Balken ist in deinem Auge? 5 Heuchler, nimm erst den Balken aus deinem Auge, und dann magst du sehen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen.

Jesus hat im ersten Hauptteil der Bergpredigt eine umstürzende Kritik am Gesetz und vor allem an der rabbinischen Gesetzesauslegung geübt; im zweiten Hauptteil hat er von den Jüngern und von denen, die ihm folgen, eine Selbstkritik verlangt, die in die verborgensten Tiefen des eigenen Ich vordringen und jedem egoistischen Anspruch dieses Ich vorbeugen soll. Damit konnte für die Jünger und diejenigen, die sich zu ihnen zählen wollen, die Gefahr entstehen, daß sie sich nun zu Richtern über die andern Menschen, die ihr Leben nicht mit ihnen teilen, aufwerfen und sie verurteilen. Dieser Gefahr will Jesus begegnen, indem er fortfährt: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet . . .“

Diese Mahnung war notwendig. Zwar warnen auch die Rabbinen vor dem Richten des Mitmenschen. So heißt es Aboth 1, 6: „Jeho-

³ Um eine Einheit der Gedanken bemüht sich vor allem Schlatter a. a. O. 237 ff. Vgl. auch Bornhäuser a. a. O. 161.

schua b. Perachja (um 110 v. Chr.) sagte: Erwähle dir einen Lehrer, erwirb dir einen Studiengenossen und beurteile jedermann nach der Waagschale des Verdienstes.“ Derekh Ereç Zuta 3 heißt es: „Beurteile deinen Nächsten nach der Waagschale des Verdienstes und laß ihn nicht sinken nach der Waagschale der Schuld.“ In Aboth 2, 4 wird das Wort Hillels (um 20 v. Chr.) überliefert: „Richte deinen Nächsten nicht, bis du in seine Lage gekommen bist.“ — So die Theorie⁴. Die Praxis sah freilich, wenigstens vielfach, anders aus. Mt 9, 3 11 34; 12, 1 ff.; 12, 22 ff.; 15, 1 ff.; Lk 7, 36 ff.; 18, 9 ff. treten Pharisäer auf, die, still oder laut, ihr verurteilendes Gericht über Jesus oder die Jünger sprechen. Jesus sagt von ihnen: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr Minze, Dill und Kümmel verzehntet und das Schwere vom Gesetz, das Recht und die Barmherzigkeit und die Treue dahintenlaßt. Dies sollte man tun und jenes nicht lassen. Ihr blinden Führer, die ihr die Mücke seht, aber das Kamel verschluckt!“ (Mt 23, 23 24.)

Das ist die Lage, in der die Jünger stehen, eine Lage, aus der sie vielleicht für sich das Recht hätten ableiten können, in gleicher Weise wie die Pharisäer zu verfahren, wenn sie Mitmenschen begegnen, die nicht mit ihnen ihr Leben, das Leben des Jüngers Jesu, d. h. das Leben der Bergpredigt, teilen. Darum mahnt Jesus sie: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“

Die passivische Formel: ἵνα μὴ κριθῆτε, ist eine in Israel übliche Umgehung des Gottesnamens. Sie besagt: damit ihr nicht von Gott gerichtet werdet, oder: damit euch nicht Gott richte. Jesus will also sagen, daß Gott sich das Gericht über den Mitmenschen vorbehält, daß die richterliche Tätigkeit das Recht göttlicher Vergeltung ist. Es steht daher dem Menschen nicht zu, über den Mitmenschen zu richten. Tut er es doch, dann maßt er sich göttliche Rechte an, und für diese Anmaßung wird er von Gott ins Gericht gezogen.

Warum das? Der Jünger Jesu hat die δικαιοσύνη als Gnade empfangen. Aus Gnade ist er in die Gemeinschaft mit Jesus aufgenommen. Was aber Gnade ist, das ist Gottes Sache, das entzieht sich dem Urteil des Menschen. Der Jünger Jesu hat darum die Pflicht, die Gnade, die ihm verliehen worden, zu hüten und zu pflegen; er hat aber nicht das Recht, über den Mitmenschen zu richten, dem Gott das Maß der Gnade nach seinem freien Willen zugemessen hat.

„Denn mit dem Gericht, mit dem ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit dem Maße, mit dem ihr messt, wird euch gemessen

⁴ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 441.

werden.“ Jesus nimmt hier einen Grundsatz auf, der der jüdischen Theologie geläufig war. Sota 1, 7 heißt es: „Mit dem Maße, mit welchem ein Mensch mißt, mißt man (Gott) ihm.“⁵ Daher der rabbinische Grundsatz: „Maß gegen Maß.“ Schab 105 b heißt es: „R. Chijja b. Abba (um 280) hat gesagt, R. Jochanan († 279) hat gesagt: Wer lässig ist in der Trauer um einen Gelehrten, der wird nicht lange leben, Maß gegen Maß, s. Is 27, 8: Maß gegen Maß züchtest du es.“ Sanh 90 a wird nach dem Satz Sanh 10, 1, daß der, welcher sagt, die Auferstehung der Toten lasse sich nicht aus der Tora beweisen, keinen Teil an der zukünftigen Welt habe, gefragt: Warum das alles? Und die Antwort lautet: „Es ist in einer Bar gelehrt worden: Er leugnet die Auferstehung der Toten, deshalb soll er nicht Anteil haben an der Auferstehung der Toten; denn alle Maße Gottes sind Maß gegen Maß.“⁶

Diesen Grundsatz nimmt also auch Jesus auf, allerdings in einem Bereich, der gewisse Grenzen zieht, d. h. so, daß das Verhalten des Menschen zum Mitmenschen zum Maßstab des Verhaltens Gottes zu jenem Menschen erhoben wird⁷. Freilich gilt allgemein auch für Jesus der Grundsatz, daß Gott dem Menschen nach seinen Werken vergelten wird (Mt 20, 4; 26, 52 usw.; vgl. dagegen wiederum Mt 20, 15 16; wo gesagt wird, daß das Maß der Gnade nach dem freien, gütigen Willen Gottes gemessen wird; ferner Lk 17, 10). Mt 18, 23 ff. aber stellt Jesus den Grundsatz: Maß gegen Maß, ganz im Sinne der rabbinischen Theologie für den eben genannten Bereich des Lebens auf: Zu dem Knecht, dem der Herr seine Schuld erlassen hat, der aber seinen Mitknecht, der ihm seine Schuld nicht zahlen kann, ins Gefängnis werfen läßt, bis er seine Schuld bezahlt hat, läßt er durch den Herrn sagen: „Du böser Knecht, die ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich gebeten hast. Mußtest du dich nicht auch deines Mitknechtes erbarmen, wie ich mich deiner erbarmte? Und im Zorn übergab ihn sein Herr den Folterknechten, bis er ihm seine ganze Schuld bezahlt hätte.“

Also: „Mit dem Gericht, mit dem ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit dem Maße, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden.“ In den beiden Passiven wird wiederum der Gottes-

⁵ Ebd. 444.

⁶ Ebd. 445.

⁷ Mk 4, 24 nimmt ihn freilich auch für die unmittelbaren Beziehungen Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott in Anspruch in dem Sinne, daß die Gnade Gottes nach dem Maß der Empfänglichkeit und Mitwirkung des Menschen bestimmt wird, ganz im Sinne von Lk 12, 48.

name unterdrückt⁸. Es wird also wiederum gesagt: Mit dem Gericht, mit dem ihr richtet, wird Gott euch richten, und mit dem Maße, mit dem ihr messet, wird Gott euch messen. Das heißt also: Der Mensch bestimmt selbst das Gericht, das Gott über ihn hält, durch das Gericht, dem er den Mitmenschen unterzieht, und der Mensch bestimmt selbst das Maß der Gerechtigkeit und Gnade, das Gott ihm gegenüber anlegt, durch das Maß der Gerechtigkeit und Gnade, das er gegenüber seinem Mitmenschen anwendet. Der Mensch wird sich also selbst zum Richter, indem er über den Mitmenschen richtet; er mißt sich selbst das Maß der Gnade, indem er dem Mitmenschen Gnade erweist.

Der Mitmensch rückt damit im Sinne Jesu in ein eigentümliches Licht. Er wird geradezu zum Stellvertreter Gottes. Er wird sogar in gewissem Sinne mit Gott identifiziert. Was ihm angetan wird, wird gleichsam Gott selber angetan —, so sehr, daß Gott das Gericht, das dem Mitmenschen gegenüber ausgesprochen wird, umkehrt gegen den Menschen, der es ausgesprochen hat, und so sehr, daß das Maß der Gnade, das dem Mitmenschen geschenkt wird, zu dem Maß der Gnade wird, das Gott dem schenkt, der Gnade geschenkt hat.

Jesus spricht damit einen der eigenartigsten und tiefsten Gedanken aus, die im Evangelium enthalten sind. Er will sagen: Der Mensch begegnet Gott im Mitmenschen. Gott wohnt selbst in unzugänglichem Licht (1 Tim 6, 16). Er hat sich für den Menschen im Mitmenschen versichtbart. Was darum dem Mitmenschen geschieht, geschieht Gott selbst. Was Jesus hier von Gott selbst aussagt, sagt er später von sich selbst. Er identifiziert sich mit dem Bruder und mit dem geringsten der Brüder und sagt: Was diesem geschieht, das ist ihm selbst geschehen (Mt 25, 40 45). Daher auch das Wort des heiligen Johannes: „Wenn einer sagt: ich liebe Gott, dabei aber seinen Bruder haßt, so ist er ein Lügner! Denn wie kann einer Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er seinen Bruder nicht liebt, den er sieht?“ (1 Jo 4, 20.)

So wird der ernste Grundsatz verständlich, den Jesus 7, 2 ausspricht: „Mit dem Gericht, mit dem ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit dem Maße, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden.“ Es ist damit nicht nur gesagt, daß der Mensch sich ein göttliches Recht anmaßt, wenn er den Mitmenschen richtet, sondern

⁸ Ebenso Mt 3, 10; 5, 5 6 7 9 25 29; 6, 7 9 10 33; 7, 1 2 7 19; 10, 19 30; 11, 23; 12, 31 37 39; 13, 11 12; 14, 2; 15, 13; 16, 4 u. ö. Vgl. Strack-Billerbeck I 443.

auch, daß er so an Gott selber handelt, wie er am Mitmenschen handelt. Darum antwortet Gott mit demselben Gericht am Menschen, mit dem dieser an seinem Mitmenschen sein Gericht ausgesprochen hat, und darum antwortet Gott mit demselben Maß der Gerechtigkeit und Gnade, mit dem dieser seinem Mitmenschen begegnet ist.

„Was siehst du aber den Splitter im Auge deines Bruders, den Balken aber in deinem Auge bemerkst du nicht? Oder wie willst du zu deinem Bruder sagen: Laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen, und siehe, der Balken ist in deinem Auge? Heuchler, nimm erst den Balken aus deinem Auge, und dann magst du sehen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen.“ Jesus gibt in diesen Versen dem Grundsatz 7, 1—2 eine Anwendung, die dessen Sinn noch deutlicher macht. Er gebraucht dabei ein Bild, das seinen Zuhörern sicher bekannt ist. Es findet sich Arakh 16b Bar: „R. Tarphon (um 100) hat gesagt: Es sollte mich wundern, wenn es in dieser Generation einen gäbe, der Zurechtweisung annimmt. Wenn man ihm sagen würde: Nimm den Splitter aus deinen Augen fort, so würde er antworten: Nimm den Balken aus deinen Augen.“ BB 15b heißt es: R. Jochanan († 279) hat gesagt: „Was heißt: In den Tagen des Richtens der Richter, Ruth 1, 1? Es war eine Generation, die ihre Richter richtete. Sagte man einem: Nimm den Splitter aus deinem Auge, so antwortete er: Nimm den Balken aus deinem Auge fort.“ In einem andern Bilde kehrt der Gedanke in demselben Sinne wieder, wie er von Jesus ausgesprochen ist. R. Joschijja (II., um 280) hat öffentlich vorgetragen: „Suchen wir die Stoppeln an uns selbst ab, bevor wir sie an andern absuchen!“ Oder in positivem Sinne bei Resch Laqisch (um 250): „Schmücke dich erst selbst, und hinterher schmücke andere.“⁹

Dem Sinne nach decken sich diese Aussprüche der Rabbinen mit den Worten Jesu 7, 3—5: Sie sind wohl als Sprichwort durch Israel gegangen. Jesus greift es auf, um seinen Jüngern und denen, die ihm folgen, die tiefe Wahrheit einzuprägen: Die Besserung des Mitmenschen geschieht durch Selbstbesserung; die Selbstbesserung ist der sicherste Weg zur Besserung anderer. Jesus schränkt damit die Forderung V. 1 u. 2 in gewissem Sinne ein. Dabei nimmt er die Wahrheit nicht zurück, daß die richtende und vergeltende Gerechtigkeit die ausschließliche Sache Gottes ist, aber er schließt damit doch nicht ein Urteil über den Mitmenschen aus, das zur helfenden Liebe drängt. Mit dem Verbot des Richtens verbindet er

⁹ Vgl. ebd. 446.

also zu gleicher Zeit die Weisung: Sucht das Verirrte!¹⁰ Freilich hat er die Ausführung dieser Weisung an eine wichtige Bedingung geknüpft; sie lautet: Bessere erst dich selbst, ja noch schärfer: Schau' erst auf dich selbst, und findest du einen Balken in deinem Auge, dann zieh erst diesen heraus und dann versuche, den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen.

Jesus hat damit der moralischen Hilfsbereitschaft gegenüber dem Mitmenschen keine Grenze gesteckt, aber er hat sie von allem Hochmut befreit, er hat sie zu einer Ehrlichkeit verpflichtet, die denjenigen, der sich zu dieser Hilfeleistung anschickt, erst bei sich selbst, und hier vielleicht gar bei der Besserung schlimmerer Fehler anfangen läßt, ehe er dazu übergeht, den Mitmenschen zur Besserung seiner Fehler, die vielleicht weniger schlimm sind, anzuhalten. Tut er das nicht, dann verdient er das Prädikat, das Jesus dem gibt, der zu seinem Bruder sagt: „Laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen“, und bei dem er feststellt: „Siehe, der Balken ist in deinem Auge“ —, das Prädikat: Heuchler.

Jesus denkt hier offenbar an die Pharisäer, die in seinen Augen die Heuchler schlechthin sind (Mt 23, 13 15 23 25 27 29). Vielleicht sah er auch unter seinen Jüngern solche, in denen sich pharisäische Neigungen regten (Mt 18, 1; 20, 20f.; Lk 14, 8ff.; 22, 24). Vor den Augen Jesu stehen also Menschen, die auf Grund ihrer eingebildeten sittlich-religiösen Vorzüglichkeit sich ein anmaßendes, lieblos absprechendes Urteil über den Mitmenschen erlauben¹¹. Solche Menschen nennt er Heuchler; solche mag er unter seinen Jüngern nicht dulden.

Was will Jesus also in Abschnitt 7, 1—5 sagen? Die Forderungen, die er ausspricht, berühren vor allem nicht die staatliche oder offizielle richterliche Tätigkeit. Was er fordert, spielt sich in dem sittlich-religiösen Raum ab, in dem Mensch zu Mensch und Jünger zu Jünger steht. In diesem Raum verbietet er jedes negative und destruktive Urteil¹², weil in ihm der Mensch sich ein Recht anmaßt, das nur Gott zusteht; und er verbietet es mit einer solchen Schärfe, daß er das gleiche Urteil von seiten Gottes dem androht, der es über den Mitmenschen ausgesprochen hat, und das deswegen, weil er diesen Menschen gleichsam mit Gott identifiziert. Andererseits fordert Jesus das Urteil über den Mitmenschen, aber ein Urteil, dem nur eine helfende Funktion zusteht und das sich nur dann recht-

¹⁰ Vgl. Schlatter a. a. O. 241; Huber a. a. O. 144; Zahn a. a. O. 302 f.

¹¹ Huber a. a. O. 144.

¹² Vgl. Steinmann a. a. O. 167 f.; Huber a. a. O. 144.

fertigt, wenn der Urteilende mit seinem Urteil bei sich selbst beginnt und von der Selbstbesserung zur Besserung des Mitmenschen fortschreitet. Und das wiederum aus dem tiefen Grunde, weil Jesus auch den Urteilenden mit Gott gleichsam identifizieren, ihm die Funktion Gottes zuteilen möchte, der den Menschen retten will¹³.

Gott im Mitmenschen, der beurteilt wird, und Gott im Menschen, der urteilt —, das ist die Grundlage, auf der die Forderung Jesu zum Heile der Menschen und zur Ehre Gottes zur Entscheidung gelangt. Wahrlich eine Grundlage, die für die Erfüllung der Bergpredigt von größter Wichtigkeit ist. Wird sie nicht gewonnen, dann ist die ganze Bergpredigt und das ganze Leben nach der Bergpredigt in Frage gestellt. Wir verstehen darum, warum Jesus an die grundlegenden Ausführungen der Bergpredigt die Mahnung anschließt: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“

2. Gebt das Heilige nicht den Hunden, 7, 6.

Ὁ Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοίρων, μή ποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

6 Gebt das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich umkehren und euch zerreißen.

Es ist, wie schon gesagt, zweifelhaft, ob Jesus selbst hier in der Bergpredigt diese Worte im Anschluß an 7, 1—5 gesprochen hat. Der Vers würde sich besser verstehen, wenn er in einem Zusammenhang stünde, in dem Jesus zu den Jüngern von ihrer Missionsaufgabe spricht. Wenn Mt ihn hier anfügt¹, dann hat er dafür seine guten Gründe. 7, 1—5 konnte nämlich in den Jüngern den Eindruck erwecken, als ob das Verbot des Richtens sie gegen jeden Zugang auch Unwürdiger in ihre Gemeinschaft wehrlos gemacht hätte. Darum fügt er dieses Logion Jesu, das für die Missionsarbeit der Jünger von größter Bedeutung ist, an die Sprüche vom Richten an.

Der Gedanke, der in diesem Logion ausgesprochen ist, findet sich auch in der rabbinischen Literatur, und zwar dort in dem Sinne,

¹³ Vgl. Bornhäuser a. a. O. 164.

¹ So auch Huber a. a. O. 145, aber unter der falschen Annahme, als ob die zwei Siebenergruppen die Verse 5, 21—26 27—30 31—32 33—37 38—42 43—48; 6, 1 2—4 5—16 17 18 19—24 25—34; 7, 1—5 6 umfaßten und die folgenden Spruchgruppen als von der Kritik unabhängig entstandene Regeln zu verstehen wären. Vgl. oben S. 396 f.

daß die Tora andern Völkern und vor allem der christlichen Welt vorenthalten werden solle. R. Jehuda der Levit b. Schalom (um 300) hat gesagt: „Moses wollte, daß auch die Mischna (mündliche, traditionelle Lehre) schriftlich gegeben werden sollte. Da aber Gott voraussah, daß dereinst die Völker der Welt (hier = christliche Welt) die Tora übersetzen und auf griechisch lesen und sagen würden: Wir sind (das rechte) Israel, sprach er zu Moses: Schreibe ich dir die ganze Fülle meiner Lehre auf, so würden sie (die Israeliten) in diesem Fall als der Fremdling geachtet, Os 8, 12 (so der Midr). Und das alles warum? Weil die mündliche Lehre das Geheimnis Gottes ist, und sein Geheimnis überliefert Gott nur den Frommen (d. h. den Israeliten); s.: Das Geheimnis Gottes für die, welche ihn fürchten, Ps 25, 14.“²

In diesem Zusammenhang nennen die Rabbinen auch einen Menschen Hund; so den im Gesetz unwissenden Menschen oder den Gottlosen, allgemein auch den Heiden. Von R. Jischmael b. Jose wurde ein Samariter mit einem auf Aas gierigen Hund verglichen, weil er auf dem Garizim betete, wo Jakob (unter der Terebinthe bei Sichem) Götzenbilder vergraben hatte. Vor allem wurde der Heide als Hund bezeichnet. Meg 7b heißt es: „Es soll heilige Festversammlung sein, Ex 12, 16; für euch und nicht für die Fremden (die Nichtisraeliten); für euch und nicht für die Hunde (Nichtisraeliten).“³

Das Bild, wie es im Munde der Israeliten geläufig war, nimmt Jesus also auf. Freilich nicht in dem Sinne, daß er irgend einen Menschen als Hund bezeichnet. Wenn er einmal, wie Mt 15, 26 (Mk 7, 27), das Bild im Sinne der Rabbinen von den Heiden gebraucht, dann tut er es bewußt nicht so, daß er sie mit dem wilden Hunde vergleicht, sondern mit dem zutraulichen Haushündchen. Jesus macht sich also lediglich den Sprachgebrauch Israels zu eigen, meint damit aber freilich eine Angelegenheit, die nicht minder ernst ist als die, an welche Israel dabei denkt.

„Und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich umkehren und euch zerreißen.“ Jesus spricht hier wiederum in der Bildersprache Israels. Perle wird hier ein treffender Gedanke, ein schöner Ausspruch, eine gute Deutung einer Schriftstelle genannt. Jesus selbst braucht das Bild zur Bezeichnung des Himmelreiches (Mt 13, 45 46). Mit Schwein ist bei den Rabbinen Rom, überhaupt die nicht-

² Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 447.

³ Ebd. 724 f.

israelitische Welt gemeint. Daher galt der Grundsatz: „Dies sind die Rechtssatzungen, die du ihnen (den Israeliten) vorlegen sollst (Ex 21, 1): wie ein Schatz nicht jedermann offenbar wird, so verhält es sich auch mit den Worten der Tora — sie sind als Schatz nur den Geeigneten, Tüchtigen, Frommen zu offenbaren.“⁴

Jesus nimmt also diese Sprache der Rabbinen auf, freilich nicht so, daß er irgend einen Menschen Schwein nennt. Er, der sich selbst einen Freund der Sünder nennt^{4a} (Mt 11, 19; Lk 7, 34) und das für die Pharisäer wohl beleidigendste Wort gesprochen hat: „Wahrlich, ich sage euch: Die Zöllner und Dirnen kommen vor euch in das Reich Gottes. Denn Johannes kam zu euch mit der Anweisung zur Gerechtigkeit, und ihr glaubtet ihm nicht; die Zöllner aber und die Dirnen glaubten ihm. Ihr aber sahet es und liebet es euch auch nachher nicht reuen und habt ihm nicht geglaubt“ (Mt 21, 31 32), er hat sicher keinen Menschen Schwein genannt. Trotzdem hat er in der Terminologie Israels eine Wahrheit ausgesprochen, die eben durch diese Terminologie den tiefen Ernst bekundet, mit dem er die Wahrheit verkündet: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich umkehren und euch zerreißen.“

Was meint Jesus mit τὸ ἅγιον und οἱ μαργαρίται? Beide Wörter sind gewiß synonym gebraucht, denn beide unterliegen dem gleichen Verbot⁵. Für μαργαρίται hat Jesus selbst Mt 13, 45 46 die Deutung gegeben. τὸ ἅγιον und οἱ μαργαρίται sind darum als Ersatzworte für das Himmelreich, das Reich Gottes und das Evangelium mit der Größe seiner Verheißungen und auch seiner Forderungen zu deuten. Jesus will also sagen: Gebt das Evangelium nicht den Hunden und werfet es nicht den Schweinen vor, damit sie es nicht zertreten und sich umkehren und euch zerreißen.

Was heißt das? Unter den Hunden und den Schweinen sind unwürdige Menschen zu verstehen, Menschen, die wegen ihrer sittlichen und religiösen Verkommenheit und wegen ihrer Geistesverfassung nicht fähig sind, das Evangelium mit seinen Verheißungen

⁴ Vgl. ebd. 447 ff.

^{4a} Wenn auch an den genannten Stellen Jesus nur eine Selbstbezeichnung zitiert, die ihm von den Pharisäern beigelegt wird, so geht doch aus ihnen hervor, daß er sie annimmt.

⁵ Vgl. Huber a. a. O. 145. τὸ ἅγιον und οἱ μαργαρίται sind höchstens zu unterscheiden nach dem Gesichtspunkt der Heiligkeit und Kostbarkeit. Vgl. Zahn a. a. O. 304; Schanz a. a. O. 234.

und Forderungen zu fassen. Werden sie dennoch in das Reich Gottes aufgenommen, wird ihnen dennoch die Gnade des Evangeliums gegeben, dann kann es geschehen, daß sie wie die wilden Schweine, denen Perlen zugeworfen werden, sich umkehren, dem Evangelium wieder untreu werden, das Reich Gottes verlassen und diejenigen zerreißen, die ihnen das Evangelium gepredigt und sie in das Reich Gottes aufgenommen haben.

Jesus spricht hier ein im Evangelium beispiellos formuliertes, sehr ernstes Wort aus. Er kennt den Menschen, er schaut in die letzten Tiefen seines Herzens, er weiß um seinen Willen zum Guten, seinen Willen für das Große; aber er weiß auch um seine Schwäche, um seinen Willen zum Bösen. Und Jesus kennt auch die Größe seiner Verkündigung, weiß um die Tiefe der Geheimnisse, die in ihr beschlossen sind, und um den Ernst der Forderungen, die sie an den Menschen stellen. Und weil er all das weiß, darum will er keine Mission, die unterschieds- und urteilslos die Menschen in das Reich Gottes aufnimmt und für seine Gefolgschaft gewinnt. Von solchen Menschen droht dem Reiche Gottes und dem Evangelium und seiner Gefolgschaft nur Unheil.

Daher dieses ernste Wort 7, 6, in dem er nicht nur eine Warnung ausspricht, sondern auch einen Blick in die Geschichte derer eröffnet, die einmal seiner Gefolgschaft gehört, ihr aber dann wieder den Rücken gekehrt haben. Sie werden oft genug wie die wilden Schweine, die sich gegen diejenigen kehren, die ihnen Perlen zugeworfen, und sie zerreißen. Jesus zeichnet also damit in ganz wenigen Strichen die Geschichte der Apostaten, die zu den ärgsten Feinden Christi und seines Reiches werden.

Woher diese Tatsache? Das Evangelium ist nicht eine Idee, die fanatisierend Menschen ergreift und sie erobernd durch die Welt treibt, um Anhänger für sie zu gewinnen. Das Evangelium ist nicht die Idee für eine Massengefolgschaft, die in der Gewinnung der Massen ihren Erfolg sieht. Das Evangelium ist nicht eine Idee, die an die menschlichen Instinkte appelliert und durch die Weckung dieser Instinkte zu einer vitalen Kraft wird, die die Menschen immer weiter treibt. Das Evangelium ist nicht eine Weltanschauung, in der der Mensch sich findet, weil er sich in ihr als Instinktwesen findet. Das Evangelium ist vielmehr eine Botschaft von oben, die durch das Kreuz gekennzeichnet ist. Es ist der Appell für eine Gefolgschaft, die auf den Weg des Kreuzes gestellt ist. Es ist die Verkündigung einer Wahrheit, in der der Mensch sich findet, wenn er sich verliert. Das Evangelium ist Jesus Christus, der gesagt hat:

„Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, er nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mt 16, 24). Und weil das Evangelium diese Botschaft, dieser Appell, diese Wahrheit, dieser Christus ist, darum kann es zum Ärgernis werden auch für den, der sich zunächst von ihm gewinnen ließ, und zwar zu dem Ärgernis, das ihm zum Falle wird, das Liebe in Haß, Gefolgschaft in Verfolgung verkehrt.

Das weiß Jesus, und darum spricht er zu seinen Jüngern: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie dieselben nicht zertreten und sich umkehren und euch zerreißen.“ Jesus warnt also damit seine Jünger von der unbesonnenen, urteilslosen Proselytenmacherei⁶; er warnt vor dem stürmischen, den Erfolg an Zahlen messenden Eifer, der den Charakter der Entscheidung übersieht, und zwar der in die tiefsten Tiefen der Seele greifenden Entscheidung, die das Evangelium und vor allem die engere Gefolgschaft Jesu von seinen Anhängern fordert. Wie Gott so Gott ist, daß er geliebt oder gehaßt wird, so ist auch das Evangelium und auch Christus so, daß sie geliebt oder gehaßt werden, und Gott und Christus sind deswegen so, daß sie gehaßt oder geliebt werden, weil sie beide der Anspruch an den Menschen sind, in dem sie sich finden, wenn sie sich verlieren.

Es gibt somit einen Fall, in dem der Jünger Jesu richten muß. Dieser Fall tritt dann ein, wenn er in die Mission gesandt wird und für das Evangelium werben soll; er tritt dann ein, wenn er vor die Entscheidung gestellt wird, ob er einen Menschen in die Gefolgschaft Jesu aufnehmen soll oder nicht. Dann steht er vor der überaus verantwortungsvollen Frage, ob er durch die Aufnahme eines Menschen dem Evangelium und der Gefolgschaft Jesu dient oder nicht, ob er ihnen Freunde gewinnt oder schließlich Feinde, und dann Feinde nicht nur dem Evangelium und der Gefolgschaft Jesu, sondern auch dem Jünger Jesu selbst.

Was Jesus hier im V. 7, 6 fordert, deckt sich im ganzen mit dem, was er in seiner Aussendungsrede Mt 10, 11—14 zu den Jüngern sagt: „Wo ihr aber in eine Stadt oder in ein Dorf eintretet, da erforschet, wer es dort wert ist, und da bleibet, bis ihr weiterzieht. Wenn ihr aber das Haus betretet, so grüßet es. Und wenn es das Haus wert ist, so komme euer Friede über dasselbe. Ist es aber nicht wert, so soll euer Friede wieder zu euch zurückkehren. Und wo man euch nicht aufnimmt und auf eure Worte nicht hört, da gehet

⁶ Vgl. Bonhoeffer a. a. O. 122.

hinaus aus dem Hause oder aus der Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen.“

Die alte Kirche hat auf Grund von 7, 6 eine sehr strenge Arkan-
disziplin eingeführt. Sie bestand darin, daß man von den Mysterien,
besonders von der heiligen Eucharistie, mit der größten Zurück-
haltung und in Symbolen sprach, sowohl um sie vor Entweihung
durch Ungläubige zu schützen, wie auch, um Mißverständnisse durch
weniger Unterrichtete abzuwehren⁷. Schon in der Didache galt der
Grundsatz: „Sancta sanctis“ (vgl. 10, 6)⁸, und bezüglich der Eucha-
ristie heißt es: „Niemand aber soll essen oder trinken von eurer
Eucharistie außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn.
Denn auch darüber hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den
Hunden“ (9, 5)⁹.

Aus unserer Erklärung von 7, 6 geht hervor, daß der Vers aus-
schließlich an die Jünger Jesu gerichtet ist und eine Instruktion
darstellt, die eine ernste Norm für die Missionsarbeit der Jünger
oder für die Aufnahme in ihre engere Gefolgschaft sein soll. Daraus
folgt, daß er nicht dem ursprünglichen Zusammenhang der Berg-
predigt angehört, sondern einem andern Zusammenhang, in dem
Jesus die Jünger über ihre Missionsarbeit unterrichtet hat. Der
Evangelist hat also den Vers in die Bergpredigt aufgenommen und
hat ihn an 7, 1—5 angeschlossen, um ein Mißverständnis aus-
zuschließen, das für die Missionsarbeit der Jünger hätte verhängnis-
voll werden können.

Gewiß hatte die Urgemeinde schon manche trübe Erfahrung mit
Menschen gemacht, die ohne ernste Prüfung in sie aufgenommen
worden waren. Gewiß hatte sich der Fall des Verräters Judas schon
öfters wiederholt (vgl. Apg 20, 29). Mt hatte darum allen Grund,
gerade hier nach 7, 1—5 das Wort Jesu einzufügen: „Gebt das
Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht den Schwe-
nen vor, damit sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich
umkehren und euch zerreißen.“

3. Bittet, und es wird euch gegeben werden, 7, 7—11.

7 Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὕρησετε· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. 8 Πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. 9 Ἡ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσῃ αὐτῷ; 10 Ἡ καὶ ἰχθὺν

⁷ Vgl. Schanz a. a. O. 233.

⁸ Vgl. Dausch, Die drei älteren Evangelien⁴ (Bonn 1932) 135.

⁹ Vgl. Knopf, Lehre der zwölf Apostel... (Tübingen 1920) 27.

αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσῃ αὐτῷ; 11 Εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ δίδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

7 Bittet, und es wird euch gegeben werden; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgetan werden. 8 Denn jeder, der bittet, empfängt, und wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgetan werden. 9 Oder wer ist ein Mensch unter euch, der seinem Sohne, wenn er ihn um Brot bittet, einen Stein gäbe? 10 Oder wenn er ihn um einen Fisch bittet, eine Schlange darreichen würde? 11 Wenn ihr nun, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, um wieviel mehr wird euer himmlischer Vater Gutes geben denen, die ihn bitten!

Diese Spruchreihe ist, wie schon gesagt, vom Evangelisten sachlich angeschlossen. Lk hat die Parallele in 11, 9—13. Sie folgt bei ihm im Anschluß an das Vaterunser und das Gleichnis von dem bittenden Freund und bildet den Abschluß einer Belehrung an die Jünger über das Gebet. Sie hat hier zweifellos einen sachlicheren, durch die geschichtliche Situation begründeten und darum auch wohl ihren ursprünglichen Zusammenhang.

Freilich hat Mt seine ernstesten Gründe, sie hier in die Bergpredigt einzufügen. Zunächst schon den rein formalen Grund, um für den dritten Hauptteil der Bergpredigt die Siebenzahl der Sprüche Jesu zu gewinnen; vor allem aber den sachlichen Grund, um den Lesern der Bergpredigt die tröstende Gewißheit zu geben, daß sie für die in ihr erhobenen unerhörten Forderungen Jesu nicht auf die eigene Kraft angewiesen sind, sondern auf die Hilfe und Gnade Gottes. Mt weiß eben selbst, daß der Meister in der Bergpredigt, auch in den zuletzt ausgesprochenen Forderungen 7, 1—5, Ansprüche an seine Jünger gestellt hat, die alle menschlichen Kräfte weit übersteigen. Darum erinnert er seine Leser gerade hier an die Trost- worte, mit denen der Meister bei einer andern Gelegenheit die Jünger gestärkt und ihnen die Erfüllung seiner Forderungen zugesichert hat: „Bittet, und es wird euch gegeben werden; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgetan werden.“¹

¹ Der Zusammenhang von 7, 7—11 innerhalb der Bergpredigt wird von den Exegeten sehr verschieden gedeutet. Huber (a. a. O. 150) verbindet die Verse mit 7, 1—6 (was Gewalt, die Jesus 7, 1—6 verbietet, nicht erreicht, erwirkt die dringliche Bitte); Dausch (a. a. O. 135) verbindet sie mit 7, 6 (das Heilige, die Perle sichert anhaltendes Gebet), Zahn (a. a. O. 306) mit 5, 20; 7, 13 21

Wiederum sind es den Zuhörern bekannte Klänge, die Jesus hier anschlägt. Es galt als ein großer Vorzug Israels vor den Heidenvölkern, daß es zu Gott beten darf, daß Gott seine Gebete hört und erhört. Aus dem AT wußte Israel, daß Gott ihm nahe ist, überall, selbst im heidnischen Land (Gn 24, 12; Ex 8, 8; Richt 16, 28; Jon 4, 2), noch mehr an solchen Stätten, die lebhafter an Gottes Nähe erinnerten, wie Höhen, Stätten seiner Offenbarung, vor allem das Heiligtum (3 Kg 8, 29; 2 Chr 7, 15; Is 56, 7), in nachexilischer Zeit auch die Synagoge (Mt 6, 5). War der Israelit fern vom Tempel, dann wandte er sich gern nach Jerusalem, eben in der Überzeugung, daß Gott im Tempel seine Wohnstätte in Israel habe (3 Kg 8, 48; 2 Chr 6, 34; Dn 6, 11; Tob 3, 11; Ps 27, 2). Wollte er zu Hause beten, dann zog er sich in die Einsamkeit zurück, in ein Obergemach (Dn 6, 11; Tob 3, 11) oder in eine vom Lärm der Straße abseits gelegene Kammer (Jdt 8, 5; 9, 1). Israel lebte also in dem Glauben, daß Gott ihm überall nahe sei.

Mit diesem Bewußtsein verband sich für Israel die Überzeugung und das Vertrauen, daß Gott dem Betenden Erhörung gewähre, freilich unter der Bedingung, daß er zu den Gerechten zählte. „Das Auge Gottes ruht auf den Gerechten, und sein Ohr vernimmt ihr Flehen. . . . Das Rufen der Gerechten hört der Herr und rettet sie aus ihren Nöten“ (Ps 34, 16 18; Sir 35, 13 ff.). Den Sündern freilich verschließt Gott sein Ohr. „Die Opfer der Sünder sind für den Herrn ein Greuel, das Gebet der Rechtschaffenen aber gefällt Gott“ (Spr 15, 8; vgl. Spr 1, 28; 15, 29; 28, 9; Is 1, 15). Als der Beweis der Gerechtigkeit und darum auch als die Garantie der Erhörung wurde die Wohltätigkeit an den Armen angesehen. „Wer sein Ohr dem Notschrei der Armen verschließt, wird rufen und nicht erhört werden“ (Spr 21, 13). „Wenn du dein Brot den Hungrigen brichst und obdachlose Arme aufnimmst in dein Haus . . . , dann wirst du rufen, und der Herr wird antworten; du wirst zu ihm flehen, und er wird dir sagen: Siehe, hier bin ich“ (Is 58, 9). Vgl. auch

(Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sind das Ziel des Bittens), Schlatter (a. a. O. 245) mit 7, 1—6 (nachdem dem Jünger die Überhebung untersagt ist, mit der er die andern richten und mit Gewalt bekehren möchte, zeigt ihm Jesus die Quelle der Kraft: das Gebet), Bornhäuser (a. a. O. 175) mit 7, 12 (richtet nicht, sondern liebt, und das Liebenkönnen erbittet euch), Schanz (a. a. O. 235) mit der ganzen Bergpredigt, deren Erfüllung die Hilfe des Gebetes notwendig macht (nach ihm auch für den zu Bekehrenden). Steinmann verzichtet darauf, einen bestimmten Zusammenhang festzustellen (a. a. O. 177 f.). Dennoch legt die Komposition der Bergpredigt den oben umschriebenen Zusammenhang sehr nahe.

Ps 12, 6; 30, 6; Ps 6; 21; 27; Tob 3, 12—23; Jdt 4, 12 ff.; 9, 17; Est 14, 3 ff. u. ö.).

Als besonders wirksam und der Erhörung sicher galt das Gebet, wenn es mit Fasten und Almosengeben verbunden war. „Wisset, der Herr wird euer Gebet erhören, wenn ihr beharrlich fortfahrt mit Fasten und Gebet vor dem Herrn“ (Jdt 4, 12). „Gebet mit Fasten und Almosengeben ist besser, als Schätze von Gold aufhäufen“ (Tob 12, 8). Kein Wunder, daß darum Israel dem Gebet einen außerordentlichen Wert beimaß. „Laß dich nicht abhalten“, mahnt Sirach (18, 22), „allezeit zu beten, und scheue keine Mühe, bis zum Tode dich der Gerechtigkeit zu befeißigen.“ Vgl. auch Weish 8, 2; Sir 17, 25.

Aus dieser hohen Auffassung vom Gebet erklärt es sich, daß Israel seine Geschichte durch das Gebet bestimmt sah. So siegten die Israeliten über die Amalekiter (Ex 17, 11 f.) nicht durch das Schwert, sondern durch das Gebet des Moses. Ebenso Josue in der Schlacht bei Gabaon (Jos 10) nach Sir 46, 5 ff. Die Niederlage der Philister (1 Sm 7, 7 ff.) wird Sir 46, 5 ff. dem Gebet Samuels zugeschrieben. Ebenso der Sieg Josaphats von Juda über die Moabiter (2 Chr 20) und Judiths über Holofernes. Das Gebet verlieh dem Samson die wunderbare Kraft, das Haus der Philister zum Stürzen zu bringen (Richt 16, 28 ff.). Dem Elias gab es die Macht, einen Toten zum Leben zu erwecken (3 Kg 17, 20 f.). Ezechias (4 Kg 20, 1 ff.) und Tobias (Tob 3, 24; 12, 14) befreite es auf wunderbare Weise von der Krankheit. Sara heilte es von einem bösen Geiste (Tob 12, 11 ff.), Judith schützte es vor dem Verlust ihrer Unschuld und ihres Lebens (Jdt 13, 20), das Volk der Juden bewahrte es vor der Rache des Aman (Est 4, 15; 5, 1 ff.)².

Es ist also eine tiefe Gebetsauffassung, die Israel beherrschte. An sie knüpfte die rabbinische Theologie an, zunächst mit der Feststellung, daß das Gebet ein großer Vorzug ist, der Israel von den Heidenvölkern unterscheidet. Berakh 9, 13 b, 22 erzählt R. Tanchuma (um 380), daß ein jüdischer Knabe in einem heidnischen Schiff fuhr, das von einem großen Sturm überrascht wurde, und durch sein Gebet das Schiff vor dem Untergang rettete, während die Heiden vergeblich zu ihren Göttern beteten. „Als man ans Land ging, ging jeder, um seine Bedürfnisse einzukaufen. Da sagte man zu jenem Knaben: Willst du dir nicht etwas kaufen? Er antwortete: Was wollt ihr von diesem unglücklichen Fremdling? Sie sprachen:

² Zum Ganzen vgl. Kalt, *Biblisches Reallexikon I* (Paderbon 1931) 586 ff.

Du ein unglücklicher Fremdling? Wir sind unglückliche Fremdlinge: wir sind hier, und unser Gott ist in Babel, wir sind hier, und unser Gott ist in Rom, wir sind hier, und unser Gott ist bei uns, aber sie nützen uns nichts. Aber wohin du gehen magst, dein Gott ist bei dir, s. Dt 4, 7: „Welches ist eine große Nation, die einen ihr so nahen Gott besäße, wie Jahwe unser Gott, sooft wir zu ihm rufen?“ Damit verband sich die Überzeugung, daß der Israelit Gott nie zu oft mit seinen Bitten kommt. R. Pinechas hat im Namen des R. Zeira (um 300) gesagt: „Wenn ein Mensch einen Schutzherrn hat und ihn allzu sehr bemüht, so sagt dieser: Da habe ich einen getroffen, der mich recht belästigt. Aber Gott nicht also: so oft du ihn auch belästigst, er nimmt dich an, s. Ps 55, 23: ‚Wirf deine Last auf Jahwe, er wird dich aufrechterhalten.‘“ Dabei macht Gott nach der Überzeugung der Rabbinen keinen Unterschied zwischen reich und arm, zwischen Sklaven oder Freien, wie die Menschen es zu tun pflegen: „Gott nicht also“, hat R. Jehuda im Namen des R. Eleazar (um 270) gesagt, „vielmehr sind alle vor ihm gleich, Frauen und Sklaven, Arme und Reiche. Erkenne dies an Folgendem: Von Moses, dem Meister aller Propheten, steht geschrieben, was vom Armen geschrieben ist. Von Moses: Gebet Moses', des Mannes Gottes (Ps 90, 1), und vom Armen: Gebet des Armen, wenn er betrübt ist (Ps 102, 1). Das eine heißt Gebet, und das andere heißt Gebet, um dich wissen zu lassen, daß alle im Gebet vor Gott gleich sind.“ Gott hat sogar nach der Meinung der Rabbinen das Gebet organisiert. Er hat einen Engel über die Gebete gesetzt. Dieser Engel sammelt die Gebete, die in allen Synagogen verrichtet werden, und macht daraus Kronen, die er Gott auf das Haupt setzt. So R. Pinechas im Namen des R. Meir (um 150) und R. Jirmeja im Namen des R. Chijja b. Abba (um 280). Die Rabbinen ermuntern darum, zum Gebet auch in der hoffnungslosesten Lage Zuflucht zu nehmen; denn das Gebet kann selbst einen Ratschluß Gottes aufheben. R. Eleazar (um 270) hat gesagt: „Drei Dinge heben einen harten (göttlichen) Beschluß auf, nämlich das Gebet, das Almosen und die Buße, und alle drei sind in einem Schriftvers enthalten, s. 2 Chr 7, 14: Wenn sich dann mein Volk beugt, über welchem mein Name genannt ist, und wenn sie beten, das bezieht sich auf das Gebet; und mein Angesicht suchen, das bezieht sich auf das Almosen, vgl.: Ich werde durch Almosen dein Angesicht schauen (Ps 17, 15; so der Midr); und von ihren bösen Wegen umkehren, das bezieht sich auf die Buße. Wenn sie also tun, was steht dann dort geschrieben? So will ich vom Himmel her hören und ihre

Sünden verzeihen und ihr Land heilen.“ Für die Rabbinen steht also die Gebetserhörung fest, wenn das vorausgehende Gebet nicht nichtig ist, weil es sich auf Dinge bezieht, die bereits geschehen sind. Trotzdem geschieht es, daß Gebete ohne Erhörung bleiben. Warum? Einmal, weil die Beter den Jahwenamen, d. h. den nach seinen Buchstaben ausgesprochenen Jahwenamen nicht kennen, und dann, weil sie oft Bedingungen nicht erfüllen, an die die Gebetserhörung geknüpft sein kann, vor allem Tora-Studium und gute Werke. Dazu gehören ferner ein vollkommenes Gebet (nach R. Meir um 150), ein in Demut verrichtetes Gebet, ein andächtiges Gebet, ein oft wiederholtes und langes Gebet, ein durch Fasten unterstütztes Gebet, ein an gewisse Zeiten gebundenes, vor allem zur Zeit des Wohlgefallens gesprochenes Gebet, d. h. ein Gebet in der Stunde, wenn die Gemeinde betet. Alles das galt als Bedingung der Erhörung und zugleich als Garantie und Zeichen der Erhörung. Neben diesen innern Bedingungen und Zeichen der Erhörung kannten die Rabbinen rein äußere Anzeichen der Erhörung und der Nichterhörung. Zu den äußern Anzeichen der Erhörung gehörte das leichte Entströmen der Gebetsworte aus dem Munde, gehörte der Umstand, daß die Lippen des Beters von selbst in Bewegung gerieten, gehörte auch das Niesen, weil nach Berakh 24b der Erquickung unten, d. h. am Menschen, eine Erquickung oben, d. h. im Himmel, durch Gebetserhörung entspricht. Als äußere Anzeichen der Nichterhörung galten Irrungen, Fehler beim Beten, ja nach Berakh 3, 6d, 48 sogar Blähungen, Rülpsen, Gähnen, Ausspeien, wenn es nach vorn, nicht, wenn es rückwärts geschieht. Rückwärts ist es gestattet, weil dadurch der Mund zum Beten gereinigt wird⁸. Nach alledem darf man wohl sagen, daß die hohe Gebetsauffassung, wie sie im AT herrschte, doch durch den Rabbinismus einer starken Veräußerlichung preisgegeben wurde. Und nun spricht Jesus:

„Bittet, und es wird euch gegeben werden; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgetan werden.“ Das Passivum *δοθήσεται* und *ἀνοιγήσεται* ist wiederum wie 7, 1 eine Umgehung des Gottesnamens. Dem Bittenden wird also von Gott gegeben, und dem Klopfenden wird von Gott aufgetan werden. Die dreifache Forderung *αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε* ist vielfach als Steigerung aufgefaßt worden, doch sie deutet nur auf die verschiedene Art des Bittens in seiner Dringlichkeit und Notwendigkeit. Dabei er-

⁸ Zum Ganzen vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 450 ff.; ferner Fiebig a. a. O. 141 ff.

scheint der Betende freilich in dreifacher Gestalt als der Bittende, als der nach einer gewünschten Gabe Suchende und als der um Einlaß beim Geber Verlangende, d. h. als derjenige, der sich ganz von Gott abhängig weiß und der seine Abhängigkeit von Gott dadurch zum Ausdruck bringt, daß er ihm bittend naht.

Das ist darum der erste Gedanke, den Jesus in der dreifachen Forderung V. 7 ausspricht: Der Mensch, hier der Jünger Jesu, steht vor Gott als der aus Gnade Empfangende, und weil er als solcher vor Gott steht, darum auch als der Bittende, Suchende und Anklopfende. Das Bittgebet ist daher eine existentielle Angelegenheit des Menschen, des Jüngers Jesu. Es bedeutet eine strenge Verpflichtung für ihn. Es ist ein Jasagen zu der Existenz, die er von Gott nur als Gnade empfängt. Es ist ein notwendiges Bekenntnis zu Gott, das ihn als den Geber alles Daseins anerkennt.

Diesem Bittgebet, das in der Dringlichkeit der von Jesus ausgesprochenen dreifachen Forderung auch zum stärksten Vertrauen verpflichtet, verheißt Jesus die Unbedingtheit der Erhörung. Worauf bezieht sich diese? Nach dem Zusammenhang bei Lk 11, 1 ff., also wohl in seinem ursprünglichen Zusammenhang auf die Vaterunserbitten, d. h. auf die Bitten, die das Kommen des Reiches Gottes, freilich mit der dazu notwendigen irdischen Existenz (Brotbitte), sichern, nach dem Zusammenhang, den der Evangelist in der Bergpredigt hergestellt hat, auf die neue Gerechtigkeit, in der freilich auch die im Sorgenevangelium genannten Anliegen der irdischen Existenz mit eingeschlossen sind.

Das von Jesus geforderte Bittgebet umschließt also nicht alle möglichen Anliegen des Menschen oder des Jüngers Jesu, sondern die, welche die Anliegen Gottes selber am Menschen oder Jünger Jesu sind, d. h. hier die Anliegen, die Jesus im Vaterunser und in der Bergpredigt als die Anliegen Gottes ausgesprochen hat. Der Jünger Jesu braucht darum nicht zu erschrecken, wenn er die atemraubenden Forderungen Jesu hört. Er braucht nicht zu verzagen, wenn er sich diesen Forderungen nicht gewachsen fühlt. Die Bitten oder Forderungen des Vaterunsers und die Ansprüche, die die Bergpredigt an sie stellt, sind in erster Linie die Sache, das Anliegen Gottes selbst. Gewiß, sie verpflichten den Jünger Jesu für ein Leben, das geradezu einen Heroismus von ihm verlangt. Aber er ist dabei nicht auf sich selbst angewiesen, nicht auf seine eigene Kraft gestellt, sondern auf die Kraft Gottes, der die Erfüllung der Forderungen des Vaterunsers und der Bergpredigt dem sichert, der in dringlichem und vertrauendem Bittgebet sich an ihn wendet.

„Oder wer ist ein Mensch unter euch, der seinem Sohne, wenn er ihn um Brot bittet, einen Stein gäbe? Oder wenn er ihn um einen Fisch bittet, eine Schlange darreichen würde?“ In der ersten dieser beiden Fragen sind zwei Fragen miteinander vermischt. Getrennt würden sie lauten: Wer ist unter euch ein Mensch, der gäbe, und der, wenn er gebeten würde, nicht gäbe?⁴ Mit Absicht ist wohl in der ersten Frage *ἄνθρωπος* gesetzt. Gewiß ist mit *ἄνθρωπος* der Vater gemeint, aber es ist damit doch auch betont, daß es für den Vater schon rein menschlich geboten ist, seinem Sohne, der ihn um Brot oder um einen Fisch bittet, nicht einen Stein oder eine Schlange zu geben.

Mit Absicht nennt Jesus Brot und Fisch, weil beide die Nahrungsmittel des einfachen Mannes sind (vgl. Mt 14, 15 ff.; 15, 32 ff. und Par.). Merkwürdig ist, daß Jesus für beide als unmöglichen Ersatz Stein und Schlange nennt. Wahrscheinlich geschieht es deswegen, weil der bei den Orientalen übliche Brotkuchen oder die bei ihnen übliche Brotscheibe dem Stein ähnelt und der Fisch der Schlange⁵. Als Beispiel für die Parallele Brot — Stein mag das bei Seneca, *De beneficiis* 2, 7, angeführte Wort des Fabius Verrucosus dienen, nach dem eine von einem harten Menschen rauh gebotene Wohltat als „*panis lapidosus*“ bezeichnet wird⁶.

In V. 9 10 haben wir also den Obersatz des von Jesus beliebten *argumentum a minori ad maius*. Jesus will sagen: Ein irdischer Vater wird niemals seinem Sohne, wenn er ihn um Brot bittet, einen Stein, oder wenn er ihn um einen Fisch bittet, eine Schlange geben, und fährt dann fort: „Wenn ihr nun, die ihr böse seid, euern Kindern gute Gaben zu geben wißt, um wieviel mehr wird euer himmlischer Vater Gutes geben denen, die ihn bitten!“

In seinem Beweis stellt Jesus zunächst den irdischen und den himmlischen Vater einander gegenüber⁷. Er schreibt dem irdischen Vater Güte gegenüber seinem bittenden Sohne zu. Aber diese Güte des irdischen Vaters wird von der Güte des himmlischen Vaters gegenüber seinen Kindern überragt wie der *ἄνθρωπος* von dem *πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Die Güte des himmlischen Vaters steht so hoch über der Güte des irdischen Vaters wie der Himmel über der Erde. Aber noch mehr. Der irdische Vater bringt diese

⁴ Vgl. Schanz a. a. O. 235.

⁵ Vgl. ebd. 236; Huber a. a. O. 151; Dausch a. a. O. 135 f.

⁶ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 459.

⁷ Auch deswegen *ἄνθρωπος*; vgl. Schanz a. a. O. 236.

Güte gegenüber seinem bittenden Sohne auf, obwohl er böse ist. Bei $\pi\omicron\nu\eta\pi\omicron\iota \delta\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ denkt Jesus wohl an eine wirkliche Sündhaftigkeit des Menschen, die hier um so stärker hervortritt, als der Mensch mit Gott verglichen wird⁸. Selbstverständlich ist damit nicht nur irgend ein irdischer Vater gemeint, sondern jeder Mensch, auch der Jünger Jesu. Das argumentum a minori ad maius verstärkt sich also ins Ungeheure. Es stehen sich nicht nur gegenüber der irdische Vater und der über alles irdische Maß gültige himmlische Vater, sondern der gültige irdische Vater, der mit der Sündhaftigkeit belastet und Gott gegenüber als $\pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$, als böse zu bezeichnen ist, und der himmlische Vater, der unendliche Güte und Heiligkeit ist. Wenn also schon der irdische, sündhafte Mensch gegenüber seinem bittenden Sohne gültig ist, um wieviel mehr dann Gott, dessen Güte an der Unendlichkeit seiner Größe und Erhabenheit zu messen ist! Ihm gegenüber muß darum alles Zagen und Klagen verstummen. Er ist die unendliche Güte gegenüber dem Kinde, das sich mit dringlichem Vertrauen ihm naht und ihn bittet.

Der Jünger Jesu ist also gesichert. Mag die Forderung, die Jesus an ihn stellt, noch so groß sein und alle seine Kräfte weit übersteigen, mag sie ihn in Lebensverhältnisse hineinbegleiten, deren Bezwängung ihm unmöglich erscheint, der himmlische Vater ist ihm Gewähr für das Gelingen. Er hat seine unendlich gültige Hand offen, er hat den Reichtum seiner Gnade stets bereit. Der Jünger Jesu, der sein Kind ist, wird das Gute empfangen, um das er ihn bittet; auch dann, wenn er in den Augen Gottes als $\pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ gilt. Ja der Jünger Jesu, der sich als $\pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ fühlt, braucht erst recht die Güte des himmlischen Vaters. Er mag zu ihm gehen und sich flehend vor ihn hinstellen, ihn suchen, bei ihm anklopfen, seine Bitte wird ihm gewährt werden.

Jesus nennt das, was der himmlische Vater seinen bittenden Kindern gibt, $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$. Es entspricht den $\delta\omicron\mu\alpha\tau\alpha \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$, die der irdische Vater seinem bittenden Sohne darreicht. Gemeint sind nicht irdische Gaben, sondern die neue Gerechtigkeit oder die Anliegen des Vaterunsers und damit freilich auch die in der Brotbitte ausgesprochenen Anliegen. Lk 11, 13 setzt dafür $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ ein, den Heiligen Geist, und trifft damit in prägnantester Form das, was Jesus mit $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ meint. Dabei verschlägt es nichts, daß Lk $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ ohne Artikel schreibt. Außer 11, 13 setzt Lk $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ ohne Artikel noch achtmal: 1, 15; 1, 35; 1, 41; 1, 67; 2, 25; 3, 16; 4, 1; 4, 18;

⁸ Vgl. Schanz a. a. O. 236; Zahn a. a. O. 307.

siebenmal setzt er es mit Artikel: 2, 26; 2, 27; 3, 22; 4, 14; 10, 21; 12, 10; 12, 12, und in den ersten acht und den letzten sieben Fällen jedesmal in demselben Sinne, d. h. so, daß der Heilige Geist gemeint ist. Das wird vor allem deutlich 4, 1, wo es heißt: „Jesus aber voll heiligen Geistes (womit auf τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον 3, 22 verwiesen wird) kehrte vom Jordan zurück und wurde vom Geiste in die Wüste geführt.“ Hier steht zu Beginn des Verses πνεῦμα ohne Artikel und nachher mit Artikel. Lk 11, 13 wird somit πνεῦμα ἅγιον als der Heilige Geist verstanden. Das besagt nun freilich nicht, daß πνεῦμα ἅγιον Lk 11, 13 ursprünglich ist und Mt an der Parallelstelle dafür ἀγαθά eingesetzt hat. Aber es beweist, daß die urchristliche Überlieferung, wie sie Lk 11, 13 zum Ausdruck kommt, das ἀγαθά als πνεῦμα ἅγιον gedeutet hat und der Überzeugung war, damit den Sinn des Wortes Jesu getroffen zu haben⁹.

Tatsächlich ist sie damit zum tiefsten Verständnis von Mt 7, 11 vorgedrungen. Jesus hat eben unter den ἀγαθά, die der himmlische Vater seinen bittenden Kindern gibt, die Anliegen des Vaterunsers, hier bei Mt in der Bergpredigt die neue Gerechtigkeit, verstanden, und zwar wirklich als ἀγαθά, die der Jünger nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch die Kraft und Hilfe der unendlichen Liebe des Vaters zu verwirklichen imstande ist. Aber diese Kraft und Hilfe wird ihm sicher gewährt, wenn er den Vater eindringlich und vertrauend darum bittet; sie wird ihm durch den Geist gewährt, der die Liebe des Vaters selber ist, durch den Heiligen Geist. Ja, der Heilige Geist, die unendliche Liebe des Vaters, ist die Gewährung dieser Bitte, er ist die Erhörung des Gebetes, das der Jünger an den Vater richtet, und er ist es in dem Maße, wie ihm der Heilige Geist, die Liebe des Vaters, gewährt und in seine Seele ergossen wird.

Der Inhalt des Bittgebetes, von dem Jesus spricht, ist somit der Heilige Geist, die göttliche Liebe, die Liebe des Vaters und des Sohnes, d. h. die Liebe, die die Berufung in die Gemeinschaft Jesu, in seine Nachfolge dem Jünger geschenkt hat und die, indem sie sich selber dem Jünger schenkt, auch das Unterpfand dafür ist, daß der Jünger seine Berufung erfüllt und verwirklicht. Im Heiligen Geist hat also der Jünger Anfang und Ende, Ursache und Zweck seiner Berufung zugleich, und darum ist der Heilige Geist das

⁹ So auch Tholuck a. a. O. 455; Zahn a. a. O. 306; Bornhäuser a. a. O. 174. Steinmann (a. a. O. 180) hält die Gleichung ἀγαθά und πνεῦμα ἅγιον: der Heilige Geist, für zweifelhaft, versteht aber unter den ἀγαθά den Inhalt der Vaterunserbitte.

große Anliegen, das er in eindringlichem und vertrauendem Bittgebet vor den Vater trägt — mit der Zuversicht und Verheißung, daß der himmlische Vater den Heiligen Geist denen geben wird, die ihn darum bitten.

Die Forderung des Bittgebetes, die der Heiland hier stellt, greift in ungeheure Tiefen. Sie ist weit entfernt von jeder utilitaristischen Erwägung, die in der alttestamentlichen Auffassung vom Bittgebet durchbricht und vor allem die rabbinische Auffassung beherrscht. Sie bewahrt unbedingt die erhabene Höhe, auf der sich die Bergpredigt oder auch das Vaterunser bewegt, und sie gibt dem Jünger Jesu den Trost, daß er in der Kraft Gottes und des göttlichen Geistes auf dieser Höhe zu wandeln vermag, wenn er im Bewußtsein seiner Schwäche und Unzulänglichkeit sich als eindringlich und vertrauensvoll Bittender vor Gott stellt¹⁰.

4. Die goldene Regel, 7, 12.

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

12 *Alles nun, was ihr wünschet, daß euch die Menschen tun, so tuet ihr auch ihnen; denn das ist das Gesetz und die Propheten.*

Vers 7, 12, die sog. goldene Regel, wird von Mt wie von Lk innerhalb der Bergpredigt überliefert. Man wird ihn deshalb zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt zählen müssen. Freilich würde sich die Regel besser an 5, 42 (so Lk 6, 31) oder 5, 48 anschließen, aber offenbar hat sie auch innerhalb der Bergpredigt Jesu wegen ihres gnomenhaften Charakters eine mehr selbständige Stellung eingenommen; um sie mag sich ein Lehrgespräch entwickelt haben, das den Jüngern ihre besondere Bedeutung zum Bewußtsein brachte. 7, 12 ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß die goldene Regel in der urchristlichen Überlieferung eben als Regel von Mund zu Mund ging und zu starker Selbstbesinnung Anlaß gab.

Es erübrigt sich darum, nach dem unmittelbaren Zusammenhang zu fragen, in dem 7, 12 in der Bergpredigt steht. Der Evangelist hat den Vers hier als selbständiges Stück für die Komposition des dritten Hauptteils der Bergpredigt gebraucht, gewiß in dem Bewußtsein, daß er zu ihr gehört und eine wichtige Gedankenreihe in ihr auf eine große und entscheidende Formel bringt. Es heißt darum den Evangelisten und den Sinn seiner Komposition mißverstehen, wenn man, wie die meisten Exegeten es tun, sich darum bemüht,

¹⁰ Windisch a. a. O. 178.

einen unmittelbaren Gedankenzusammenhang von 7, 12 festzustellen. 7, 12 ist gleichsam eine Mitte innerhalb der ganzen Bergpredigt. Hier laufen Gedankengänge zusammen, die sowohl im ersten wie auch im zweiten und auch im dritten Hauptteil der Bergpredigt ausgesprochen sind. Unsere Erklärung wird das aufweisen.

„Alles nun, was ihr wünschet, daß euch die Menschen tun, so tuet ihr auch ihnen; denn das ist das Gesetz und die Propheten.“ Mt verbindet den Vers mit dem Vorhergehenden durch οὖν. Syntaktisch wird dadurch der Eindruck hervorgerufen, als ob er mit 7, 12 „eine das Ergebnis der ganzen Rede zusammenfassende Schlußermahnung“ einleiten wollte (vgl. 5, 48; 6, 34; 7, 24). Dieser Eindruck wird jedoch durch die Fortsetzung der Rede aufgehoben. Zahn¹ möchte daher das οὖν nach einigen Textzeugen streichen und 7, 12 im Zusammenhang mit 7, 1—5 6 7—11 13—14 15—20 verstehen. „Den diese Stücke verbindenden Faden“, meint er, „bildet der Begriff κρίνειν. An diesem Faden muß also auch V. 12 aufgereiht sein. Nachdem die Jünger vor einer Selbstkritik gewarnt sind, durch welche sie sich des frohen Bewußtseins der Gotteskindschaft und der Gewißheit des Heils, damit aber auch der Zuversicht des Betens und Strebens berauben würden, gibt ihnen Jesus einen sehr einfachen Maßstab der Selbstprüfung in die Hand: Die der Selbstliebe entsprechende tätige Nächstenliebe ist der wesentliche Inhalt des ganzen AT, natürlich sofern dieses sittliche Anforderungen enthält, und dies ist der Maßstab, woran die Jünger bemessen mögen, ob sie in der Erfüllung des göttlichen Willens begriffen sind.“ Andere Exegeten wollen dagegen das οὖν unbedingt stehen lassen. So Steinmann², der 7, 12 eben wegen des οὖν im Zusammenhang mit 7, 7—11 verstehen will. „Nun ist gewiß richtig“, sagt er, „daß diese Perikope vom Bitten und nicht von der Nächstenliebe handelt. Andererseits weiß aber jeder, der das Vaterunser im Geist und Sinn seines Urhebers betet, daß er nicht bloß für sich, sondern für alle Mitglieder der großen Gottes- und Menschenfamilie die Hände erhebt. Er kann keinen auslassen. Darum folgt auf die Bitte um Vergebung der Schuld auch die Versicherung, andern vergeben zu haben. Von hier aus“, meint Steinmann, „dürfte die Anwendung auf unsern Fall nicht schwer sein. Die Aufforde-

¹ Zahn a. a. O. 308. Ebenso Klostermann a. a. O. 207.

² Steinmann a. a. O. 181 f. Ähnlich Schlatter a. a. O. 246; auch Bornhäuser (a. a. O. 174) in dem Sinne, daß die guten Gaben, die der Bittende empfängt, dazu verpflichtet, an die Mitmenschen gute Gaben weiterzugeben.

rung: bittet, und die Versicherung: der himmlische Vater wird euch Gutes spenden. Daraus, d. h. aus dieser Vatergüte Gottes, ergibt sich der Schluß (οὖν), daß auch wir unsern Mitmenschen Gutes tun müssen. Welches ist aber der Prüfstein für das wahrhaft Gute, das wir unsern Mitmenschen tun sollen? Antwort: die eigene Selbstliebe.“ Ähnlich urteilt Huber³, der in 7, 12 den zusammenfassenden Schluß von 7, 1—11 sieht⁴.

Doch all diese Überlegungen schießen weit über das Ziel hinaus. Die Partikel οὖν hat zwar meistens bei Mt einen zusammenfassenden, schlußfolgernden Sinn; aber sie findet sich bei ihm auch so, daß sie nur einen formalen Anschluß vermittelt, so vor allem 10, 32; 12, 12; 13, 28; 18, 29. In 12, 12; 13, 28; 18, 29 ist sie darum in der Vulgata gestrichen. Aus dem οὖν läßt sich also nicht immer mit Bestimmtheit schließen, daß Mt mit ihm einen zusammenfassenden Schluß einleitet. Daß er es 7, 12 tatsächlich nicht tut, geht daraus hervor, daß er, wie schon gesagt, diesen Vers aus kompositionstechnischen Gründen hier anschließt, und dann auch deswegen, um ein für die ganze Bergpredigt entscheidendes Wort des Meisters zur Geltung zu bringen.

„Alles nun, was ihr wünschet, daß euch die Menschen tun, so tuet ihr auch ihnen.“ Die Menschen, die dieses Wort Jesu hörten, mochten dabei an ähnlich lautende Worte denken, die ihnen aus dem AT oder aus dem Munde der Rabbinen bekannt waren. So heißt es Tob 4, 15: Καὶ ὁ μισεῖς μηδὲν ποιήσης. Ebenso Test Napht (hebr. Text) 1: „Keiner soll seinem Nächsten tun, was er nicht will, das man ihm tue.“ Von Hillel wird das Wort überliefert: „Was dir unlieb ist, tue keinem andern; das ist die ganze Tora, und das übrige ist Erklärung“ (Schab 31a). In der altjüdischen palästinensischen Literatur findet sich der Ausspruch nur in der negativen Fassung, in dem Sinne, wie er zu dem Sprichwort geworden ist: Was du nicht willst, daß man dir tu⁵, das füg auch keinem andern zu.

Auf hellenistischem Boden hat der Ausspruch freilich eine Form gefunden, die die positive Fassung mit der negativen verbindet. In Aboth 2, 10 wird er von R. Eliezer (um 90) überliefert: „Es sei dir die Ehre eines andern so lieb wie deine eigene! . . . Das lehrt: Wie man an der eigenen Ehre Gefallen hat, so soll man auch an der Ehre eines andern Gefallen haben; und wie man nicht will, daß eine üble Nachrede über die eigene Ehre aufkomme, so soll man auch

³ A. a. O. 152.

⁴ Vgl. dazu auch Schanz a. a. O. 237; Dausch a. a. O. 136.

keine üble Nachrede über die Ehre eines andern ausbringen wollen.“ Ähnlich lautet der Ausspruch des R. Jehoschua (um 90) in Aboth 2, 11: „Ein mißgünstiges Auge . . . bringt den Menschen aus der Welt. . . Das lehrt: Wie man am eigenen Hause (Familie) Gefallen hat, so soll man auch an dem Hause eines andern Gefallen haben; und wie man will, daß keine üble Nachrede über das eigene Weib und die eigenen Kinder ausgebracht werde, so soll man auch wollen, daß keine üble Nachrede über das Weib und die Kinder eines andern ausgebracht werde.“⁵

Der Ausspruch V. 12 hat also seine negative und auch seine positiv-negative Parallele im alttestamentlichen und im jüdischen Schrifttum, im letzteren positiv freilich nur in einem beschränkten Sinne. In dem umfassenden und durchaus positiv ausgesprochenen Sinne ist er, wenigstens auf jüdischem Boden, Eigengut Jesu⁶. Was will er in diesem Sinne sagen?

Er will sagen: Das Maß der Liebe und Güte, die wir dem Mitmenschen schulden, ist zu messen an dem Maß der eigenen Wünsche, des eigenen Wollens und Sehnsens. Diese aber dürfen nicht von Selbstsucht diktiert, sondern sie müssen durch den Geist der Berg-

⁵ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 459 f.; ferner Philippidis, Die „Goldene Regel“ religionsgeschichtlich untersucht (Leipzig 1929) 29 ff.

⁶ Kittel (a. a. O. 568 ff.) läßt das nicht gelten; er sagt: „Mindestens gibt es Anwendungen der Maxime, die völlig ins Positive übergehen.“ Philippidis (a. a. O.) weist die positive Form der goldenen Regel für den griechisch-römischen Kulturkreis, für den Islam, für den religiösen Gedankenkreis Indiens nach und kommt zu dem Schluß: „Wir glauben in einer jeden von ihnen (den wichtigsten Religionen) den Grundsatz der goldenen Regel nachgewiesen zu haben. Gewiß kommt ihr nicht überall die gleiche Bedeutung zu, und gewiß nimmt sie auch innerhalb der Sittenlehre der einzelnen Religionen nicht durchweg die gleiche zentrale Stellung ein; ebenso gewiß aber kann doch keine von den Religionen, auch die christliche nicht, den Anspruch erheben, daß sie allein zur Aufstellung dieses sittlichen Grundsatzes sich erhoben habe“ (§ 95). Trotzdem bleibt bestehen, was Lanwer von der goldenen Regel im Bereiche Israels, und sehr wahrscheinlich auch in den andern von Philippidis genannten religiösen oder kulturellen Bereichen, sagt: „Und selbst dann, wenn man dartun könnte — was indes niemand im Ernst versuchen wird —, daß die goldene Regel nach ihrer intensiven Seite den Rabbinen theoretisch und praktisch bekannt gewesen wäre und von ihnen geübt worden sei, so unterlag sie extensiv vielfachen Einschränkungen“ (a. a. O. 198 f.). Merkwürdig ist, daß sie in der altchristlichen Literatur sowohl in der negativen wie in der positiven Form vorkommt. Vgl. Kittel a. a. O. 569; Philippidis a. a. O. 21 ff. Grundmann (Jesus der Galiläer und das Judentum 17) läßt sie in Israel unter dem Einfluß des Hellenismus entstehen und begründet diese seine Auffassung damit, daß die Frage nach einem ethischen Prinzip überhaupt hellenistischer Natur ist. Vgl. dagegen Mt 22, 34 ff. und Parallelen.

predigt gereinigt und geweiht sein. Jesus macht also zum Maßstab der Nächstenliebe die Eigenliebe, jedoch eine Eigenliebe, die die größte Selbstlosigkeit ist und darum jeden Anspruch der egoistischen Selbstliebe aufgibt. Die goldene Regel umschreibt darum einen Kreis der Liebespflicht, der von dem Radius der eigenen, besten, edelsten und heiligsten Wünsche gezogen ist.

Jesus fordert damit vom Menschen ein Sichselbstverlassen, wie es nicht größer und radikaler gedacht werden kann. Die Selbst-einkreisung des Menschen ist gründlich gesprengt. Die Selbstbezogenheit seines Denkens, Wollens und Handelns ist aufgehoben. Der Mensch — hier der Jünger Jesu — ist zu einem Denken verpflichtet, in dem er außer an sich zugleich an den Nächsten denkt, zu einem Wünschen und Wollen, in dem er außer für sich zugleich für den Nächsten wünscht und will, zu einem Handeln, in dem er außer für sich zugleich für den Nächsten handelt. Der Jünger Jesu sieht also in seinem Ich das Du, dem er sich so in der Gemeinschaft mit Jesus verbindet, daß in der Förderung seines Ich das Du gefördert wird. Der Jünger Jesu stellt sich an die Stelle des Du oder das Du an die Stelle des Ich und schenkt dem Du das Ich, damit sich beide in der Gemeinschaft Jesu vollenden.

Die goldene Regel ist somit die Lösung der Antinomien, die das Leben der Menschen spalten. Sie macht das Recht des einzelnen zur Pflicht für den Mitmenschen, das Recht auf Vergebung zur Pflicht der Vergebung, das Recht auf Liebe zur Pflicht der Liebe, das Recht auf Geduld zur Pflicht der Geduld, das Recht auf die eigene Existenz zur Pflicht für die Existenz des Mitmenschen, das Recht auf Hilfe zur Pflicht der Hilfe, das Recht auf das Ich zur Pflicht für das Du, zur Bindung an die Gemeinschaft. Das ist die tiefste Lösung des Problems, das Individuum und Gemeinschaft bewegt. „Alles nun, was ihr wünschet, daß euch die Menschen tun, so tuet ihr auch ihnen; denn das ist das Gesetz und die Propheten.“

„Gesetz und Propheten“ ist die Formel, die den Kanon des AT umfaßt (vgl. zu 5, 17). Jesus will also sagen: Die goldene Regel ist die vollendete Erfüllung des göttlichen Willens; dort, wo sie erfüllt wird, da hat Gott die Menschen, die in und nach seinem Willen leben; da sind die Menschen in der Gemeinschaft miteinander verbunden, die wirklich Reich Gottes ist (vgl. Gal 5, 14; Röm 13, 8; Jak 2, 8). Das heißt also: Dort ist der Wille Gottes und dort ist Gottes Reich verwirklicht, wo das Recht des Ich an der Pflicht für das Du und die Pflicht für das Du an dem Recht des Ich gemessen wird und wo beide sich in der Mitte finden, die Gott ist.

5. Die zwei Wege, 7, 13—14.

13 Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης, ὅτι πλατεία ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοὶ εἰσὶν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς· 14 Τί στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὕρισκοντες αὐτήν.

13 Gehet ein durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die da hineingehen. 14 Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden!

Die Verse 7, 13—14 sind vom Evangelisten in die Bergpredigt hineinkomponiert. Die Lk-Parallele schließt sie an die Frage eines Menschen an, der Jesus auf dem Wege nach Jerusalem begleitete: „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?“ (Lk 13, 23.) Es ist Willkür, mit Klostermann¹ anzunehmen, daß Lk den Spruch 13, 24 unverknüpft vorgefunden und ihm von sich aus in 13, 23 eine besondere Gesprächseinleitung vorangestellt habe. Innitzer macht den Zusammenhang, in dem Lk 13, 24 steht, in folgender Weise verständlich: „Der Heiland durchzieht auf der letzten Reise nach Jerusalem Stadt für Stadt, Flecken für Flecken, wahrscheinlich in Peräa. Die früheren ernsten Mahnungen Jesu veranlassen einen seiner Zuhörer, wohl einen Jünger, zu der Frage, ob wirklich nur wenige des messianischen Heiles und dadurch der Seligkeit teilhaftig würden. Der Heiland gibt darauf zwar keine direkte Antwort, bejaht sie aber indirekt betreffs der Juden durch die folgende ernste Mahnung, die Gnadenzeit zum Eintritt ins Messiasreich mit dem Aufgebot aller Kräfte zu benutzen. Diese veranschaulicht zunächst das Bild von der engen Pforte zu dem als festes Haus (Burg) gedachten Himmelreich und vom Wettkampfe um den schwer passierbaren Zugang hierzu (V. 24, vgl. Mt 7, 13). Solche Hindernisse waren für die Juden besonders der Pharisäismus und die falsche Messiasidee, verbunden mit Nationalstolz und Selbstgerechtigkeit; diese können nur durch den rechten Messiasglauben und durch Bußfertigkeit überwunden werden. Vielen wird daher der Zutritt nicht gelingen.“² Es spricht darum dieser Zusammenhang dafür, daß Lukas Mt 7, 13 14 an seiner ursprünglichen Stelle

¹ Das Matthäusevangelium³ (Tübingen 1938) 68.

² Innitzer, Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas³ (Wien-Graz 1922) 311. Vgl. auch Maldonat, Comm. in quattuor Evangelia I (Moguntiae 1870) 227.

überliefert. Daraus folgt nun freilich nicht, daß Lk, wie wiederum Klostermann³ annimmt, auch die ursprüngliche Form des Spruches bewahrt hat. Seine symmetrische Struktur bei Mt entscheidet jedenfalls nicht dagegen. Solcher Symmetrie begegnen wir so oft in den Jesusworten, daß sie als Instanz gegen deren Ursprünglichkeit nicht angeführt werden kann (vgl. 5, 29 30; 5, 39 40 41; 6, 14 15; 6, 19 20; 6, 26 28). Vielmehr legt die Tatsache, daß Jesus, wie wir noch sehen werden, hier an ein den Juden geläufiges Bild anknüpft, die Annahme nahe, daß Mt die ursprüngliche Form des Spruches bietet^{3a}.

Die Verse 7, 13—14 sind also vom Evangelisten in die Bergpredigt hineinkomponiert. Daraus ergibt sich aber der Schluß, daß es nicht angeht, sie in einem geschlossenen Zusammenhang mit 7, 12 zu erklären⁴. Wir haben bereits in den vorhergehenden Abschnitten des dritten Hauptteils der Bergpredigt die Tatsache festgestellt, daß sie deswegen, weil der Evangelist sie in die Bergpredigt kompositionstechnisch aufgenommen hat, nicht nur nach ihrem unmittelbaren Zusammenhang zu deuten sind, daß vielmehr der Evangelist sie im Blick auf die ganze Bergpredigt eingefügt hat (vgl. 7, 7—11 u. 7, 12). Das Wort Jesu von den zwei Wegen hat darum seine Geltung nicht nur für 7, 12, sondern für die in der Bergpredigt erhobenen Forderungen Jesu überhaupt⁵. Der ursprüngliche Zusammenhang des Spruches bei Lk und sein sachlicher Zusammenhang bei Mt ist damit erwiesen.

Textkritisch bedarf der Spruch noch einer kurzen Erörterung. Im griechischen Text bei Nestle wird V. 14 durch ὅτι eingeleitet. Die Vulgata hat dafür „quam“ gesetzt. Nach wichtigen Handschriften hat an der Stelle von ὅτι einst τί gestanden, das wohl durch ὅτι verdrängt worden ist⁶. Wäre ὅτι ursprünglich, dann müßte V. 14 als Begründung zu V. 13 aufgefaßt werden, wodurch nicht nur die Begründung von 13b zu 13a gestört, sondern auch der symmetrische Parallelismus von 13 zu 14 gesprengt würde. V. 14 ist darum zu übersetzen: „Wie eng . . .“, und ist als affektvoller Ausruf Jesu⁷ zu verstehen.

³ A. a. O. 68; Wellhausen, Das Evangelium Matthaei (Berlin 1904) 32.

^{3a} Vgl. Huber a. a. O. 157.

⁴ So Bornhäuser a. a. O. 177; Dausch a. a. O. 136.

⁵ Vgl. auch Steinmann a. a. O. 187 Anm. 1; Schlatter a. a. O. 248.

⁶ Vgl. Schanz a. a. O. 238; Zahn a. a. O. 310 Anm. 1.

⁷ Vgl. Schegg, Evangelium nach Matthäus² (München 1863) 305; Schanz a. a. O. 238.

Wie schon angedeutet, hat Jesus mit 7, 13 14 an Vorstellungen angeknüpft, die seinen Zuhörern bekannt waren. Das Bild von den zwei Wegen ist der altjüdischen Literatur geläufig. Schon Dt 11, 26 u. 30, 15 ist es grundgelegt, wo im Anschluß an die Worte: „Ich lege euch vor Segen und Fluch“, „Leben und Tod“, sofort von dem Wege oder den Wegen Gottes geredet wird. Jer 21, 8 kehrt es schon als fertiges Bild wieder: „Siehe, ich lege euch vor den Weg des Lebens und den Weg des Todes.“ Als festgeprägte Formel erscheinen die „zwei Wege“ Spr 28, 6 18. Ähnlich Sir 2, 12. In 4 Esra 7, 3 ff. wird erzählt: „(Der Engel sprach zu Esra:) Es gibt ein Meer (zukünftige Welt), das liegt in der Weite, so daß es sich rings in die Breite erstreckt; der Eingang (Pforte) dazu aber liegt in der Enge, so daß er wie ein Fluß aussieht. Wenn nun jemand in das Meer kommen will, es zu besehen oder zu befahren, wie wird der die Weite erreichen, wenn er nicht vorher die Enge durchschiff hat? Oder ein anderes Gleichnis: Es gibt eine erbaute Stadt (zukünftige Welt), die ist in einer Ebene gelegen und ist alles Guten voll; der Eingang aber dazu (d. h. das gegenwärtige Leben) ist eng und führt an Abgründen hin, wo rechts Feuer, links tiefes Wasser droht; und nur einen einzigen Pfad gibt es zwischen beiden, zwischen Feuer und Wasser, und dieser Pfad ist so schmal, daß er eines Menschen Fußspur fassen kann. Wenn nun jene Stadt jemand zum Erbteil gegeben wird, wie wird der Erbe sein Erbteil in Besitz nehmen können, wenn er nicht vorher den gefährlichen Weg dahin durchschritten hat? Ich sprach: Gewiß, Herr! Er sprach zu mir: So ist auch Israels Teil: ihrehalb habe ich zwar den Äon geschaffen; als aber Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet. Da sind nun die Wege in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und nahe an großen Nöten; die Wege des großen Äons aber sind breit und sicher und tragen die Früchte des Lebens. Wenn also die Lebenden in diese Engen und Eitelkeiten nicht eingegangen sind, können sie nicht erlangen, was ihnen aufbewahrt ist.“ Berakh 28b wird berichtet, daß die Schüler des Rabban Jochanan b. Zakkai den erkrankten Meister auf seinem letzten Lager weinen sahen und ihn fragten, warum er weine. Darauf antwortete er: „Vor mir sind zwei Wege; der eine ist der zum Gan Eden (Paradies) und der andere zum Gehinnom (Hölle), und ich weiß nicht, auf welchem man mich wird gehen heißen; da sollte ich nicht weinen?“

Wie das Bild von den zwei Wegen, so ist auch das Bild von der Pforte der jüdischen Literatur geläufig. Pirqe REL 15 heißt es:

„Gott sprach: Siehe, diese beiden Wege (Dt 30, 15) habe ich den Israeliten vorgelegt; der eine ist der des Guten und der andere des Schlimmen. Der des Guten, das ist der des Lebens, und der des Schlimmen, das ist der des Todes. Der des Guten hat zwei Wege, den der Almosen und den der Liebeswerke, und Elias, gesegneten Andenkens, steht in der Mitte zwischen beiden, und wenn ein Mensch kommt, um einzutreten, ruft Elias aus und spricht: Tuet die Tore auf, daß ein gerechtes Volk einziehe (Is 26, 2)... Auf dem Weg des Schlimmen gibt es vier (hintereinander liegende) Tore, und an jedem Tore sitzen sieben hütende Engel, vier draußen und drei drinnen; die draußen sind barmherzig, die drinnen sind grausam. Wenn ein Mensch kommt, um in das erste Tor einzutreten, kommen ihm die barmherzigen Engel entgegen und sagen: Warum willst du in dieses Feuer eingehen, und warum willst du unter die Gottlosen (?) und in die glühenden Kohlen gehen? Höre uns und kehre in Buße um! Wenn er auf sie hört, so ist es gut; wenn aber nicht, so sagt er: Bei ihnen gibt's kein Leben! (Ähnliche Verhandlungen an den andern drei Toren. Hört der Mensch auch an diesen nicht auf die guten Engel, dann sagen zuletzt die grausamen Engel:) Weil er nicht gehört hat, so möge sein Geist ausgehen; s.: Geht sein Geist aus, so kehrt er zu seinem Erdreich zurück, Ps 146, 4; und in Bezug auf sie sagt die Schrift: Siehe, dies alles tut Gott zwei-, dreimal dem Manne, um zurückzuholen seine Seele von der Grube, Job 33, 29f.“⁸

Es sind also bekannte Bilder, in denen Jesus 7, 13 14 zu seinen Zuhörern spricht^{8a}. Zunächst: „Geht ein durch die enge Pforte.“ Was ist mit dieser engen Pforte gemeint? Lk 13, 24 steht die Mahnung Jesu innerhalb des sog. lukanischen Reiseberichts, der mit 9, 51 beginnt. Darin wird zunächst berichtet, wie in einem Samariterdorf Jesus die Aufnahme in die Herberge verweigert wurde (9, 51—56). Darauf folgen die Forderungen, die Jesus an seine Nachfolger stellt (9, 57—62), dann die Aussendungsrede an die Siebzig (10, 1—16), die mit den Weherufen über die galiläischen Städte und mit dem Spruch endet: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verwirft, der verwirft mich; wer aber mich verwirft, der verwirft den, der mich gesandt hat.“ Daran schließt sich der Bericht über die Rückkehr der Siebzig an, der seinen Höhepunkt

⁸ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 460 ff.; Fiebig a. a. O. 143 ff.

^{8a} Es ist darum falsch, das Wort von der engen Pforte im Sinne des Zweiwegeschemas mit Grundmann (Die Bergrede Jesu 5) durch Did. 1 ff. als kirchliches Lehrstück erwiesen anzusehen.

in dem Jubelruf Jesu findet, der die Unmündigen seligpreist, d. h. die Jünger, die sehen und hören, was viele Propheten zu sehen und zu hören gewünscht, aber nicht gesehen und gehört haben (10, 17—24). Dann folgt der Bericht über den barmherzigen Samaritanen, in dem die pharisäische Liebestätigkeit ein vernichtendes Gericht erfährt und worin als 'der zur Liebe verpflichtende Nächste' der gekennzeichnet wird, der irgendwie und irgendwo mit seiner Not in die Nähe des Menschen tritt (10, 25—37). Lk läßt nun Jesus in einem Dorf im Hause der Martha und Maria einkehren. Die Erzählung gipfelt hier in dem großen Wort: „Martha, Martha, du sorgst und kümmerst dich um viele Dinge; doch eines nur ist notwendig; Maria hat den besten Teil erwählt, der ihr nicht wird genommen werden“ (10, 38—42). Es folgt die Unterweisung über das Gebet, die in der Verheißung des Heiligen Geistes für die endet, die den Vater darum bitten (11, 1—13). Sodann verteidigt sich Jesus gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses und schließt mit der Seligpreisung derer, die das Wort Gottes, d. h. sein Wort hören und bewahren (11, 14—28). Hierauf wird die Zeichenforderung berichtet, mit der der Evangelist die Sprüche vom Licht verbindet (11, 29—36). Daran schließt sich eine Rede Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, die gelegentlich eines Frühstücks bei einem Pharisäer gehalten wird (11, 37—54). Auf die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer folgen dann die Mahnungen Jesu zum freimütigen Bekenntnis, das auch nicht versagen darf, wenn selbst das Leben in Gefahr kommt (12, 1—12). In der Erzählung vom törichten Reichen (12, 13—34) warnt Jesus vor den Gefahren des Reichtums und knüpft daran das Sorgenevangelium an, in dem das für unsern Zusammenhang bedeutsame, an die Jünger gerichtete Wort steht: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben.“ Daran reihen sich die Mahnungen zur Wachsamkeit und Bereitschaft (12, 35—59), aus denen die Worte hervorragen: „Feuer auf die Erde zu werfen bin ich gekommen, und wie wollte ich, es wäre schon entzündet! Aber eine Taufe habe ich zu bestehen, und wie drängt es mich, bis sie vollendet ist! Meint ihr, ich sei gekommen, Frieden auf Erden zu bringen? Nein, sage ich euch, sondern Spaltung! Denn von nun an werden fünf in einem Hause gespalten sein, drei werden gegen zwei und zwei gegen drei sein, der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, die Mutter gegen die Tochter und die Tochter gegen die Mutter, die Schwiegermutter gegen die Schwiegertochter und die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter“ (12, 49—53).

In 13, 1—9 berichtet der Evangelist über die Bußforderung Jesu, die an alle Menschen ergeht, und 13, 10—17 erzählt er die Heilung der verkrümmten Frau, bei der Jesus die Heuchelei der Pharisäer bloßstellt. Zum Schluß folgen die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig, die die anfängliche Unscheinbarkeit des Reiches Gottes veranschaulichen (13, 18—21).

Gewiß ist nicht anzunehmen, daß Lk in dem Reisebericht einer durchgehenden chronologischen Ordnung folgt. Aber es wird in ihm sicher das Bemühen des Evangelisten deutlich, nach Möglichkeit eine solche herzustellen, und es läßt sich mit guten Gründen behaupten, daß er eine gewisse chronologische Ordnung gewonnen hat. Das erweist sich besonders dort, wo er die Reden Jesu an bestimmte geschichtliche Situationen angeschlossen hat (vgl. 9, 57 ff.; 10, 21 ff.; 11, 1 ff.; 11, 37 ff.; 12, 13 ff.). Jedenfalls ist auf Grund des von Lk hergestellten Zusammenhangs die Frage des Jüngers 13, 23 zu verstehen: „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?“ Und ebenso ist jetzt leicht zu verstehen, wie die Antwort Jesu gemeint ist: „Ringet danach, einzugehen durch die enge Pforte“ (Lk 13, 24), oder: „Geht ein durch die enge Pforte“ (Mt 7, 13). Bei Lk ist die enge Pforte die Summe der Forderungen, die Jesus vorher an die ihm Nachfolgenden gestellt hat, Forderungen, die mit starken Ansprüchen der Selbstentsagung und Selbstverleugnung an den Menschen herantreten und die das Aufgeben aller pharisäischen Selbstgerechtigkeit und aller menschlichen Selbstgenügsamkeit verlangen, also Forderungen, die sich im Grunde mit dem decken, was Mt an Forderungen Jesu in der Bergpredigt zusammengefaßt hat. Die enge Pforte ist also mit einem Wort die neue Gerechtigkeit, die, von Gott begründet, sich in einem Leben auswirkt, das alle Ansprüche des selbstsüchtigen Ich aufgibt und sich in Gott und dem Menschen findet.

„Geht ein durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die da hineingehen.“ Jesus spricht also zunächst die Tatsache aus, daß weit die Pforte und breit der Weg ist, der zum Verderben führt. Diese Pforte ist weit, und dieser Weg ist breit, weil sie Pforte und Weg des selbtherrlichen und selbstsüchtigen Ich sind. Der selbtherrliche und selbstsüchtige Mensch kennt eben keine Grenzen; er schreibt sich die Weite und Breite Gottes selbst zu; er umschreibt den Kreis seines Lebens durch die nicht zu befriedigenden und sich stets übersteigernden Ansprüche, die aus seinem unbefriedigten, von brennender Gier getriebenen Ich aufbrechen. Er ist der Mensch

der absoluten Freiheit, einer Freiheit, die Zügellosigkeit ist, und die Zügellosigkeit kennt grundsätzlich keine Grenzen. „Weit ist die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die da hineingehen.“

Jesus sieht sie die Straße Palästinas ziehen, die Samariter, die ihn nicht aufnehmen, weil sein Antlitz nach Jerusalem gerichtet ist (Lk 9, 51 ff.), die Galiläer am See Genesareth, die keine Buße getan, obwohl er so viele Wunder unter ihren Augen gewirkt hat (Lk 10, 13 ff.), die „Klugen und Verständigen“, denen der Vater die Offenbarung der Erscheinung Jesu verborgen hat (Lk 10, 21), die Priester und Leviten, die sich um den Zerschlagenen am Wege nach Jericho nicht kümmern (Lk 10, 25 ff.), die Pharisäer, die ihn des Teufelsbündnisses beschuldigen und ein Zeichen vom Himmel fordern (Lk 11, 14 ff.) und die an ihm Anstoß nehmen, weil er sich vor dem Frühstück nicht die Hände wäscht (Lk 11, 37 ff.), die nach Hab und Genuß Verlangenden, die Gott vergessen (Lk 12, 13 ff.), diejenigen, die der Buße nicht zu bedürfen glauben (Lk 13, 1 ff.) und denen es zum Ärgernis wird, wenn Jesus am Sabbat eine Kranke heilt (Lk 13, 10 ff.), also vor allem die Pharisäer: „viele sind, die da hineingehen“.

Und Jesus sieht sie auch in der Zukunft die Straße des Lebens wandern. In der Aussendungsrede an die Siebzig spricht er: „Wo ihr in eine Stadt eintretet und man euch nicht aufnimmt, da geht hinaus auf die Gassen und saget: Auch den Staub, der uns von eurer Stadt an den Füßen hängt, schütteln wir auf euch ab. Merket aber, daß das Reich Gottes herbeigekommen ist. Ich sage euch aber: es wird Sodomä an jenem Tage erträglicher ergehen als jener Stadt“ (Lk 10, 10—12). Die Mahnung zum freimütigen Bekenntnis, die er den Jüngern gibt, beschließt er mit den Worten: „Wenn sie euch aber vor die Synagogen und vor Herrschaften und Behörden stellen, so sorget nicht, wie und womit ihr euch verteidigen oder was ihr sagen sollt. Denn der Heilige Geist wird euch zu derselben Stunde lehren, was zu sagen ist“ (Lk 12, 11—12). In den Mahnungen zur Wachsamkeit und Bereitschaft Lk 12, 35 ff. steht die schon genannte Stelle, an der von der Spaltung die Rede ist, die um Jesu willen sich selbst durch den engsten Familienkreis hindurchzieht (Lk 12, 49—53). „Weit ist die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die da hineingehen.“

„Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden!“ Jesus spricht dies, wie schon gesagt, in einem affektvollen Ausruf als Tatsache aus. Man

kann nicht sagen, daß darin ein Schmerz sich bekundet, eher vielleicht ein Staunen darüber, daß, nachdem Gott den Menschen den Weg zum Leben geöffnet hat, es so wenige gibt, die ihn finden. Zunächst die Tatsache: Die Pforte ist eng und der Weg schmal, der zum Leben führt. An welche Pforte und welchen Weg denkt Jesus? An die Pforte und an den Weg, die er erschlossen hat und die in ihm erschlossen sind, d. h. an die Pforte und den Weg, die er in seiner Nachfolge gezeigt und in der mit der Bergpredigt verkündeten neuen Gerechtigkeit gewiesen hat.

Wahrhaftig, hier ist die Pforte eng und der Weg schmal. In seiner Nachfolge und in der Lehre von der neuen Gerechtigkeit kennzeichnet Jesus den Menschen, seinen Jünger, als den Menschen der Grenze, nicht nur der Grenze, die dem Menschen als einem endlichen Wesen und als Gottes Geschöpf eben durch die Bindung an Gott gezogen ist, sondern einer Grenze, die ihm als Jünger Jesu, durch die Bindung an seine Person und seine Nachfolge, durch den Verzicht auf die Möglichkeiten des Lebens gesetzt ist, die nicht an Jesu Person, nicht an seiner Lehre und nicht an der Gestalt seines Lebens gemessen sind. Die Pforte ist eng, die Jesus gegangen, und der Weg ist schmal, auf dem er gewandert ist. Sie sind eng und schmal, weil sie allein durch den Willen des Vaters und durch das Heil der Menschen bestimmt sind. Sie sind eng und schmal, weil das menschliche Ich nirgendwo auf seine Rechnung kommt.

Zu Beginn seines Reiseberichtes erzählt Lk (9, 57—62): „Und da sie des Weges dahinzogen, sagte einer zu ihm: Ich will dir folgen, wohin immer du gehst. Und Jesus sagte zu ihm: Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wohin er sein Haupt lege. Zu einem andern sagte er: Folge mir. Der aber sprach: Erlaube mir, erst hinzugehen und meinen Vater zu begraben. Er aber sagte zu ihm: Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes. Noch ein anderer aber sagte: Ich will dir nachfolgen, Herr; erst aber laß mich Abschied nehmen von den Leuten in meinem Hause. Jesus aber sagte zu ihm: Niemand, der die Hand an den Pflug gelegt hat und rückwärts schaut, ist tauglich für das Reich Gottes.“ „Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt!“

In der Bergpredigt erhebt Jesus Forderungen von einem Radikalismus, der jeder pharisäischen Selbstgerechtigkeit, gleichviel wie sie den Menschen auf sich selbst stellen mag, den Todesstoß gibt und ihm eine Eigengeltung nur in der Geltung für Gott und den

Nächsten zubilligt, d. h. so, daß seine Eigengeltung nie seinem egoistischen Ich überlassen wird. Der Mensch ist also im Sinne Jesu der Mensch der Grenze, und zwar einer engen Grenze, die deswegen eng ist, weil sie weit ist für Gott und Gottes Reich, das Heil der Menschen, und nur innerhalb dieser Grenze verwirklicht sich das Leben des Jüngers Jesu, weil und wenn es das Leben Jesu selbst ist, das, frei vom Ich, ganz frei war für den Vater und für das Heil der Menschen. Der Mensch wird also Mensch nur in der Grenze, die Gott ihm gezogen hat, und er wird Jünger Jesu nur in der Grenze, die Jesu Leben selbst umschrieben hat. „Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden!“

Jesus hat diese letzte Tatsache wiederholt festgestellt. Lk 12, 32 spricht er zu den Jüngern: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn eurem Vater hat es gefallen, euch das Reich zu geben.“ Nachdem der reiche Jüngling sich der Einladung zu seiner Nachfolge entzogen hat, spricht Jesus das Wort: „Wahrlich, ich sage euch: Es ist schwer, daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe. Ja ich sage euch noch einmal: Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Himmelreich“ (Mt 19, 23 24). Das Gleichnis von dem Hochzeitsmahl schließt er mit der Feststellung: „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt“ (Mt 22, 14). Es sind also wenige, die durch die enge Pforte der Nachfolge Jesu und der neuen Gerechtigkeit gehen und den schmalen Weg wandern, den Jesus aufgezeigt hat und den er selber gegangen ist; und es sind deswegen so wenige, weil die „Vielen“ sich nicht durch Befreiung von ihrem Ich zur Freiheit für Gott und Gottes Reich hindurchfinden.

Jesus spricht damit eine ernste und schwerwiegende Wahrheit aus. Nicht die Selbstgerechtigkeit der Pharisäer, überhaupt nicht irgend eine Selbstgerechtigkeit, die auf den Ansprüchen des menschlichen Ich beruht, sichert das Leben, sondern allein die Gerechtigkeit, die der Mensch im Anschluß an Jesus und im Ringen um die von Jesus verkündete neue Gerechtigkeit findet; und in der Frage, wo sich diese neue Gerechtigkeit oder das Leben Jesu findet, entscheidet nicht die Majorität, nicht die Mehrheit des Judentums und der Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern die Zahl der Wenigen, die den unbedingten und vorbehaltlosen Anschluß an Jesus vollzogen haben. Was aber für Jesu Zeit gilt, das gilt für alle Zeiten⁹. Die Nachfolge Jesu oder das Leben der neuen Gerechtigkeit ist nicht die Sache der

⁹ Vgl. auch Schanz a. a. O. 239.

Masse, der Majorität. Die Wahrheit Jesu und sein Leben im Menschen hat seine entscheidende Instanz nicht in einem Parlament, in dem die Mehrheit der Stimmen das letzte Wort spricht. Nicht die „Vielen“, sondern die „Wenigen“, die durch die enge Pforte und den schmalen Weg gehen, sind die wahren Zeugen des Lebens, das in Jesus gefunden wird.

Warum nur die „Wenigen“ und nicht die „Vielen“? Darum, weil die meisten Menschen so sehr in den Maschen ihres Ich verfangen sind, daß sie nicht einmal das Verständnis für die großen Forderungen Jesu aufzubringen vermögen, geschweige denn den Willen, sie zu erfüllen. Darum, weil die meisten Menschen an den Ansprüchen scheitern, die ihr Ich stellt, schon an ihrem wahren Menschsein scheitern, weil sie sich von ihrer Selbstsucht treiben lassen, und erst recht an dem Christsein, das in Jesus selbst und in der von ihm verkündeten neuen Gerechtigkeit vorbildlich gezeichnet ist. Wie das Ich die weite Pforte und den breiten Weg eröffnet, den die „Vielen“ gehen und der sie ins Verderben führt, so das Nicht-Ich die enge Pforte und den schmalen Weg, der ins Leben führt und der von den „Wenigen“ begangen wird. Diese „Wenigen“ sind darum diejenigen, die wirklich das Leben haben, das Gott dem Menschen in Jesus geschenkt und durch ihn verkündet hat.

Die Geschichte des Christentums ist der Beweis dafür, daß diese „Wenigen“ die Träger des Lebens Jesu waren, an denen sich immer von neuem das christliche Leben entzündet hat, daß die Gemeinschaften, die sich um sie bildeten, die kleine Herde waren, durch die sich das christliche Leben immer wieder erneuerte. Und diesen „Wenigen“ und ihrer kleinen Herde verdankt es das Christentum, daß die Wahrheit des christlichen Lebens immer wieder neu aufleuchtete und neues Leben weckte: „Geht ein durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die da hineingehen. Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden!“

Manche Väter und auch spätere Theologen haben aus diesen Worten Jesu die geringe Zahl der Auserwählten abgeleitet. So sagt Chrysostomus in seiner 40. Homilie ad pop., daß in der ganzen Stadt (Antiochien) nicht hundert seien, die selig würden, und fordert seine Zuhörer auf, sich den Wenigen anzuschließen, die gerettet werden. Ebenso meint Augustin (*C. Crescentium* 4, 53), daß mehr Menschen verdammt als gerettet würden. Auch Cornelius a Lapide stimmt dem insofern zu, als die meisten Menschen eben Ungläubige seien:

„Haec sententia vera est, si omnes omnino homines accipias. Longe enim maior hominum pars est infidelium, Turcarum, Saracenorum, haereticorum.“ Für die Gläubigen läßt er diese Berechnung der Geretteten und Verdammten nicht gelten¹⁰. Nach Tholuck erwies aus unsern Versen nicht bloß die reformierte, sondern auch die lutherische Dogmatik die *paucitas salvandorum*¹¹. Die neueren Exegeten beziehen die Verse nur auf die Vergangenheit vor Jesus und auf die Gegenwart, in der er sie gesprochen hat. So schreibt Hugo Weiß:

„Es sind nach den bisherigen Ausführungen Christi: die Grundbedingungen und Voraussetzungen für das messianische Bürgerrecht (die acht Seligkeiten), ferner die an Tiefe und Vollkommenheit das alttestamentliche Gesetz weit überragenden neutestamentlichen Gebote, endlich die höhere Intention bei Erfüllung der Reichsbürgerpflichten, — in Wahrheit Durchgangsstation bei Besitznahme des diesseitigen und jenseitigen Messiasreiches, deren Schwierigkeit . . . zu überwinden bis zu dem Momente der Bergpredigt hin erst sehr wenigen Angehörigen des auserwählten Volkes gelungen war; wogegen das wiederholt vom Herrn direkt und indirekt apostrophierte starre Heidentum und Judentum sich in seiner blinden Welt- und Eigenliebe gleichsam auf breiten Wegen und durch weite Tore in großen Massen dahinwälzte nach dem Reiche des Satans. Nunmehr also galt es für alle, welche ‚guten Willens‘ waren, die alte, ausgetretene und dabei so gefährliche Bahn zu verlassen und sie unter Anflehung der göttlichen Hilfe zu vertauschen mit dem neuen, vom Messias soeben vorgezeichneten, wenn auch beschwerlichen Pfade, der zum Leben im Himmelreiche führt!

„Dieser aus dem geschichtlichen Zusammenhange der Bergpredigt mit Notwendigkeit sich ergebende Sinn der Verse 13 und 14 liegt, wie man sieht, weit ab von der schon frühzeitig versuchten Deutung, Christus erkläre hier, daß nur eine unbedeutende Minorität des Menschengeschlechtes, im besonderen auch nur wenige der in das messianische Reich oder die Kirche bereits Eingetretenen zur ewigen Seligkeit gelange. In der Tat umschließt der Blick des Herrn zunächst nur Vergangenheit und Gegenwart der zu erlösenden Menschheit bei dieser Aufforderung zum Eintritt in sein Reich; einen Ausblick in die Zukunft desselben und seiner Bürger tut er erst . . . von V. 15 ab.“¹²

¹⁰ Vgl. Comment. in quattuor Evangelia I² (Augustae Taur. 1912) 287.

¹¹ Tholuck a. a. O. 463.

¹² Weiß a. a. O. 103 f. Vgl. auch Steinmann a. a. O. 188.

Letzteres ist freilich nicht ganz richtig. Nach dem Zusammenhang, in dem der Spruch Jesu bei Lk 13, 23 24 steht, ist der Blick des Herrn auch auf die Zukunft ausgerichtet, jedoch so, daß die Prognose, die Jesus für die Zukunft gibt, nach Lk 12, 32 und Lk 13, 18ff. weit günstiger erscheint als für die Vergangenheit und Gegenwart. Dennoch bleibt aber auch für die Zukunft die Tatsache bestehen, daß die Pforte, die Jesus durch seine Person und durch die von ihm geforderte neue Gerechtigkeit aufgerichtet hat, eng und der Weg, den er erschlossen hat, schmal ist, und daß die Entscheidung für die Entwicklung des von ihm verheißenen Lebens in den Händen der „Wenigen“ liegt, die diese Pforte und diesen Weg durch Gottes Gnade finden. Darum: „Gehet ein durch die enge Pforte!“

6. Warnung vor falschen Propheten, 7, 15—21.

15 Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἄρπαγες. 16 Ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. Μῆτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν στραφυλάς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; 17 Οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. 18 Οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν. 19 Πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. 20 Ἄραγε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. 21 Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· Κύριε, κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

15 Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind. 16 An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Sammelt man denn Trauben von Dornen und Feigen von Disteln? 17 So bringt jeder gute Baum gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte. 18 Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, und ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen. 19 Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen. 20 So sollt ihr sie denn an ihren Früchten erkennen. 21 Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist.

Die Verse 7, 16—18 kehren Mt 12, 33—35 wieder, jedoch mit dem Unterschied, daß die Sprüche Jesu, die 7, 16—18 auf die falschen Propheten bezogen sind, hier als Kriterium für das gute und

böse Herz angewandt werden. Bei Lk haben sie ihre Parallele in 6, 43—46, aber so, daß sie bei ihm beide Fassungen in einer Spruchgruppe umfassen: Lk 6, 44 entspricht Mt 7, 16; Lk 6, 45 a entspricht Mt 12, 35; Lk 6, 45 b ist gleich Mt 12, 34 b; Lk 6, 46 ähnelt Mt 7, 21, d. h. Lk zitiert Mt 7, 21 in der Form der direkten Rede.

Der Umstand, daß Mt und Lk diese Sprüche Jesu innerhalb der Bergpredigt überliefern, wird als Beweis dafür angesehen werden müssen, daß sie zum ursprünglichen Bestand der Bergpredigt gehören. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, daß Mt 12, 33—35 stark den Eindruck einer kompositionsmäßigen Zutat macht. Voran gehen die Sprüche von den Sünden wider den Heiligen Geist und den Menschensohn. Daran knüpft Mt den Spruch vom guten Baum und den guten Früchten (12, 33). Der Anschluß von 12, 33—35 an die vorhergehende Verteidigungsrede Jesu gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses erscheint gezwungen. V. 33 erweckt den Eindruck einer Selbstrechtfertigung Jesu, wenn man ihn im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erklärt: Seine guten Werke zeugen von seiner guten Gesinnung. Durch V. 34 wird jedoch der Abschnitt wiederum auf die Pharisäer bezogen. Aber die Rede gegen die Pharisäer hat bereits durch die Einleitungsworte zu V. 31 und durch die satzenartigen Sprüche V. 31 u. 32 ihren Abschluß gefunden. Mk 3, 23 ff. führt auch tatsächlich mit diesen Versen die Rede Jesu zu Ende. Damit ist wohl erwiesen, daß Mt 12, 33 ff. eine Dublette ist und darum dieser Text nicht hier im Kap. 12, sondern in der Bergpredigt seine ursprüngliche Stelle hat.

Nicht entschieden ist damit, daß 7, 15—21 gegenüber Lk 6, 43—46 in ursprünglicher Form überliefert ist. Lk ist einheitlicher aufgebaut. Vor allem erklärt sich aus Lk 6, 45 die Schlußsentenz Mt 7, 21, weil dort das gute Herz als die Quelle bezeichnet wird, aus der die gute Tat und das gute Wort fließen müssen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß auch die Form der direkten Rede 6, 46 ursprünglich ist. Maldonat¹ schreibt sie dem Evangelisten zu. Jedenfalls ist die Annahme begründet, daß 7, 15—21 in der Bergpredigt in seinem ursprünglichen Zusammenhang steht².

Es fragt sich nun: Warum läßt der Evangelist 7, 15—21 auf 7, 13—14 folgen? Die meisten Exegeten bringen die Verse mit dem Vorhergehenden in unmittelbarem Zusammenhang: entweder in dem Sinne, daß Jesus denjenigen, der den Weg des Lebens sucht, ermahnt, sich an einen wahren Führer des Weges des Lebens an-

¹ Comm. I 165.

² Zum Ganzen vgl. Soiron, Logia 119 f.

zuschließen — so Maldonat³, Tholuck⁴, Zahn⁵, Steinmann⁶, Klostermann⁷; oder in dem Sinne, daß Jesus demjenigen, der den schmalen Weg betreten will oder schon betreten hat, sagen will, er müsse sich vor Menschen hüten, die das Betreten und Begehen dieses Weges verhindern wollen — so Schanz⁸, Dausch⁹, Huber¹⁰. Dabei wird selbstverständlich vor allem an die Pharisäer und Schriftgelehrten gedacht; so Schanz¹¹, Dausch¹² (er allerdings mit allen Irrlehrern und Kirchenfeinden), Bornhäuser¹³, Hugo Weiß¹⁴ (wie Dausch), Huber¹⁵. Andere, wie Steinmann¹⁶, Klostermann¹⁷, wollen die Pharisäer vollständig ausgeschlossen wissen.

Für die Annahme, daß 7, 15—21 in unmittelbarem Zusammenhang mit 7, 13—14 zu verstehen ist, scheint die Tatsache zu sprechen, daß Jesus die Bergpredigt im Gegensatz zu einer Lebens- und Gesetzesdeutung entfaltet hat, die der subjektiven, und zwar der von dem egoistischen Ich diktierten subjektiven Willkür den breitesten Raum gewährte. Der schmale Weg, den der Jünger Jesu gehen muß, ist nach Mt die in der Bergpredigt verkündete neue Gerechtigkeit. Ihm stellen sich auf diesem Wege die Pharisäer und Schriftgelehrten entgegen, die ihm den breiten Weg der subjektiven, selbstsüchtigen Willkür eröffnen. Die Gefahr, von dem durch Jesus gewiesenen Weg abzugleiten, droht dem Jünger also zunächst von ihnen. Durch den engen Weg, unter dem wir die neue Gerechtigkeit zu verstehen haben, ist somit der Zusammenhang von 7, 15—21 mit der ganzen Bergpredigt hergestellt.

Freilich wird die Deutung der falschen Propheten auf die Pharisäer und Schriftgelehrten sich auf diese nicht beschränken dürfen. Jesus kennzeichnet die falschen Propheten in einer eigenartigen Weise. Den Begriff ψευδοπροφήτης entnimmt er dem AT (Dt 13, 3; Jer 6, 13; 23, 11 16; Mich 3, 5; Zach 13, 2 u. ö.). Im NT kehrt er wieder Mt 24, 11 24; Mk 13, 22; Lk 6, 26. Unter ihm ist nach biblischem Sprachgebrauch ein Meusch zu verstehen, der sich fälschlich den Namen eines Propheten beilegt und unter dem Vorgeben göttlicher Sendung falsche Lehren vorträgt (vgl. auch Apg 13, 6; 1 Jo 4, 1; 2 Petr 2, 1; Offb 16, 13). Für ψευδοπροφήτης werden im NT darum auch ähnliche Bildungen eingesetzt, so 2 Kor 11, 26 und Gal 2, 4 ψευδάδελφος, 2 Kor 11, 13 ψευδαπόστολος, 2 Petr 2, 1 ψευδοδιδάσκαλος, Mt 26, 60 ψευδομάρτυρ. Damit sind solche Männer

³ A. a. O. 228.⁴ A. a. O. 464.⁵ A. a. O. 311.⁶ A. a. O. 188.⁷ A. a. O. 69.⁸ A. a. O. 239.⁹ A. a. O. 137.¹⁰ A. a. O. 158.¹¹ A. a. O. 240.¹² A. a. O.¹³ A. a. O. 187.¹⁴ A. a. O. 105.¹⁵ A. a. O. 158.¹⁶ A. a. O. 189.¹⁷ A. a. O. 69.

gemeint, die unter dem Vorgeben göttlicher Erleuchtung und Sendung die Gläubigen von der wahren Lehre und von dem tugendhaften Leben abwendig machen wollen¹⁸.

Von Bedeutung ist nun, wie Jesus diese falschen Propheten charakterisiert: Äußerlich kommen sie in Schafskleidern, inwendig aber sind sie reißende Wölfe. Sie treten also mit einer Harmlosigkeit auf und geben sich den Schein einer Gutartigkeit, so daß den Menschen nicht der Verdacht auf ihre verbrecherischen Absichten kommt. Und doch sind sie reißende Wölfe, die in die Herde einbrechen, die Schafe zerstreuen und zerreißen.

In den Bildern, in denen Jesus hier spricht, spiegelt sich eine israelitische Tradition, die für das Verständnis von 7, 15 von großer Bedeutung ist. Die alttestamentlichen Propheten kennzeichnen sich nicht nur durch ihre sittliche Reinheit und Unbestechlichkeit, sondern auch, wenigstens oft, durch eine bestimmte Kleidung. Von Elias und Elisäus wird wie von Johannes dem Täufer berichtet, daß sie einen rauhen Mantel aus Ziegenfellen oder Kamelhaaren trugen und mit einem Ledergurt umgürtet waren (3 Kg 19, 13; 4 Kg 1, 8; Mt 3, 4; vgl. Is 20, 2; Zach 13, 4). Von den falschen Propheten, vor denen Jesus warnt, sagt er, daß sie Schafskleider tragen. Dabei denkt er nicht an eine wirkliche Kleidung, durch die sich diese falschen Propheten als Propheten ausgeben, sondern daran, daß sie sich äußerlich so gebärden, als ob sie zur Herde, d. h. zur Gemeinde der Jesusjünger gehörten und einen göttlichen Auftrag an sie hätten.

Jesus stellt sich eben, wiederum in einem alttestamentlichen Bild, die Jünger und die mit ihnen verbundene Gemeinde als eine Schafherde vor. Ps 78, 52; 80, 2; 100, 3 wird dieses Bild für Israel geprägt: Die Volksgemeinde Israels ist eine Schafherde, die Jahwe zum Hirten hat. In die Schafherde der Jüngergemeinde dringt also der falsche Prophet ein, oder er befindet sich mitten in ihr, und zwar so, daß er sich äußerlich — durch die Schafskleider — als ein solcher ausgibt, der zu ihr gehört. Er erscheint darum äußerlich als ungefährlich, aber tatsächlich bedeutet er für sie die größte Gefahr.

Jesus nennt ihn einen reißenden Wolf, abermals mit einem Bild, das Israel und auch ihm geläufig ist. Unter den Raubtieren, die die israelitische Volksgemeinde bedrohen (Jer 5, 6), wird an erster Stelle der Wolf genannt; er ist der Feind der Herde und das Bild

¹⁸ Vgl. Schanz a. a. O. 240; Zahn a. a. O. 311. Vgl. die gleiche Bildung *ψευδόχριστος* Mt 24, 24.

der Verderber des Volkes Gottes (Soph 3, 3; Ez 22, 27; Mt 10, 16; Jo 10, 12). Dem falschen Propheten, der als reißender Wolf in die Jüngergemeinde eindringt oder in ihr sein Unwesen treibt, schreibt Jesus also die Funktion zu, daß er die Gemeinde zerreißt, daß er eine Lehre oder einen Geist in sie hineinträgt, die die Gemeinde innerlich und äußerlich zerstören¹⁹.

Durch diese Charakterisierung des falschen Propheten gewinnt 7, 15 im Sinne Jesu auch eine Perspektive für die Zukunft, wird der Vers auch zum Zeugnis dafür, daß die urchristliche Gemeinde das verheerende Treiben derer erfahren hat, die, Harmlosigkeit und Gutartigkeit vorschützend, mit zerstörerischer Absicht in die Gemeinde eindringen; noch mehr freilich das verheerende Treiben derer, die, äußerlich zur Gemeinde gehörend, sie innerlich verwirren und durch falsche Lehren und ärgernisgebendes Leben vergifteten und aufzulösen suchten.

Diese falschen Propheten brauchten aber nicht erst der Zukunft anzugehören, wie Steinmann und Klostermann annehmen (vgl. oben S. 436). Auch die Pharisäer haben diese Methode der Beeinflussung der Jünger verstanden (vgl. Mt 9, 11; 23, 27—28). Gefährlicher wurden sie freilich, nachdem sich die Jüngergemeinde gebildet und zu ihr die Menschen kamen oder in ihr auftraten, die unter dem Schein der äußeren Zugehörigkeit zur Gemeinde ihr verführerisches Handwerk trieben.

Vor diesen falschen Propheten warnt also Jesus seine Jünger und alle, die zu ihnen gehören. Sie sind ihre schlimmsten Feinde, und unter ihnen der schlimmste der innere Feind, d. h. derjenige, der äußerlich Glied der Gemeinde, aber innerlich das sie auflösende Gift ist: „Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber reißen Wölfe sind.“

Woran sind sie zu erkennen? „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Sammelt man denn Trauben von Dornen und Feigen von Disteln? So bringt jeder gute Baum gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte. Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, und ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen. Jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen. So sollt ihr sie denn an ihren Früchten erkennen.“

In diesem Gleichnis entfaltet Jesus nur den Bildteil, den er mit der zweimaligen gleichen Anwendung 16a und 20 umrahmt. In dem

¹⁹ Vgl. Zahn a. a. O. 311.

bildlichen Teil spricht er die Tatsache aus, daß man von Dornen keine Trauben und von Disteln keine Feigen gewinnen kann. Und diese Tatsache bezeichnet Jesus als eine physische Notwendigkeit, als absolutes Gesetz, das er in einem symmetrischen Parallelismus zunächst positiv und dann negativ ausspricht. Der Beweis, daß man den guten Baum an den guten Früchten und den schlechten Baum an den schlechten Früchten erkennt, ist damit geschlossen. Trotzdem fügt Jesus V. 19 noch einen neuen Gedanken an, der das Schicksal ankündigt, das den schlechten Baum trifft: er wird ausgehauen und ins Feuer geworfen.

Jesus hat es seinen Zuhörern überlassen, zum Bildteil des Gleichnisses den Sachteil zu ergänzen. Er ist klar: der gute Mensch bringt gute Früchte, der schlechte Mensch bringt schlechte Früchte; der gute Mensch kann keine schlechten Früchte bringen und der schlechte Mensch keine guten Früchte. Jesus will damit nicht sagen, daß der Mensch ebenso wie der Baum von einer notwendigen Gesetzlichkeit bestimmt sei, so, daß der gute Mensch an das Gute und der schlechte Mensch an das Böse physisch gebunden wäre. Aber er spricht damit doch die Tatsache aus, daß von der wurzelhaften Gutheit des Menschen die Gutheit seines Lebens und daß von der wurzelhaften Schlechtheit des Menschen die Schlechtheit seines Lebens abhängt.

Das heißt mit andern Worten: Die wurzelhafte Gutheit des Menschen garantiert, wenn auch nicht mit physischer Notwendigkeit, so doch mit moralischer Sicherheit ein gutes Leben, und die wurzelhafte Schlechtheit eines Menschen garantiert mit derselben Sicherheit ein schlechtes Leben. Das Schicksal des Menschen wird also von seiner inneren Wurzel her, aus der innersten Tiefe seines Denkens und Wollens, seines Fühlens und Empfindens, aus den letzten Bewegungen seines Herzens bestimmt. Diese zeichnen die Prognose seines Lebens, eine Prognose, die dem schlechten Menschen das Schicksal des schlechten Baumes verheißt: er wird ausgehauen und ins Feuer geworfen werden.

Diese Prognose, die aus der inneren wurzelhaften Gutheit oder Schlechtheit des Menschen gewonnen wird, bestätigt sich nun in seinen Taten, und diese Taten hinwiederum sind das Zeichen und das Zeugnis dafür, daß sie aus der Wurzel des Menschen herauswachsen, und sie sind es dann, wenn sie mit einer gewissen Beständigkeit und Gesetzlichkeit wiederkehren, d. h. wenn sich am Menschen, wenn auch auf einer andern, geistigen Ebene, eine Erscheinung wie am guten oder schlechten Baum feststellen läßt. Ist das der Fall, dann

ist der Schluß auf die wurzelhafte Gutheit oder Schlechtheit des Menschen gerechtfertigt und geboten.

Wann ist das der Fall? „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist.“ Es ist hier das erste Mal, daß Jesus den Titel κύριος, Herr, für sich in Anspruch nimmt, und ebenfalls das erste Mal, daß er Gott seinen Vater nennt. Er spricht darum in diesem Vers die Wahrheit aus, daß es nicht genügt, ihn den Herrn zu nennen, sondern daß es notwendig ist, ihn als den Herrn durch die Tat des Lebens auch anzuerkennen, und zwar dadurch, daß der Mensch den Willen seines himmlischen Vaters erfüllt, der sich eben in Jesus, dem Herrn, offenbart.

Die wurzelhafte Gutheit, von der Jesus eben gesprochen, hat damit ihre genauere Bestimmung gewonnen. Sie besteht in der vorbehaltlosen Gemeinschaft mit Jesus, dem Herrn, in der vorbehaltlosen Bereitschaft, ihm zu dienen, ihm zur Verfügung zu stehen, in dem Geiste zu leben, den er in der Predigt von der neuen Gerechtigkeit von seinen Jüngern und allen, die ihm folgen wollen, verlangt hat. Sie besteht in der rückhaltlosen Verbindung mit dem Willen Gottes, in dem geraden, starken Ausgerichtetsein auf den Willen des himmlischen Vaters, und dieses Ausgerichtetsein auf den Willen des himmlischen Vaters, diese Gemeinschaft mit Jesus, dem Herrn, sucht und findet täglich und stündlich ihre Bestätigung in der Tat des Lebens, und wo sie diese Bestätigung sucht und findet, da ist der gute Baum, der gute Früchte bringt, und wo sie diese Bestätigung nicht sucht und nicht findet, da ist der schlechte Baum, der schlechte Früchte bringt. Da mag jemand „Herr, Herr“ sagen, mag fromme Phrasen schwingen: nicht diese Phrasen sind das Zeugnis für die wurzelhafte Echtheit des Menschen, dessen, der vorgibt, Jesu Jünger zu sein und zu seiner Gemeinschaft zu gehören, sondern die Jesustat, die Erfüllung des Willens seines himmlischen Vaters.

Jesus hat diese Worte im Blick auf 7, 15, also mit Rücksicht auf die falschen Propheten gesprochen, also in der Absicht, den Jüngern und denen, die sich ihnen verbinden, ein Kriterium an die Hand zu geben, nach dem sie die wahren von den falschen Propheten unterscheiden können. Diese falschen Propheten treten in Schafskleidern, wie Jesus 7, 15 gesagt hat, in der Gemeinde auf, d. h. sie sagen, wie wir V. 21 erfahren, „Herr, Herr“; sie geben sich also den Anschein, als ob sie zur Gemeinde der Jünger Jesu gehören, und doch sind sie falsche Propheten, weil

ihr „Herr, Herr“ nur eine leere Phrase ist, durch die sie ihre innere Verkehrtheit und Verführungsabsicht verdecken wollen. Sie sind darum als falsche Propheten daran zu erkennen, daß ihr Leben nicht ein Jesuszeugnis ist und nicht in rückhaltlosem Gehorsam unter dem Willen des himmlischen Vaters steht. Vor ihnen haben sich daher die Jünger und ihre Gemeinden zu hüten. Wer ihnen Prophet sein und das Vertrauen auf göttliche Sendung von ihnen beanspruchen will, der muß sich als Prophet nicht nur durch Jesusworte, sondern vor allem durch die Jesustat seines Lebens erweisen, d. h. durch seine vorbehaltlose Bindung an den Willen des himmlischen Vaters²⁰.

Das Kriterium für die falschen Propheten ist also ihr Leben oder besser der Widerspruch, in dem ihr Leben zu ihrem wirklichen oder vorgetäuschten Bekenntnis steht, ein Widerspruch, der für sie stets die Versuchung und das Verlangen in sich birgt, für die Vorbehalte zu werben, die sie gegenüber ihrem wirklichen oder vorgetäuschten Bekenntnis in sich tragen. Dieses von Jesus angegebene Kriterium ist freilich ein Beweis dafür, daß er bei den falschen Propheten in erster Linie an solche Menschen denkt, die äußerlich wenigstens der Jesusgemeinde angehören und die eben deswegen zur größten Gefahr für sie werden. Denn diese Feinde bedrohen die Jünger und ihre Gemeinde mehr als die offenen Feinde, die mit brutaler Gewalt auftreten. Sie schleichen sich in die Gemeinde und streuen in ihr das Gift aus, das sie zersetzt, und das Pulver, das sie sprengt. Darum die ernste Warnung Jesu: „Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind.“

7. Die Herr-Herr-Sager, 7, 22—23.

22 Πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; 23 Καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· Ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

22 *Viele werden zu mir an jenem Tage sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt, und haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und in deinem Namen viele*

²⁰ Jesus spricht hier nicht, wie Steinmann (a. a. O. 192) annimmt, von dem durch die mitgemeinte apostolische Sukzession begründeten Sendungsauftrag Gottes.

Wunder gewirkt? 23 Und darauf werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch nie gekannt; weicht von mir, ihr Übeltäter!

Die Verse sind vom Evangelisten stichwortmäßig (an κύριος) angeschlossen. Lk (13, 26—27) hat eine Parallele zu ihnen, die sich freilich sachlich nicht mit ihnen deckt, wohl aber formell; sie lautet: „Dann werdet ihr anheben zu sagen: Wir haben vor dir gegessen und getrunken, und du hast in unsern Gassen gelehrt. Und er wird sprechen: Ich sage euch, ich weiß nicht, woher ihr seid; weicht von mir alle, ihr Täter der Ungerechtigkeit!“ Diese Verse hat Lk in den Zusammenhang mit dem Spruch von der engen Pforte gestellt. Sie gehören zur Antwort Jesu auf die Frage des Jüngers: „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?“ Die Frage hat eschatologischen Sinn, und die Antwort Jesu ist ebenfalls im eschatologischen Sinne gemeint.

Das gleiche gilt nun auch von 7, 22—23. Ἐκείνη ἡ ἡμέρα ist der Tag der Parusie; das Wort V. 23 ist das Urteil des Menschensohnes, der am Ende der Tage Gericht hält (vgl. Mt 25, 12). Die Stelle 7, 22—23 gehört also in einen Zusammenhang, in dem die eschatologische Frage zur Diskussion steht. Sehr wahrscheinlich hat uns Lk in 13, 22 ff. diesen Zusammenhang erhalten. Mt (7, 22—23) hat diese Verse hier herausgenommen und sie an 7, 21 (Stichwort κύριος) angeschlossen, um die Frage nach den falschen Propheten im Sinne Jesu noch mehr zu klären¹.

Die Jünger haben es eben erlebt, daß Menschen, die nicht zur Gefolgschaft Jesu gehören, im Namen Jesu Teufel austrieben (Mk 9, 38). Aus Jesu Mund selbst haben sie von Zeiten erfahren, in denen falsche Messiasse und falsche Propheten auftreten und große Zeichen und Wunder wirken werden, so daß womöglich selbst die Auserwählten verführt werden (Mt 24, 24). In der urchristlichen Gemeinde ist es vorgekommen, daß einige herumziehende jüdische Beschwörer, die die Wundertaten des heiligen Paulus gesehen hatten, über die Besessenen den Namen Jesus auszurufen versuchten und sagten: „Ich beschwöre dich bei Jesus, den Paulus verkündet.“ Es waren die sieben Söhne eines jüdischen Oberpriesters Skeuas (Apg 19, 11 ff.). Ja Paulus nimmt selbst den Fall an, und sicher nicht ohne Grund, daß es Menschen gibt, die die Bedeutung der Charismen überschätzen, die über die Sprachengabe verfügen, die die Prophetengabe haben, die alle Geheimnisse wissen und eine

¹ Vgl. auch Huber a. a. O. 162.

Glaubenskraft besitzen, daß sie Berge versetzen könnten, die ihre Habe den Armen zur Speise und ihren Leib zum Verbrennen hinzugeben bereit wären, die aber trotzdem nichts sind, weil sie nicht die Liebe haben (1 Kor 13, 1 ff.).

Das ist die Lage, um die der Evangelist weiß, und darum fügt er 7, 22—23 die Sprüche Jesu an, die den falschen Propheten näher zu kennzeichnen vermögen. „Viele werden zu mir an jenem Tage sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt, und haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und in deinem Namen viele Wunder gewirkt?“

Jesus spricht hier vom letzten Gericht und schildert es, wie es auch in der nachchristlichen rabbinischen Literatur geschieht², in der Form einer Gerichtsverhandlung. Es ist bereits bis zu dem Augenblick vorgeschritten, wo das Verdammungsurteil über die Menschen gefällt ist, die vor dem Richter, hier Jesus selbst, stehen, der sich also als der Richter der Menschen bei der Parusie vorstellt. Mit 7, 22 folgen nun die Einwände der Verurteilten. Und worauf berufen sie sich? Sie berufen sich darauf, daß sie im Namen Jesu geweissagt, im Namen Jesu Teufel ausgetrieben und im Namen Jesu viele Wunder gewirkt haben. Es handelt sich also um Menschen, die an Jesus geglaubt, die in seinem Namen und Auftrag gesprochen und in seinem Namen kraft seines Auftrags den Exorzismus ausgeübt und selbst in der Kraft seines Namens viele Wunder gewirkt haben. Mit ihrer Berufung darauf, daß sie im Namen und Auftrag Jesu gehandelt haben, wollen sie also sagen, daß sie zu ihm gehören und daß ihre Zugehörigkeit zu ihm ihnen das Anrecht auf die ewige Seligkeit gibt. Auf ihre Einwände erwidert Jesus aber mit dem vernichtenden Urteil: „Ich habe euch nie gekannt; weicht von mir, ihr Übeltäter!“

Mit dem Aorist: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, betont Jesus eine doppelte Tatsache: zunächst, daß die Charismen, wie das Weissagen, Teufel austreiben und Wunderwirken, reine Gottestaten sind, für die Gott sich zwar der Menschen bedient, die aber aufseiten des Menschen kein Verdienst begründen; sodann, daß diese Charismen dem Menschen nicht um seiner Verdienste willen verliehen werden und darum auch Unwürdigen zuteil werden können (vgl. Jo 11, 49—51). Diese Charismen sind deshalb an und für sich kein Beweis dafür, daß die Menschen, die sie besitzen, in innerer, lebendiger Zugehörigkeit mit Jesus verbunden und von ihm gekannt sind. Gekannt ist

² Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. IV 1203 ff.

somit von Jesus nur derjenige, der sich nicht nur mit dem Munde und nicht nur durch den Auftrag, den er von ihm empfangen hat, zu ihm bekennt, sondern auch mit der Tat seines Lebens durch die Nachfolge Jesu oder durch das Leben der neuen Gerechtigkeit, die Jesus in der Bergpredigt verkündet hat.

Dieses Gekanntsein durch Jesus setzt aber bereits ein in dem Augenblick, da die betreffenden Menschen die Charismen empfangen; es ist also nicht ein Resultat, das sich erst am Ende des Lebens oder erst im Gericht herausstellt. Jesus rührt hier wohl nicht an das Geheimnis der Prädestination; er denkt vielmehr daran, daß er zugleich mit der Verleihung der Charismen um die Tatsache gewußt hat, daß diese Menschen sich der Konsequenz versagen, die jene Verleihung für ihr Leben hat. Darum spricht er: „Ich habe euch nie gekannt.“

Damit ist nun freilich eine furchtbare Folge verbunden. Von Jesus nicht gekannt sein, heißt einem Gericht verfallen, das auf ewig von ihm trennt. Es bedeutet ein Getrenntsein von ihm, das der Verdammnis ausliefert, bedeutet den Verlust der Gemeinschaft mit ihm, die die ewige Seligkeit ist: „Weichet von mir, ihr Übeltäter!“

Jesus kennt also nur Menschen, die mit ihm in wirklicher Lebensgemeinschaft vereinigt sind, die sein Leben mit ihm teilen, die auf eine Lebenshöhe mit ihm erhoben sind, die ihm kongenial macht. Ein wirkliches Kennen und Gekanntsein wird eben, auch unter Menschen, nur dort erreicht, wo die Menschen auf gleicher Lebenshöhe miteinander verbunden sind. Das ist die Forderung einer Gemeinschaft, in der sich das Ich wirklich zum Du und das Du wirklich zum Ich findet. Die gleiche Höhe des Denkens, des Wollens, des Strebens und des Lebens bestimmt die Ebene, auf der sich die Menschen wirklich begegnen, innerlich begegnen und sich kennen. Dieselbe Forderung erhebt auch Jesus für sich und für diejenigen, die sich zu ihm bekennen. Jesus kennt und erkennt den Menschen nur in dem Maße, wie er sich auf Jesu Lebenshöhe bewegt. Will der Mensch diese Lebenshöhe Jesu nur im Glauben und nur im Wissen (Weissagung) und in der Macht über die Dämonen oder Krankheiten (Dämonenaustreibungen und Wunderwirken), nicht aber im Leben, dann wird Jesus im Gericht über ihn das Urteil sprechen: „Ich habe euch nie gekannt; weichet von mir, ihr Übeltäter!“

Für die falschen Propheten ergibt sich also wiederum als Kriterium: ihr Versagen gegenüber der Lebensforderung Jesu. Selbst

die Charismen sind kein untrügliches Zeugnis für das wahre Prophetentum. Jesus selbst schreibt ihnen nur geringen Wert zu. Als die siebenzig Jünger von ihrer ersten Missionsreise zu ihm zurückkehrten und ihm berichteten: „Herr, selbst die bösen Geister sind uns in deinem Namen untertan gewesen“, da entgegnete er ihnen: „Ich sah Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Seht, ich habe euch Macht gegeben, über Schlangen und Skorpione hinwegzuschreiten, ja Macht über alle feindliche Gewalt; nichts soll euch schaden können. Doch nicht darüber sollt ihr euch freuen, daß die Geister euch untertan sind; freut euch vielmehr darüber, daß eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind“ (Lk 10, 17—20)³. Auch hier, für die glänzendste, erfolgreichste christliche Wirksamkeit, gilt der Grundsatz, den Jesus später in dem wuchtigen Logion zum Ausdruck bringt: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele?“ (Mt 16, 26)⁴. Das Echo dessen, was Jesus hier ausspricht, gibt der heilige Paulus 1 Kor 13 u. 14 wieder⁵.

Nur das Leben Jesu, d. h. die Lebenstat Jesu im Leben des Menschen, sichert also das wahre Prophetentum. Nur der verdient das ganze Vertrauen der Jesusgemeinde, der um die Gestalt seines Lebens ringt, die nach Jesu Leben geformt ist oder die zum lebendigen Zeugnis der neuen Gerechtigkeit wird. Nur der erweist sich als wahrer Prophet, den Jesus kennt und erkennt, weil er auf eine kongeniale Höhe des Lebens mit ihm aufzusteigen bemüht ist. Mag er auch einen charismatischen Auftrag von Jesus empfangen haben, sieht er aber in ihm nicht die Verpflichtung, um die Lebensgemeinschaft mit Jesus zu ringen, dann vermag auch dieser Auftrag ihn nicht vor dem Urteil zu schützen: „Ich habe euch nie gekannt; weichet von mir, ihr Übeltäter!“

III. SCHLUSS

Das Gleichnis vom Hausbau, 7, 24—27

24 Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ὑποκόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν. 25 Καὶ κατέβη ἡ βροχὴ, καὶ ἦλθον οἱ ποταμοί, καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσαν· τεθε-

³ Vgl. Huber a. a. O. 162.

⁴ Vgl. Schlatter a. a. O. 262.

⁵ Vgl. Zahn a. a. O. 317.

μελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν. 26 Καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ψυκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον. 27 Καὶ κατέβη ἡ βροχὴ, καὶ ἦλθον οἱ ποταμοί, καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν καὶ ἦν ἡ πτώσις αὐτῆς μεγάλη.

24 Jeder nun, der diese meine Worte hört und sie befolgt, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf den Felsen baute. 25 Da goß der Regen, es kamen die Ströme, es wehten die Winde und stießen auf jenes Haus, und es fiel nicht zusammen; denn es war auf den Felsen gegründet. 26 Und jeder, der diese meine Worte hört und sie nicht befolgt, der gleicht einem törichten Mann, der sein Haus auf den Sand baute. 27 Da goß der Regen, es kamen die Ströme, es wehten die Winde und schlugen an jenes Haus, und es fiel zusammen, und sein Fall war groß.

Mit 7, 24—27 erreicht Mt den Schluß der Bergpredigt. Er stimmt darin mit Lk überein. Jedoch unterscheidet er sich von Lk 6, 47—49 dadurch, daß er durch das οὖν und λόγους τούτους V. 24 und 26 die ganze Bergpredigt zusammenfaßt und das Gleichnis vom Hausbau ausdrücklich auf sie bezieht¹ (ohne die umständliche und hier unbegründete Einleitung: πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρὸς με, Lk 6, 47). Ferner schildert Mt den Hausbau anders als Lk. Während Lk den klugen Mann das Felsenfundament durch Ausgraben und Vertiefen gewinnen läßt, scheint Mt ihn — ohne Ausgraben und Vertiefen — einen Felsenboden suchen und darauf sein Haus bauen zu lassen. Die Vorstellung, die ihn leitet, ist wohl die: Das Haus soll nicht, wie es oft geschieht, an eine Felswand angelehnt, sondern in der Ebene aufgebaut werden. Dort bieten sich dem Manne zwei Möglichkeiten: entweder stellt er das Haus auf Felsengrund, den er nicht eigens durch tiefes Ausgraben zu gewinnen braucht, oder er stellt es einfach auf den Sand, d. h. er gibt sich nicht die Mühe, einen Felsengrund zu suchen². Beides findet im Orient statt. Bei Lk dagegen herrscht die Vorstellung, daß der Mann die zweifache Möglichkeit des Hausbaues auf demselben Boden hat. Im ersten Falle gräbt er in die Tiefe, bis er auf Felsengrund stößt; im zweiten Falle spart er sich dies und setzt das Haus einfach auf den Sand. Es ist wohl kein Zweifel, daß Lk den Text seinem Leserkreis angepaßt und Mt die ursprüngliche Form des Gleichnisses bewahrt hat³.

¹ Vgl. Schanz a. a. O. 244.

² Vgl. Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium³ (Innsbruck 1909) 815.

³ Vgl. Huber a. a. O. 162 f.

Jesus beginnt also: „Jeder nun, der diese meine Worte hört und sie befolgt, der gleicht einem klugen Manne, der sein Haus auf einen Felsen baute.“ Die Lesart $\delta\mu\omega\iota\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ist zweifelhaft. Das von älteren Handschriften geschriebene $\delta\mu\omega\iota\omega\sigma\omega$ scheint nach V. 26 korrigiert worden zu sein, um das Anakoluth: $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \omicron\upsilon\upsilon\upsilon\ \delta\sigma\tau\iota\varsigma\ \dots\ \delta\mu\omega\iota\omega\sigma\omega$, zu vermeiden⁴. In beiden Fällen steht freilich ein Futur, durch das die Worte Jesu auf den Tag des Gerichtes bezogen werden⁵. Jesus will also sagen: Jeder, der die Lehre von der neuen Gerechtigkeit hört, die er in der Bergpredigt vorgetragen, und sie in sein Leben umsetzt, der hat sein Haus auf einen Felsengrund gebaut und hat ein Leben gewonnen, das nie vergeht und das einst das Gericht besteht, das über jeden Menschen ergehen wird.

„Da goß der Regen, es kamen die Ströme, es wehten die Winde und stießen auf jenes Haus, und es fiel nicht zusammen; denn es war auf den Felsen gegründet.“ Es ist nicht nötig, hier, wie es vielfach geschieht⁶, daran zu denken, daß der Hausbau an einem Fluß erfolgt sei. Wohl muß ein Talgrund angenommen werden, der im Winter und im Frühjahr, wenn die furchtbaren Regengüsse niedergehen, zu einem großen Strombett wird, so daß alles weggeschwemmt wird, was nicht felsenfesten Boden hat. „So rasch, wie solche Bäche gekommen sind, so rasch verschwinden sie auch wieder. Oft haben sie an der Stätte des Regens, der sie schuf, längst aufgehört zu laufen, während sie weiter unten noch eine Weile rauschen. Andere, die durch andauernden Regen entstanden, können einige Zeit fließen, aber wenn eine längere Regenpause oder das Ende des Winters mit wärmerem Wetter gekommen ist, verschwinden auch diese. Zuerst bleiben noch kleine Lachen an tieferen Stellen ihres Bettes, dann verdunsten diese, und man wundert sich, über trockenes Geröll zu klettern, wo noch vor kurzem rauschende Kaskaden Auge und Ohr erquickten.“⁷ Das Haus bleibt also erhalten, wenn auch der stärkste Strom es umspült, weil es auf Felsen gegründet ist.

Ebensowenig wie der Strom ihm etwas anhaben kann, vermag ferner ein Windstoß es umzuwerfen. Mit den Regenstürmen ver-

⁴ Vgl. Schanz a. a. O.

⁵ Vgl. Zahn a. a. O. 319; Steinmann a. a. O. 199.

⁶ Vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu² (Tübingen 1910) 2. Teil, S. 262; Steinmann a. a. O. 200.

⁷ Vgl. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I (Gütersloh 1928) 203 f.; Huber a. a. O. 163.

binden sich in Palästina meistens sehr starke Windstürme, besonders im Januar, März und auch im Dezember. Diese Windstürme sind oft so stark, daß die Fahrt zum Schiff, wenn sie in der Zeit der Herbststürme versucht wird, gefährlich und das Aufsteigen vom Boot zum Schiff unmöglich wird. Kein Wunder, daß solch ein Sturm den Regen in die Häuser treibt, die Ziegel der Dächer abdeckt und jeden Schutz gegen den Regen unmöglich macht. Ihm vermag darum nur ein Haus standzuhalten, das fest gebaut ist und auf Felsengrund steht⁸.

Jesus denkt also V. 25 an solche Sturmzeiten, wie sie Palästina heimsuchen, vor allem im Winter, aber auch im Frühjahr. Sie sind ihm ein Bild für die Schicksalsstürme, die über den Menschen hereinbrechen, gleichgültig, woher sie kommen, ob von innen oder von draußen. Diesen Stürmen ist der Mensch nur dann gewachsen, wenn er das Haus seines Lebens auf den Felsengrund der Lehre Jesu, auf den Felsengrund der neuen Gerechtigkeit aufbaut, d. h. auf den Grund, der nicht vom menschlichen Ich, von seinen Wünschen und Ansprüchen gelegt wird, sondern von Gott, von den unbedingten Ansprüchen, die Gott in der Predigt Jesu von der neuen Gerechtigkeit an den Menschen stellt. Wer auf diesen Grund baut, der baut für die Ewigkeit, der schafft sich ein Leben, zu dem Jesus, der ewige Richter (V. 23), das Ja der ewigen Seligkeit spricht.

„Und jeder, der diese meine Worte hört und sie nicht befolgt, der gleicht einem törichten Mann, der sein Haus auf den Sand baute. Da goß der Regen, es kamen die Ströme, es wehten die Winde und schlugen an jenes Haus, und es fiel zusammen, und sein Fall war groß.“ In V. 26—27 zeichnet Jesus das Gegenbild zu V. 24—25. Es ist wiederum an ein Haus zu denken, das in einem Talgrund erbaut ist. Aber der Erbauer — es handelt sich um den Besitzer selbst und um das im Orient übliche bescheidene Einzimmerhaus — gibt sich nicht die Mühe, einen Felsenboden ausfindig zu machen, um darauf sein Haus zu errichten. Er stellt es unbesorgt auf den Sand hin, obwohl er weiß, daß im Herbst und Winter und auch im Frühjahr die furchtbaren Regengüsse niederkommen und die wilden Stürme wehen und daß das sandige Tal zu einem Flußbett wird, durch das die Fluten brausen und das Haus zerschlagen und seine Trümmer talabwärts treiben. Jesus schildert diesen Vorgang mit anschaulicher Lebendigkeit und schließt ihn mit dem rhetorisch wirksamen Satz: „und sein Fall war groß“.

⁸ Vgl. Dalman a. a. O. 154 f. 188.

Mit dem Schicksal dieses Hauses beschreibt Jesus das Schicksal des Menschen, der die Bergpredigt, das Evangelium von der neuen Gerechtigkeit gehört hat und es nicht befolgt. Ihm ist die Gnade des Wortes Gottes verliehen worden, er hat das Programm vernommen, nach dem Gottes Reich im einzelnen Menschen und in der Gemeinschaft verwirklicht werden soll; er weiß um den Willen des himmlischen Vaters, den er zu erfüllen hat. Aber er schlägt diese Gnade in den Wind. Er will nicht von den Ansprüchen seines Ich lassen; er beharrt im Wahn der Selbstgerechtigkeit, in dem er an sich glaubt und an die Rechte seines Ich. Darauf baut er sein Leben auf. Aber dieses sein Leben ist auf Sand gestellt. Der Sand ist sein Ich, sind die Ansprüche seines selbstgerechten und selbstherrlichen Ich. So kommen Prüfungen von innen und von draußen, es fahren Schicksalsschläge auf ihn nieder, und sein Leben fällt zusammen, und sein Fall ist groß.

Auch hier geht der Blick Jesu zuletzt auf das Ende, auf den Tag des Gerichtes. Was das Leben dieses Menschen begonnen, wird also am Ende des Lebens vollendet. Hat er sein Leben auf sein Ich gestellt, wodurch es in seinem tiefsten und eigentlichen Sinn zum Scheitern gebracht wird: am Ende, am Tage des Gerichtes wird ihm durch Jesus, den ewigen Richter, für alle Ewigkeit bestätigt, daß es zur Sinnlosigkeit verurteilt ist und in der Sinnlosigkeit verharren wird.

Das selbstherrliche und eigenwillige Ich des Menschen ist also der Baumeister des Unglücks, der Katastrophe, einer Katastrophe, die hier auf Erden beginnt und die sich fortsetzt und vollendet in der Ewigkeit. Der Wille des Menschen wird darum ewiger Wille, ein Wille, der an den Schicksalsschlägen des Lebens nicht zerbricht, nur in der Einheit mit dem Willen Gottes, der sich uns in der Predigt Jesu auf dem Berge der Seligkeiten geoffenbart hat, und dieser Wille, der sich in der Einheit mit dem Willen Gottes, d. h. mit dem Evangelium der neuen Gerechtigkeit verbunden hat, bleibt, weil er der Wille Gottes und Jesu, des ewigen Richters, ist, Wille Gottes über das Grab hinaus, d. h. er wird in der Einheit mit dem Willen Gottes die Liebeseinheit mit Gott, die den Menschen ewig selig macht. Dieser Wille der Einheit mit dem Willen des Vaters und des Sohnes in dem alles umspannenden Bereich des Lebens, der in der Bergpredigt umschrieben ist, ist der Baumeister des Glückes für den Menschen in Zeit und Ewigkeit: „Jeder nun, der diese meine Worte hört und sie befolgt, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Felsen baute.“

vor allem in Kap. 5, dann aber auch in Kap. 6, eine tief ins Leben eingreifende Folgerichtigkeit aufwies, die das, was der Zuhörer bisher gewohnt war zu hören, außer Kurs setzte und eine Bindung an das Wort Gottes forderte, die kein Wenn und Aber gestattete. Wohl noch stärker aber wirkte die Art, wie Jesus redete. „Die Leute empfanden vor allem den Unterschied von der Lehrweise der Rabbinen, welche als ihre bisherigen Lehrer ihre Schriftgelehrten genannt werden. Das Verhältnis der Person des Redners stellte sich als ein anderes dar. Während jene ein herkömmliches und erlerntes Wissen und eine durch Übung erworbene Kunstfertigkeit der Schriftauslegung in ihrem Lehrvortrag an den Tag legten, ohne daß zwischen den einzelnen Lehrern ein anderer Unterschied als der des größeren oder geringeren Könnens und Wissens spürbar wurde, waren bei Jesus die originelle Persönlichkeit und die ungewohnte Rede so völlig eins, daß in seinem Munde berechtigt erschien, was Widerspruch erfahren hätte, wenn ein anderer es gesagt hätte. Man empfing unwillkürlich den Eindruck, daß er so reden dürfe, weil er so reden müsse.“¹⁰ Sie waren also betroffen über seine Rede; „denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hatte, und nicht wie ihre Schriftgelehrten“. Ὁς ἐξουσίαν ἔχων ist eine jüdische Formel, die den Gedanken ausdrückt, daß jemand nicht aus sich selbst, nicht nach eigenem Gutdünken, sondern im Auftrag Gottes handelt oder als Prophet aus dem Munde Gottes redet¹¹. Jesus gebraucht die Formel oder richtiger das Wort selbst, wenn er Mt 9, 6 sich die ἐξουσία zuschreibt, Sünden zu vergeben (vgl. auch Mk 2, 10; Lk 5, 24); wenn er 21, 24 27 (Mk 11, 29 33; Lk 20, 2 8) von der ἐξουσία spricht, kraft welcher er die Tempelreinigung vollzogen hat; wenn er nach seiner Auferstehung 28, 18 erklärt: „Mir ist alle Gewalt (ἐξουσία) gegeben im Himmel und auf Erden“; ferner wenn er seinen Jüngern die ἐξουσία über die Dämonen überträgt (Mt 10, 8; Mk 3, 15; 6, 7; Lk 9, 1) und dem treuen Knecht die ἐξουσία über die zehn Städte (Lk 19, 17). Von Gott selbst sagt er, daß er die ἐξουσία hat, den Menschen zu töten und in die Hölle zu werfen (Lk 12, 5). Es handelt sich also hier jedesmal um eine Vollmacht, die von Gott stammt und die jeden, dem Gott sie überträgt, mit göttlicher Vollmacht ausstattet und als göttliche Autorität ausweist. Der Ausdruck wird von den Zuhörern Jesu außer 7, 28 29 und Mk 1, 22; Lk 4, 32 noch einmal, nämlich Mk 1, 27; Lk 4, 36 gebraucht, freilich wird er hier auf die Austreibung des unreinen

¹⁰ Ebd. 322.¹¹ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. 470.

Geistes bezogen: bei Mk 1, 27 entsprechend 1, 22 (διδασχῆ) in der Form: „Was ist das? Eine neue Lehre mit Vollmacht (διδασχῆ καινὴ κατ' ἐξουσίαν)! Auch den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm“; bei Lk 4, 36 entsprechend 4, 32 (λόγος) in der Form: „Was ist das für ein Wort (λόγος), daß er mit Vollmacht und Kraft den unreinen Geistern gebietet und sie fahren aus?“ Es ist also kein Zweifel, daß die Zuhörer Jesu 7, 29 ihre Bewunderung und Ergriffenheit darüber aussprechen, daß in Jesus eine Autorität vor sie hingetreten ist, aus deren Mund Gott selbst zu ihnen geredet hat: „er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten“.

Die Schriftgelehrten trugen ihre Lehren vor, indem sie sich auf die langen Reihen der Rabbinen beriefen, die ihnen vorausgegangen waren. Sie leiteten die Halachot immer wieder mit den Worten ein: Rabbi N. hat gesagt, und Rabbi N. hat gesagt. Es waren also rein menschliche Autoritäten, auf die sie sich stützten und durch die sie ihre Lehren begründeten. Nun aber ist die weltgeschichtliche Wende eingetreten: Hier auf dem Berge der Seligkeiten ist dieser Jesus von Nazareth aufgetreten. Er hat die lange Reihe der Rabbinen gestrichen. Er hat nicht in menschlicher Vollmacht gesprochen, nicht mit Berufung auf menschliche Autoritäten, sondern in der Autorität Gottes selber. Das ist der überwältigende Eindruck, den diese Massen im Tal der Sieben Quellen gewonnen haben: In und durch Jesus hat Gott selbst zu ihnen geredet, und darum mit einer Verbindlichkeit, der sich kein Mensch entziehen kann.

Vierter Teil

DIE THEOLOGIE DER BERGPREDIGT

Wie den Zuhörern Jesu am Berg der Seligkeiten, so ergeht es jedem, der die Bergpredigt mit ihrem wuchtigen und überwältigenden Inhalt auf sich wirken läßt: „Die Massen waren betroffen über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat. . . .“ Es ist eben dem Menschen, der die Bergpredigt liest und in ihren Sinn einzudringen sucht, als ob er ein Gericht erführe, wie er es schärfer und härter noch nicht erfahren hat und, wie es scheint, nicht erfahren kann. Kittel¹ spricht es so aus: „Der Sinn der Bergpredigt aber ist: niederreißen. Sie kann nur zerbrechen. Sie hat letzten Endes den einen einzigen Sinn: die große sittliche Not des empirischen Menschentums aufzureißen und bloßzulegen. Hat die Bergpredigt Jesu darin ihren Sinn und Zweck, so ist sie noch ein letztes Mal paradox. Sie ist wirklich nichts als ein trostloses: ‚Ihr laßt den Armen schuldig werden.‘ Sie ist es, und bleibt es, wo nicht neben der Forderung Jesu als ihr Korrelat das Kreuz Jesu steht: neben der Aufdeckung von Not und Sündigkeit die Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit der Vergebung. Erst dann gewinnt auch die Bergpredigt ihre positive, ihre aufbauende Bedeutung: als Zielweisung, als Inhaltgebung für das Ringen jener, ‚die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit‘. Nur in dieser Doppelheit von Forderung und Kreuz wird das Gesetz Jesu das, was Tolstoi vergeblich anstrebte: Gesetz des Alltags — Gesetz derer, die immer auf Jesu Wort schauen: täglich von ihm sich richten lassen, täglich von ihm sich vergeben lassen, täglich von ihm den Weg neu sich weisen lassen zur andern Welt.“

Weil die Bergpredigt stets diesen niederschmetternden Eindruck auf die Menschen gemacht hat, darum deren Bemühen, sich ihrer Verbindlichkeit zu entziehen (vgl. die Einleitung S. 17 ff.) oder sie

¹ Kittel a. a. O. 590; vgl. oben S. 17.

dadurch erträglich zu machen, daß man sie durch das Korrelat Kreuz Jesu ergänzt und mit dem Gericht Jesu zugleich durch sein Kreuz die Vergebung zu besitzen glaubt. Das ist, wie Kittel meint, nicht ein Mißverständnis der Bergpredigt: „Nicht das Urchristentum war die Mißbildung des Evangeliums, wenn es mit seinem Christusglauben und seiner Christozentrität jenes Christusbewußtsein des Meisters aufnahm und es sein ließ, was es von Anfang war: das Herz der neuen Bewegung. Und ebensowenig war es Mißbildung, wenn man die Christusbotschaft aufnahm als von dem Gekreuzigten: von dem, der die Menschheit zerbricht mit seiner absoluten Forderung, die nichts übrig läßt als sündige Übertreter; von dem, der die zerbrochene Menschheit heilt durch die Wirklichkeit von Vergebung und Gnade, die sein Sterben nicht bloß verkündet, sondern ist.“²

Unsere Erklärung der Bergpredigt ist damit vor die letzte Frage gestellt, die wir an sie zu richten haben: vor die Frage nach ihrer Erfüllbarkeit oder die Frage nach der Theologie der Bergpredigt. Bevor wir sie beantworten, versetzen wir uns noch einmal in die Situation, in der die Bergpredigt von Jesus gesprochen wurde.

Jesus hat nach einer vorausgehenden Wundertätigkeit die Jünger und die Massen des Volkes um sich versammelt. Er ist auf den Berg gestiegen und hat dort seine Kanzel aufgeschlagen, hat sich hingesetzt und hat den Jüngern und den Massen das gesagt, was gerade jetzt sein Herz bewegt. Was wird das sein? Jesus hat seine Predigtstätigkeit mit dem Bußruf eröffnet: „Tuet Buße, denn das Himmelreich ist herbeigekommen“ (Mt 4, 17). Er ist in ganz Galiläa umhergezogen, hat in den Synagogen gelehrt und die frohe Botschaft vom Reiche Gottes verkündet und hat alle Krankheiten und Gebrechen unter dem Volke geheilt, so daß große Massen von Galiläa und der Dekapolis und Jerusalem und Judäa und dem Land jenseits des Jordans sich ihm an die Fersen hefteten. Die von den Propheten verheißene Stunde des Messiasreiches hat also geschlagen; eine neue Zeit ist hereingebrochen.

Dieses Bewußtsein mußte sich den Massen noch mehr aufdrängen, nachdem sie, wie nach dem Zusammenhang der Bergpredigt Lk 6, 20 ff. anzunehmen ist, erlebt hatten, wie er sich des Gelähmten zu Kapharnaum erbarmt und über ihn die Lossprechung gesprochen, wie er das Zöllnergastmahl gehalten, wie er durch seine Jünger die Fastenpraxis der Johannesjünger und der Pharisäer hatte durch-

² Ebd.

brechen lassen und die Unvereinbarkeit der pharisäischen Lebensordnung mit der seinen und mit der Lebensordnung seiner Jünger verkündet hatte (Lk 5, 17 ff.). Es war nur zu natürlich: ein Staunen und Fragen lag auf allen Gesichtern. Mehr als einmal wird von Mund zu Mund das Bekenntnis gegangen sein, das die Menschen nach dem doppelten Wunder an dem Gelähmten von Kapharnaum ausgesprochen haben: „So etwas haben wir noch nicht gesehen“ (Mk 2, 12; Lk 5, 26).

Die Situation ist also günstig; sie ruft nach dem Wort, das sie diesen Massen klärt. In welchem Sinne? Zunächst in dem Sinne, daß sie die Stunde verstehen, in der sich die Verheißung der Propheten erfüllt. Sodann aber auch in dem Sinne, daß sie von denen losgelöst werden, die sich schon jetzt als die Gegner der in Jesus erfüllten Verheißung erwiesen haben, von den Pharisäern und Schriftgelehrten. Jesus steigt also auf den Berg der Seligkeiten, die den Massen und den Jüngern die weltgeschichtliche Situation deutet, die sie jetzt erleben.

Kein Wunder, daß Jesus nun das AT zu Worte kommen läßt und die Erfüllung aufweist, die es durch ihn, d. h. durch die autoritäre Interpretation, die er ihm gibt, erfährt (5, 17 ff.); kein Wunder, daß sich seine Rede entfaltet in einer durchgehenden Auseinandersetzung mit denen, die der durch ihn gegebenen Erfüllung des AT im Wege stehen und sie auch im Volke zu verhindern bemüht und gewillt sind. Es ist darum eine Selbstverständlichkeit, daß Jesus nicht nur an das AT anknüpft, sondern auch an die Traditionen, die durch den Rabbinitismus im Judentum lebendig waren. Unsere Erklärung der Bergpredigt hat diese Tatsache an vielen Stellen festgestellt.

Jüdische Gelehrte, wie T. Tal³ und Justus Tal⁴, erklären, daß die Sittenlehren, die im NT stehen, ohne Ausnahme ihre Parallelen im Talmud haben und aus dem Talmud entnommen sind; und Joseph Klausner⁵ sagt, daß Jesus für das jüdische Volk ein Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges, ja daß er geradezu der Lehrer der Sittlichkeit sei, dessen Ethik allerdings, abgesehen von ihrer Form und Anordnung, nichts grundsätzlich Neues bringe. Auch Kittel schreibt: „Es gibt nicht eine einzige unter den ethischen Forderungen Jesu, von der man apriorisch behaupten dürfte, sie sei als Einzelforderung — wohlgermerkt als

³ Een Blik in Talmoed en Evangelie (Amsterdam 1881).

⁴ Jood en Jodendom (Rotterdam 1917).

⁵ Jesus von Nazareth (Berlin 1930) 573 u. Anm. 235.

Einzelforderung — etwas schlechthin Singuläres; sie könne nicht auch auf dem Boden des außerchristlichen Judentums vorkommen; sie sei nicht auch dort möglich — vielleicht noch selten, aber doch grundsätzlich möglich! Das bedeutet: die Besonderheit des Urchristentums als religions- und geistesgeschichtliche Erscheinung kann nicht in irgend einer noch so hohen Einzelforderung gegeben sein.“⁶ Robertson versteigt sich sogar zu der Behauptung, die Bergpredigt sei überhaupt niemals gehalten worden; sie sei dadurch entstanden, daß irgend jemand die Fiktion der Bergpredigt geschaffen und rabbinisches Material zusammengestellt habe⁷.

Zunächst ist hier zuzugeben, daß sich in der Bergpredigt Aussprüche Jesu finden, die sich mit solchen der rabbinischen Tradition decken, so 7, 2; 7, 12; 7, 13 (vgl. S. 397 ff.). Es gab eben fest geprägte Formeln und Sentenzen, die Gemeingut des jüdischen Denkens und der jüdischen Sprache waren. Auch mag es noch andere Aussprüche der Bergpredigt geben, die mit rabbinischen übereinstimmen. Aber daraus folgt nicht, daß die ganze Bergpredigt aus rabbinischen Quellen geflossen ist, wie beide Teil behaupten.

Strack-Billerbeck stellt für die Untersuchung der Abhängigkeit der Bergpredigt von der rabbinischen Tradition die Regel auf, daß „ein Ausspruch, der unter einem bestimmten Autornamen überliefert ist, auch wirklich dem Gelehrten angehört, dessen Namen er trägt. Von dieser Regel“, sagt er, „darf nur dann abgegangen werden, wenn die Unrichtigkeit der Überlieferung quellenmäßig nachweisbar ist.“⁸ Nun ergibt sich aber die Tatsache, daß sämtliche Parallelen zur Bergpredigt, abgesehen von dem zu 7, 12 mitgeteilten Ausspruch Hillels (vgl. S. 420), von Rabbinen herrühren, die nach Jesus gelebt haben. Eine Abhängigkeit Jesu von diesen Rabbinen ist also unmöglich.

Hiergegen wird nun freilich der Einwand erhoben, daß mancher Ausspruch der rabbinischen Tradition einem späteren Autor zugeschrieben werde und darum älter sei als dieser. Dieser Einwand beruht auf einer wirklichen Tatsache. Jedoch aus ihr folgt nicht, daß sie in jedem einzelnen Falle zutrifft. Jedenfalls ist sie, wenn sie begründeterweise angenommen werden soll, in jedem einzelnen Falle zu beweisen. Aber dieser Beweis ist nicht erbracht und wird für das Ganze der Bergpredigt nicht zu erbringen sein. Kittel hat recht, wenn er sagt: „In Bausch und Bogen den ganzen Stoff der rabbi-

⁶ A. a. O. 577. Vgl. auch Foerster a. a. O. 147.

⁷ Die Evangelien-Mythen (Jena 1910) 181 ff.

⁸ A. a. O. 471.

nischen Paralleltradition oder auch nur deren größeren Teil in die vorchristliche Zeit transplantieren zu wollen, das kann man nicht anders als vollendete Methodelosigkeit nennen! Im allgemeinen muß es dabei bleiben, daß die auf uns gekommenen Fixierungen in ihrer Mehrzahl später als Jesus anzusetzen sind und daß von einer unmittelbaren Abhängigkeit Jesu von der rabbinischen Schulweisheit in nennenswertem Umfang nicht die Rede sein kann.“⁹

Wohl mag der umgekehrte Fall vorgekommen sein: die Beeinflussung späterer Rabbinen durch die christliche Tradition. Einige Fälle lassen sich dafür nachweisen; so wenn R. Josua b. Chananja, der am Ende des 1. Jahrhunderts lebte, einmal das Wort Jesu von dem Salz verspottet, das dumm, schal wird, oder wenn die Schwester des R. Gamaliel II. auf Mt 5, 17 Bezug nimmt. Solche Abhängigkeiten machen sich dadurch kenntlich, daß die in ihnen sichtbare Berührung mit dem Christlichen sich ausnahmslos in sehr grober Polemik auswirkt. Seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts ist der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum so schroff, daß irgend eine ernsthafte positive Beeinflussung der rabbinischen Ethik durch Gedanken des Evangeliums nicht angenommen werden kann. Wo eine solche Beeinflussung stattgefunden hat, da ist sie in negativem Sinne erfolgt, in schärfster Polemik¹⁰.

Trotz allem: die Parallelität zwischen der Bergpredigt und der rabbinischen Tradition besteht. Es fragt sich also: Wie ist sie zu erklären? Nicht durch Abhängigkeit der beiden voneinander, sondern dadurch, daß Jesus und die rabbinische Tradition auf dem gleichen Boden des AT stehen. In dieser Welt des AT „hat Jesus geatmet und gelebt bis hin zu seinen letzten Worten am Kreuz; in dieser Welt sind sie heimisch gewesen, die rabbinischen Gelehrten aller Generationen. Unter dem Einfluß des religiös-sittlichen Geistes des AT ist die Spruchweisheit der früheren Jahrhunderte entstanden, unter dem Einfluß desselben Geistes hat Jesus seine Sentenzen geprägt — man denke an die engen Beziehungen der Seligpreisungen zu den Worten der Schrift; und unter dem Einfluß desselben Geistes ist jene Fülle ethischer Aussprüche erwachsen, die den geistigen Reichtum des rabbinischen Judentums ausmachen... Sollte es da undenkbar sein, daß dieser selbe Geist auch in verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Menschen Gedanken wecken und Aussprüche zeitigen konnte, die inhaltlich einander nahestehen?“¹¹

⁹ A. a. O. 578.

¹⁰ Vgl. Kittel a. a. O. 578 f.; Strack-Billerbeck a. a. O. 471.

¹¹ Strack-Billerbeck a. a. O. 472 f. Vgl. auch Lanwer a. a. O. 201.

Die mannigfachen Berührungen, die zwischen Jesus und den Rabbinen bestehen, sind, so überraschend sie auch zuweilen sein mögen, darum doch sehr gut begreiflich. Aber trotz dieser Berührungen walten doch zwischen beiden tiefgreifende Unterschiede. Zunächst nach der formellen Seite. Es ist kein Zweifel, daß die Originalität sich durchaus auf Jesu Seite findet. „Kein späterer jüdischer Gelehrter hat eine solche Menge religiös-sittlicher Aussprüche hinterlassen, wie wir sie von Jesus besitzen. Kein späterer jüdischer Gelehrter hat seinen Aussprüchen die Kürze und Straffheit des Ausdrucks zu geben vermocht, die wir an Jesu Sentenzen bewundern. Vor allem kein späterer jüdischer Gelehrter hat mit seinen Aussprüchen je die Tendenz verfolgt, die Jesus bei seinen Worten im Auge gehabt hat.“¹² Im Bereich des Sachlichen tut sich sodann eine Kluft zwischen Jesus und den Rabbinen auf, die nicht zu überbrücken ist. „Jesus will der pharisäischen Verdienstlehre, weil sie die Seelen gefährdet, den Boden entziehen; darum deckt er das Ungenügende der Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes auf, und zugleich zeigt er seinem Volk einen neuen Weg, der zu einer besseren Gerechtigkeit führt. In demütigem Vertrauen auf die Gnade Gottes sollen die Seinen alle Güter und Segnungen des Himmelreiches aus der Hand ihres himmlischen Vaters hinnehmen, um dann in kindlicher, dankbarer Gegenliebe Gott zu dienen und zu leben in aufrichtiger Gottesfurcht und in rechtschaffener Nächstenliebe. — Nirgends haben spätere jüdische Gelehrte ähnliche Tendenzen verfolgt; nirgends verraten ihre Ansprüche die Absicht; dem Volk einen neuen Weg zu einer neuen Gerechtigkeit zu zeigen; nirgends wagen sie die Gesetzesgerechtigkeit anzutasten oder die darauf aufgebaute Verdienstlehre in Zweifel zu ziehen.“¹³ Sie bleiben in ihrem Nomismus stecken, dem sie durch ihre Sprüche einen ethischen Aufputz geben wollen. Ihre Lehren sind neue Flicker auf einem alten Gewand (Mt 9, 16)¹⁴.

Der Unterschied zwischen Jesus und den Rabbinen geht aber noch weiter. Kittel bringt ihn auf die Formel: absolute Intensität der Ethik Jesu. „Die Forderung Jesu“, sagt er, „ist gestellt als absolute. Man könnte sagen: Jesus forderte nicht ein wenig Liebe, nicht ein wenig Reinheit. Er fordert auch nicht möglichst viel davon. Sondern was er fordert, heißt einfach kategorisch: Liebe, heißt einfach kategorisch: Reinheit. Was er fordert, fordert er ganz.

¹² Strack-Billerbeck a. a. O. 473.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 474. Ebenso Kittel a. a. O. 579 ff.; Foerster a. a. O. 131 ff.

Es ist das Wesen der Gottesforderung, daß sie ganze Forderung ist. Aber es ist ein Unterschied, ob ein Gesetzgeber diese Forderung hineinbaut und hineinbauen muß in die Empirie des irdischen Lebens und der irdischen Lebensverhältnisse; ob diese Forderung in der sogenannten Praxis des Lebens zum Kompromiß wird, d. h. ob man in die Regeln und Gesetze und Verhältnisse des Lebens so viel von dieser Forderung hineinnimmt, als eben unter Menschen möglich ist; — oder aber, ob sie einfach in absoluter Schärfe dasteht, losgelöst von allen Kompromissen des empirischen Lebens, losgelöst von allen Normierungen an dem praktisch Möglichen, losgelöst von allen Reflexionen über Erfüllbarkeit oder Nichterfüllbarkeit; ob sie dasteht nur für sich allein, in lapidarer Absolutheit. Und dies ist der andere grundsätzliche Unterschied zwischen der Forderung Jesu und aller Ethik des Judentums aller Stufen.“¹⁵

Damit meldet sich uns freilich das schwere, eigentlich theologische Problem der Bergpredigt an. Ist die Absolutheit der Forderung Jesu erfüllbar? Vermag sie als eine Norm zu gelten, die in diesem Äon verwirklicht werden kann? Ist sie die Darstellung des Gottesreiches, wie sie in Jesus Gegenwart geworden, aber in der Menschheit nur in dem andern Äon, nach der Parusie Gegenwart werden kann? Ist sie nur die Normierung einer inneren Gesinnung, der gegenüber die Praxis des Lebens ihre Vorbehalte machen kann und muß? Oder ist sie nur die Sündigerklärung des Menschen, der durch das Kreuz Jesu die Lossprechung folgt? Oder ist ihre Absolutheit aufgehoben und ist es der Kirche anheimgegeben, sie an die konkreten Verhältnisse des Lebens anzupassen? Was besagt und bedeutet die Bergpredigt Jesu?

Versetzen wir uns noch einmal in die Situation, in der die Bergpredigt von Jesus gesprochen wurde. In ihr ist die in Jesus erfüllte Verheißung der Propheten sichtbar geworden. In ihr ist die Erfüllung der auf das Reich Gottes ausgerichteten Hoffnungen in einem ersten Stadium eingetreten. Die Bergpredigt ist also der erste große Durchbruch des Reiches Gottes in die alte, jetzt abzulösende Welt. Damit ist aber gesagt, daß die Bergpredigt nicht das ganze Evangelium ist. In ihr ist darum noch keine Rede von Jesu Leiden und Tod, von dem Erlösungswerk, das er durch sein Leiden und Sterben vollziehen wird^{15a}. Und doch setzt mit ihr sein Erlösungs-

¹⁵ A. a. O. 581 f.

^{15a} Heinzelmann (a. a. O. 469) hat recht, wenn er schreibt: „Wer heilsgeschichtlich denkt, muß verstehen, daß die Zeit der Verkündigung des ge-

werk ein, inhaltlich, aber auch geschichtlich, denn auch um der Bergpredigt willen, in der sich Jesus in schroffsten Gegensatz zum Schriftgelehrten- und Pharisäertum gestellt hat, ist er gekreuzigt worden. Trotzdem: die Bergpredigt ist nicht das ganze Evangelium. Man mag darum mit Windisch¹⁶ die Bergpredigt ein vorjohanneisches und vorpaulinisches Christentum nennen, vorjohanneisch und vorpaulinisch in dem Sinne, daß sie das Kreuz Christi nicht in den Vordergrund des christlichen Denkens rückt, ja ganz von ihm abieht. Man mag auch von einer Insuffizienz der Bergpredigt sprechen, wie wiederum Windisch es tut¹⁷, in dem Sinne, daß sie der Ergänzung durch das übrige Evangelium und durch Paulus und Johannes bedarf^{17a}. Daraus folgt aber nicht, daß sie dadurch — was auch Windisch nicht sagen will — unverbindlich wird. Suchen wir darum nun die Bergpredigt theologisch zu verstehen.

An die Spitze unserer Untersuchung stellen wir den Satz: Die Gerechtigkeit, die Jesus in der Bergpredigt lehrt, ist die Gerechtigkeit aus Gnade. In der Seligpreisung der Armen im Geiste, der Trauernden und der nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden kommt dieser Gedanke zunächst zum Ausdruck. Damit sind, wie wir sahen, die Menschen gemeint, die nicht in der von ihnen vollbrachten gerechten Tat den Anspruch auf das Himmelreich, d. h. das Reich Gottes sehen, sondern die Menschen, die im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit, in Sündentrauer und im Verlangen nach der Gerechtigkeit sich dem Reiche Gottes erschließen, das Gott aus lauter Gnade ihnen dann zum Besitz gibt. In anderer Formulierung spricht diesen Gedanken die Seligpreisung der Barmherzigen aus. Gewiß wird hier die Barmherzigkeit Gottes an die Bedingung geknüpft, daß der Mensch gegen den Mitmenschen barmherzig sei, aber es wird doch auch die Tatsache zum Ausdruck gebracht, daß das Geschenk des Reiches Gottes eben doch das Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist.

Denselben Gedanken nimmt der Evangelist in den Sprüchen vom Bitten auf (7, 7—11). Diese bringen, wie wir sahen, zum Ausdruck, daß das von Jesus vorgetragene Anliegen der Bergpredigt ein An-

kreuzigten und auferstandenen Christus eben erst nach Kreuz und Auferstehung beginnt. Die explizite Predigt von der ‚Versöhnung‘ war das Werk der Apostel. Die Einheit zwischen der Verkündigung Jesu und der Verkündigung der Apostel zu sehen, ist etwas anderes, als beide Zeugnisse zu vereinerleichen.“

¹⁶ A. a. O. 146.

¹⁷ A. a. O. 170.

^{17a} So auch Heinzelmänn a. a. O. 470 f.

liegen des Betens ist, das der Mensch vor den himmlischen Vater trägt, und zwar ein Anliegen, dessen Erfüllung ihm dadurch gesichert wird, daß er (nach Lk 11, 13) den Heiligen Geist empfängt, d. h. den Geist, mit dem das Reich Gottes zum Menschen kommt (Mt 12, 28). In demselben Sinne hat Mt auch das Vaterunser in die Bergpredigt aufgenommen. Die Gerechtigkeit, von der Jesus in der Bergpredigt spricht, ist also ein Anliegen des Betens. Das Reich Gottes kommt also von oben; es ist ebenso wie die in ihm zur Herrschaft gelangende Gerechtigkeit in erster Linie das Werk der Gnade.

Was macht die Gnade aus dem Menschen, oder was gibt sie dem Menschen? Das sagt uns der zweite Satz, der die Bergpredigt beherrscht: Die in ihr verkündete und von Gott geschenkte Gerechtigkeit gibt dem Menschen Gott zum Vater und macht den Menschen selbst zum Kind des Vaters. Auffallend oft kehrt dieser Gedanke in der Bergpredigt wieder, nämlich 5, 9 16 48; 6, 1 4 6 8 9 14 15 18 26 32; 7, 11 21; also fünfzehnmal. In ihm hat Jesus offenbar sein Hauptanliegen zum Ausdruck gebracht. Das ist also seine Sorge, daß die Menschen Gott zum Vater gewinnen und daß sie seine Kinder werden — wiederum zunächst dadurch, daß Gott sich ihnen als Vater schenkt aus lauter Gnade und Barmherzigkeit (5, 9; 6, 6 9—13 26 32; 7, 11); sodann dadurch, daß die Menschen sich durch ihr Leben als Kinder des Vaters bewähren (5, 16 48; 6, 1 4 6 14 18; 7, 21). Die in der Bergpredigt verkündete und von Gott geschenkte Gerechtigkeit ist also die Gerechtigkeit des Kindes des himmlischen Vaters.

Wie werden die Menschen Kinder des Vaters? Gewiß durch Gottes Gnade, wie wir sagten; aber, und das ist der dritte Satz, der theologisch aus der Bergpredigt abzuleiten ist — diese Gnade ist vor allem Jesus selbst. Jesus tritt in der Bergpredigt, die sich wie seine Selbstbiographie liest, als der Gesetzgeber und künftige Richter vor die Menschen, die Gott zu seinen Kindern berufen hat, und er stellt sich ihnen selbst vor als das Kind des Vaters (7, 21), das die Vollkommenheit des Vaters zu der seinigen macht. „Er ist selbst so frei von den Verlockungen und dem Zwangsdienst des Mammons, wie es eben für den religiösen Menschen das einzig Richtige ist. Er sammelt nur Schätze für den Himmel. Er kennt keine Sorgen um die Erhaltung seiner natürlichen Existenz. Er ist bereit, roher Gewalt sich zu fügen und persönliche Verunglimpfung mit Fürbitte und Wohltat zu beantworten. Und wie diese Haltung in ihm selbst verwirklicht ist, so glaubt er, daß sein Wort und sein Vorbild auch die andern Gotteskinder zu gleicher rückhaltloser Hingabe an

Gott und gleicher Gültigkeit fortreißen wird.“¹⁸ Es ist also das Bewußtsein von Jesus selbst, das Bewußtsein, das Kind seines Vaters und Gegenwart des Reiches seines Vaters zu sein, das sich in der Bergpredigt ausspricht und das ihm die Forderungen in den Mund legt, die er an diejenigen zu stellen hat, die zu Kindern des Vaters berufen sind.

Dabei weiß Jesus sich aber auch als der Mittler nicht nur des göttlichen Willens, sondern auch dieser Gotteskindschaft oder des Lebens nach der neuen Gerechtigkeit. „Er ist es, der den Jüngern die Kraft und die Aufgabe ‚übermittelt‘ hat, ‚Salz‘ und ‚Licht‘ den Menschen zu bringen; ihm danken sie alles, was sie haben.“¹⁹ Er ist es, der denen, die um seinetwillen Verfolgung leiden, die Verheißung gibt, daß ihr Lohn groß sein wird im Himmelreich. Er ist es, der diejenigen kennt, und zwar aus Gnade kennt, die nicht nur „Herr, Herr“ zu ihm sagen, sondern auch tun, was er verlangt. Er ist es, der in den gewaltigen Worten und Zeugnissen von Gottes Vatergüte und Gottes Ansprüchen an uns Worte und Zeugnisse von seinem eigenen Gottesbewußtsein gibt. Er steht also vor uns „als der Mann von absoluter Gottergriffenheit, der durch sein Zeugnis auch uns entflammt und in die Nähe Gottes versetzt, wo wir durch das Gericht hindurch die Güte Gottes und den Ruf zur Arbeit im Dienste Gottes erfahren“²⁰.

Jesus denkt also nicht daran, etwas von den Forderungen preiszugeben, die er in der Bergpredigt erhoben hat. Ist er der Sohn Gottes, dann sind die Kinder Gottes an das Leben gebunden, das er selbst gelebt und in der Bergpredigt beschrieben hat. Ist die Bergpredigt seine Selbstbiographie, das Zeugnis seines Gottesbewußtseins, dann muß sie auch die normierende Selbstbiographie und das Zeugnis des Gottesbewußtseins dessen sein, der durch ihn und in ihm Kind des himmlischen Vaters ist.

Gewiß, Jesus weiß, daß er damit gewaltige und unerhörte Ansprüche an den stellt, der sich ihm durch die neue Gerechtigkeit verpflichtet. Er weiß auch, daß dieser, das Kind Gottes, oft genug gegenüber jenen Ansprüchen versagen wird — der vierte Satz, der sich theologisch aus der Bergpredigt ergibt. Das Kind Gottes bleibt der Arme im Geiste, der Trauernde, der nach

¹⁸ Windisch a. a. O. 162.

¹⁹ Ebd. 181.

²⁰ Ebd. 181. Allerdings erklärt Windisch (S. 99), daß der Christus der Bergpredigt nicht Erlöser und Mittler im eigentlichen, im paulinischen Sinn des Wortes, auch noch nicht im Sinn der später (20, 28 und 26, 28) fallenden Herrnworte sei.

der Gerechtigkeit Hungernde und Dürstende. Es bleibt derjenige, der es stets notwendig hat, um Vergebung seiner Sünden zu bitten. Die Bergpredigt wahrt also stets die Aufgabe, das Gericht über den Menschen, auch über die Kinder Gottes zu sein. Aber sie ist das Gericht zur Verdammnis nur dann, wenn die Menschen und die Kinder Gottes die Bergpredigt zwar hören, sich aber um ihre Verwirklichung im Leben nicht kümmern.

Freilich, diese Verwirklichung des Lebens nach der Norm der Bergpredigt ist dem Menschen oder dem Kinde Gottes nicht zu seiner selbstmächtigen Verfügung gestellt. Jesus weiß — und das ist der fünfte Satz, der in der Bergpredigt ausgesprochen ist —, daß das Kind Gottes für die Verwirklichung der neuen Gerechtigkeit auf die Hilfe Gottes angewiesen ist. Mit hat darum in die Bergpredigt das Vaterunser eingefügt; er hat die Sprüche Jesu vom Bittgebet eingeschoben, in denen Jesus den den Vater Bittenden gute Gaben, d. h. nach Lk 11, 13 den Heiligen Geist, verheißt, also den Geist, der dem Kinde Gottes die Verwirklichung der neuen Gerechtigkeit sichert. Und nicht nur das. Den Barmherzigen verspricht Jesus die Barmherzigkeit seines himmlischen Vaters, den Nichtrichtenden, daß sie nicht gerichtet werden, und den nach dem Maß der Selbstliebe Messenden das Maß der Liebe, das Gott ihnen zumißt. Und noch mehr. Die Bergpredigt ist gewiß ein Sündengericht über den Menschen, aber sie wird zu einem Gericht der Gnade für den, der ein williges Ohr für dieses Gericht hat und sich unter dieses Gericht beugt. Er wird dann zum Armen im Geiste, er wird zu dem in Buße Trauernden, er wird zu dem nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, und weil er das wird, darum wird ihm das Gericht der Bergpredigt zur Gnade, und nicht nur zur Gnade, die ihm Vergebung bringt, sondern auch zur Gnade, die ihm die Kraft verleiht, die neue Gerechtigkeit zur Tat des Lebens zu machen.

Jesus trägt also der Schwäche des Menschen, auch des Gotteskindes, Rechnung. Er weiß, daß die neue Gerechtigkeit für das Gotteskind nicht eine Selbstverständlichkeit ist, die sich ihm ohne Schwanken und Fall ergibt, daß das Bewußtsein der Gottergriffenheit, wie es ihn selbst bewegt und erfüllt, nicht eine Gegebenheit ist, die sich für das Gotteskind von selbst versteht. Dennoch gibt er von der Bergpredigt und den Forderungen, die er in ihr erhoben hat, nichts preis. Er besteht auf dem Anspruch, den der Vater durch ihn an die Menschen gestellt hat, und er besteht deswegen darauf, weil sich im Gehorsam gegen diesen Anspruch das Reich des Vaters

verwirklicht, das in ihm Gegenwart, gnadenhafte und gnadenwirkende Gegenwart, geworden ist.

Jesus weiß auch, daß diese Gegenwart des Reiches Gottes, wie sie sich in ihm darstellt, in diesem Äon niemals vollkommen verwirklicht wird. Er spricht ja von der Sünde und der Vergebung der Sünde, er fordert zum Gebet auf und zum Vertrauen auf die Vatergüte Gottes, die das Gebet erhört. Was er in der Bergpredigt fordert, ist also ein Anliegen, das erst in der andern Welt vollkommen erfüllt wird. Das heißt nun aber wiederum nicht, daß er von den Forderungen, die er ausgesprochen hat, für diesen Äon läßt. Sie bleiben das Gericht über die Menschheit, und sie bleiben auch die große Aufgabe, die der Wille des himmlischen Vaters durch ihn an die Menschen gestellt hat: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (5, 48).

Nach dem Gesagten trifft es darum nicht den eigentlichen Sinn der Bergpredigt, wenn sie Gerichtsethik und Gehorsamsethik und (eschatologische) Bedingungssethik genannt wird²¹. Gewiß, sie ist Gerichtsethik; sie spricht ein Gericht über den Menschen und die Menschheit aus, wie es wohl schärfer nicht gedacht werden kann; sie unterwirft den Menschen und die Menschheit einem Urteil, das deswegen so vernichtend ist, weil die Norm, nach der es gesprochen wird, die Vollkommenheit des himmlischen Vaters ist, die sich in Jesus darstellt. Die Bergpredigt ist also gewiß Gerichtsethik; aber sie ist mehr: sie ist die Ethik einer Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit aus Gnade ist, die sich aus Gnade dem schenkt, der weiß und in Demut bekennt, daß sie ihm mangelt. Gewiß, die Bergpredigt ist auch Gehorsamsethik. Sie ist nicht nur eine Ethik der Gesinnung, erst recht nicht nur eine Ethik des Wortes, sondern eine Ethik der Tat, und zwar einer Tat, die den radikalen Verzicht auf jede egoistische Eigengeltung des Menschen fordert. Und doch, sie ist nicht nur das. Sie weiß ja auch um das Versagen des Menschen, auch des Jüngers Jesu und des Kindes Gottes, gegenüber den Forderungen, die an ihren Gehorsam gestellt sind; sie weiß auch, daß der Mensch und der Jünger Jesu und das Kind Gottes aus eigener Kraft diesen Forderungen nicht gewachsen sind. Darum verheißt sie Vergebung und verheißt Gottes Kraft selbst, die Kraft seiner eigenen Vollkommenheit, den Heiligen Geist. Gewiß, die Bergpredigt ist auch eschatologische Bedingungssethik, d. h. sie nennt die Bedingungen, die das Urteil des ewigen Richters bestimmen, sei es zur Seligkeit

²¹ Vgl. Windisch a. a. O. 145 f.

oder zur Verdammnis; aber sie schenkt auch das Vertrauen, daß Gott selbst durch seine Gnade diese Bedingungen zu schaffen bereit ist, wenn der Mensch sich um seine Gnade bemüht. Wie ist also die Ethik der Bergpredigt zu charakterisieren?

Die Bergpredigt ist Erlösungsethik, und sie ist es in einem doppelten Sinne. Zunächst in dem Sinne, daß sie nicht im Bewußtsein menschlicher Selbstgerechtigkeit gründet, sondern in der Gnade Gottes, die dem Menschen verliehen wird, der jeden Selbstgerechtigkeitswahn aufgibt und Gerechtigkeit eben nur von Gott erwartet. Daher die Forderung der Armut im Geiste, der Bußtrauer, des Verlangens nach der Gerechtigkeit; daher das Verbot des Richtens, die Verheißung der Vergebung, wenn dem Mitmenschen die Vergebung nicht versagt wird; daher die Mahnung zum Gebet und die Verheißung einer Erhörung, die die Gerechtigkeit Gottes, seine Heiligkeit im Heiligen Geiste sichert. Als Erlösungsethik ist die Bergpredigt oder ihre Erfüllung also zunächst eine Tat Gottes, seiner unendlichen Vatergüte.

Die Bergpredigt ist sodann Erlösungsethik noch in einem andern Sinne: Weil sie an erster Stelle Tat Gottes ist, darum muß sie Tat des Menschen werden, insofern als sich in dieser nur die Tat Gottes widerspiegelt; mit andern Worten: Weil sie Gottes Gerechtigkeit zu eigen gibt, darum kann sie nie und nimmer Tat des selbstgerechten Ich des Menschen werden. Das heißt: in der Tat dessen, der Jünger Jesu und Kind Gottes ist, muß sich die Tat Gottes fortsetzen, müssen sich eine Gesinnung und ein Werk offenbaren, die frei sind von den Ansprüchen des selbstgerechten, selbstsüchtigen Ich. Das selbstsüchtige, selbstgerechte Ich ist der Feind, gegen den sich alle Angriffe Jesu in der Bergpredigt richten. Dieses Ich ist der Keil, der die Gemeinschaft des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander spaltet. Ihm gilt darum der Kampf, zu dem der Jünger Jesu und das Kind Gottes aufgerufen wird. Die Ethik der Bergpredigt ist daher wiederum Erlösungsethik, nun aber in dem Sinne, daß sie die Erlösung des Menschen von seinem selbstgerechten und selbstsüchtigen Ich will.

Von dieser Erlösung spricht Jesus in allen drei Hauptteilen der Bergpredigt. Sie fordert er in seinen Antithesen gegen das, was die Alten gesagt haben; sie ist das Herzstück in den Abschnitten, in denen er von den Frömmigkeitsübungen spricht und in denen er das Leben seiner Jünger und der Kinder Gottes im Verhältnis zu den

Gütern der Welt ordnet; sie ist die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt. Und von dieser Erlösung von dem selbstgerechten und selbstsüchtigen Ich muß Jesus sprechen, sie muß er fordern, weil er in der Bergpredigt den Jünger und das Kind Gottes ganz auf die Seite Gottes ziehen will, auf die Seite des Gottes, dessen erlösende Vaterliebe dem Menschen seine Gerechtigkeit schenken will. Die Bergpredigt ist also Erlösungsethik oder auch die Ethik des Gotteskindes²².

Damit wird aber klar, daß Jesus von der Bergpredigt nicht lassen kann, daß er in ihr eine Verbindlichkeit ausgesprochen hat, von der er niemals dispensieren wird²³. Gewiß, diese Verbindlichkeit ist gewaltig. Die Menschheit mag ihr gegenüber versagen. Aber sie hat doch in ihr die unverrückbare Perspektive auf eine Ordnung des Daseins und auf ein Leben, das in dem Maße Gottes Reich wird, als es diese Verbindlichkeit bejaht, und das in dem Maße glücklich wird, als es Reich Gottes, d. h. das Reich der neuen Gerechtigkeit wird. Wie Jesus 5, 17 von sich selbst gesagt hat: ἄλλοι πληρωσάμενοι²⁴, so muß jeder einzelne Mensch und so muß jede menschliche Gemeinschaft von sich sagen: „Ich bin gekommen, um zu erfüllen“, was Jesus in der Bergpredigt verkündigt hat..

²² Es ist darum durchaus falsch, in der Bergpredigt des Mt mit Grundmann (Jesus der Galiläer und das Judentum 25) eine judenchristliche Konstruktion zu sehen. In der Bergpredigt ist die Erlösung als Tat Gottes und als Tat des Menschen in einer großartigen Weise zusammengefaßt. In ihr wird für den, der die Erlösungsgnade, d. h. Gottes Gerechtigkeit, annimmt, reines Wollen im Sinne Gottes so ernst und radikal als nur möglich aufgezeigt und zur Richtschnur seines Urteils und Handelns gemacht (vgl. auch Heinzelmann a. a. O. 470). Die Bergpredigt rechtfertigt sich damit als das Werk dessen, der gekommen ist, die Menschen zu erlösen und durch ein von ihrem sündhaften, egoistischen Ich erlöstes Leben zum Heil und zur Vollendung zu führen.

²³ Auch nicht in dem Sinne, daß, wie auch Em. Hirsch (Die Bergpredigt, in: Deutsches Volkstum, 2. Halbjahr 1938, 820 ff.) will, daß eine vollständige Scheidung zwischen der Bergpredigt und der durch sie geforderten Lebensordnung und der Ordnung der irdischen Verhältnisse vollzogen wird. Vgl. die Lösung des Bergpredigtproblems im Sinne der doppelten Moral S. 2 ff.

²⁴ Vgl. Huber a. a. O. 166.

In den nachfolgenden Registern bezeichnen die Zahlen die Seiten, die Exponenten die Anmerkungen. Fettgedruckte Zahlen verweisen auf eingehendere Behandlung

SCHRIFTSTELLENVERZEICHNIS

Altes Testament

	Seite		Seite		Seite
Gn	2, 17	240	Lv	2, 13	214
	4, 4	202		5, 1	271
	7, 1	202		18, 5	200
	9, 6	248		19, 12	270 273
	17, 10	240		13	349
	19, 19	166		18	251 295
	20, 13	166		34	296
	21, 23	166		20, 3	334
	24, 3	271 338		10	261
	12	410		22, 1 f.	334
	27	166		32	200
	26, 28	202		23, 42	240
	32, 11	166		24, 17	248
				19 f.	276
Ex	8, 8	410		21	248
	12, 16	404		26, 12	185
	14, 15	318	Nm	6, 5	373
	15, 1 ff.	338		25 f.	182
	13	166		26	192
	16, 4	351		15, 37—41	339
	17, 11 f.	411		39	262
	19, 18	133		18, 19	214
	20, 7	270 273		27, 8	235 ⁵
	12	240		30, 3	270
	13	248		31, 14	251
	14	260		31	251
	18 f.	133		35, 12	249
	20	175		16 ff.	248
	21, 1	405		16—18	249
	12	248 f.	Dt	4, 7	412
	22 ff.	276		6, 4	201
	22, 10	272		4—9	149 339
	25 f.	278 f.		5	339
	23, 4 f.	297		25	169
	17	183 383		7, 12	175
	30, 35	214			
	34, 7	166	Dt	10, 19	296
				11, 26	425
				13—21	339
				12, 23	240
				13, 3	436
				18 174 f.	355
				369	
				14, 2	202
				15, 7—11	280
				17, 16	249
				19, 14	312
				19 ff.	276
				22, 7	240
				10—13	286
				12	278
				23, 22	270
				24, 1	266 f.
				10	354 f.
				13	169
				15	349
				27, 6	192
				28, 6	181
				30, 15	425 f.
				32, 4	166
				35 f.	166
				34, 10	182
			Jos	10	411
			Richt	6, 24	191 197
				16, 28	410
				28 ff.	411
			Ruth	1, 1	401
			1 Sm (1 Kg)	7, 7 ff.	411
				10, 24	202

	Seite		Seite		Seite
2Sm(2Kg) 19, 6 f.	295	Jdt	9, 1 . . . 410	Ps	37, 25 . . . 307
1 Kg(3 Kg) 5, 1 . . . 338			17 . . . 411		39, 6 . . . 390 ^a
8, 29 . . . 410			13, 20 . . . 411		40, 9 . . . 345
48 . . . 410		Est	4, 15 . . . 411		11 . . . 167
17, 20 f. . . 411			15, 1 ff. . . 411		12 . . . 167
18, 26 ff. . . 320			14, 3 ff. . . 411		42, 3 . . . 182 f.
19, 13 . . . 437		1 Makk	7, 23 . . . 394		48, 3 . . . 273
2 Kg(4 Kg) 1, 8 . . . 437			15, 8 . . . 354 f.		51, 12 . . . 180
2, 20-22 . . . 214		2 Makk	7, 34 . . . 196		55, 23 . . . 412
23 f. . . 279					63, 2-6 . . . 182
3, 14 . . . 251		Job	6, 6 f. . . 214		3 . . . 182
11, 14 . . . 146			13, 38 . . . 377		65, 6 . . . 166
19 . . . 146			24, 16 f. . . 377		71, 15 f. . . 166
15, 5 . . . 146			33, 29 f. . . 426		73, 1 . . . 180 f.
16, 15 . . . 146		Ps ¹⁾	4, 7 . . . 182		78, 52 . . . 437
20, 1 ff. . . 411			6 . . . 411		70 . . . 202
21, 24 . . . 146			9, 13 . . . 202		80, 2 . . . 437
23, 30 . . . 146			10, 4 . . . 251		81, 6 . . . 202
25, 3 f. . . 371			11, 7 . . . 185		82, 1 . . . 183
2 Chr 6, 34 . . . 410			12, 6 . . . 411		85, 11 . . . 198
7, 14 . . . 412			13, 1 . . . 182		88, 12 . . . 167
15 . . . 410			17, 14 . . . 201		12 f. . . 166
13, 5 . . . 214			15 . . . 182 184		89, 16 . . . 182
20 . . . 411			18, 29 . . . 222		90, 1 . . . 412
23, 13 . . . 146			21 . . . 411		98, 2 f. . . 166
20 . . . 146			22, 25 . . . 182		100, 3 . . . 437
26, 21 . . . 146			30 . . . 184		102, 1 . . . 412
Esdr 3, 20 . . . 354 f.			31 . . . 184		3 . . . 182
10, 2 . . . 146			24, 3-6 . . . 182 187		103, 6 . . . 166 169
11 . . . 146			4 . . . 180		17 . . . 166
Neh 5, 12 . . . 254 ¹⁵ f.			5 . . . 169		21 . . . 345
9, 7 . . . 202			25, 14 . . . 404		104, 27 . . . 349
10, 31 f. . . 146			26, 2 . . . 359		105, 4 . . . 184
Tob 3, 11 . . . 410			27 . . . 411		106, 23 . . . 202
12-23 . . . 411			1 . . . 182		107, 8 ff. . . 166 170
24 . . . 411			2 . . . 410		110, 6 . . . 202
4, 8 ff. . . 376			4 . . . 182		112, 4 . . . 182
15 . . . 420			8 . . . 182		119, 164 . . . 326
12, 8 . . . 411			29, 11 . . . 192		135, 4 . . . 202
11 . . . 411			30, 6 . . . 411		6 . . . 345
14 . . . 411			33, 5 . . . 169		139, 21 f. . . 297
13, 4 . . . 332			34, 16 . . . 410		143, 7 . . . 182
14, 7 . . . 167			18 . . . 410		145, 15 . . . 349
Jdt 4, 12 . . . 411			19 . . . 142		19 . . . 346
12 ff. . . 411			36, 10 . . . 182		146, 4 . . . 426
8, 5 . . . 410			11 . . . 167		Spr 1, 28 . . . 410
			37, 11 . . . 160 174		6, 16 f. . . 380
			21 f. . . 174		23 . . . 222 380
					8, 34 f. . . 183
					35 . . . 183
					11, 17 . . . 373
					13, 16 . . . 251

¹⁾ Die Zählung ist stets die des MT, auch wo im Text nach LXX zitiert wird.

	Seite		Seite		Seite			
Spr	15, 8 . . .	410	Sir	23, 4 . . .	331	Is	58, 9 . . .	410
	14 . . .	309		19 . . .	312		59, 16 . . .	169
	29 . . .	410		27, 5 . . .	358		17 . . .	166
	16, 19 . . .	142		7 . . .	358		60, 1 . . .	182
	30 . . .	380		28, 1 ff. . .	355 369		1—3 . . .	222
	18, 16 . . .	309		33, 1 . . .	358		3 . . .	182 222
	20, 27 . . .	380		35, 13 ff. . .	410		9 . . .	182
	28 . . .	166		39, 19 . . .	312		20 . . .	222
	21, 3 . . .	307		26 . . .	213		61, 1 f. . .	150 154
	13 . . .	410		44, 20 . . .	358		1 ff. . .	156
	14 . . .	312		46, 5 ff. . .	411		2 f. . .	156
	21 . . .	168		50, 17 ff. . .	315		3 . . .	154 f.
	22, 11 . . .	181					10 . . .	167
	25, 21 f. . .	297	Is	1, 15 . . .	410		10 f. . .	166
	28, 6 . . .	425		27 . . .	169		65, 16 . . .	236 ^e
	9 . . .	410		2, 2 f. . .	222		66, 1 . . .	273
	18 . . .	425		5 . . .	182		2 . . .	142
	29, 33 . . .	142		5, 7 . . .	167		13 . . .	156
	30, 8 f. . .	350		8, 23 bis 9, 1 . . .	116	Jer	1, 18 . . .	146
Prd	2, 14 . . .	241		9, 1 . . .	182		3, 16 . . .	155
	4, 1 . . .	13		5 . . .	197		5, 6 . . .	437
	5, 1 f. . .	320		10, 17 . . .	182		6, 13 . . .	436
	7, 9 . . .	251		11, 1—9 . . .	28		21, 8 . . .	425
	15 . . .	394		20, 2 . . .	437		23, 11 . . .	436
	12, 1 . . .	394		25, 9 . . .	185		16 . . .	436
	7 . . .	181		26, 2 . . .	426		30, 7 . . .	155
				3 . . .	197		31, 13 . . .	156
				27, 8 . . .	399		34, 16 . . .	335
Hohel	1, 3 . . .	222		11 . . .	175		19 . . .	146
Weish	1, 1 . . .	181		28, 17 . . .	169		37, 2 . . .	146
	2, 13 . . .	195		29, 19 ff. . .	335		41, 2 . . .	371
	16 . . .	332		30, 15 . . .	155		44, 21 . . .	146
	18 . . .	195		35, 1 ff. . .	185		50, 7 . . .	166
	5, 6 . . .	167		40, 5 . . .	182		52, 4 . . .	371
	8, 2 . . .	411		41, 2 . . .	166		6 f. . .	371
	9, 4 . . .	195		10 . . .	166			
	7 . . .	195		42, 6 . . .	166	Ez	7, 27 . . .	146
	11, 10 . . .	332		43, 9 . . .	166		12, 19 . . .	146
	12, 19 ff. . .	196		26 . . .	166		16, 4 . . .	214
Sir	2, 1 ff. . .	358		45, 8 . . .	166		22, 27 . . .	438
	12 . . .	425		46, 12 f. . .	166		29 . . .	146
	3, 19 f. . .	160		49, 13 . . .	156		36, 16 ff. . .	335
	30 . . .	169		50, 4 ff. . .	285		23 . . .	335
	4, 17 . . .	359		6 . . .	5 284		39, 7 . . .	335
	6, 7 . . .	358		8 f. . .	166		13 . . .	146
	7, 14 . . .	320		51, 5 . . .	166		43, 24 . . .	214
	10, 14 f. . .	160		12 . . .	156		46, 3 . . .	146
	14, 8 . . .	380		52, 7 . . .	197		9 . . .	146
	15, 11—20 . . .	359		53, 6 . . .	285	Dan	4, 24 . . .	169
	17, 15 . . .	312		9 . . .	285		6, 11 . . .	410
	25 . . .	411		56, 1 b . . .	167		9, 16 . . .	169
	18, 22 . . .	411		7 . . .	410	Os	2, 21 . . .	166
	23, 1 . . .	331		57, 15 . . .	142		4, 17 . . .	192
				58, 5 . . .	155			
				6 . . .	150			

	Seite		Seite		Seite
Os 8, 12	404	Am 3, 6	394	Soph 3, 3	438
10, 2	192	8, 11 f.	165 170	Zach 7, 3 ff.	371
Abd 7	175	Jön 4, 2	410	8, 19	371
Am 2, 7	335	Mich 3, 5	436	13, 2	436
8	278	7, 8	182 222	4	437
		9	166	Mal 3, 16 ff.	156

Neues Testament

Mt 1, 21 f.	450	Mt 5, 11	101 203	Mt 5, 27—30 114 118 231	260—265 403 ¹
3, 2	28	11 f.	101 ²⁵	27—32	121 ³ f.
4	437	11—16	100	27—37	100
7	149	13	101	28	105
10	400 ⁸	13 f.	102 138	29	400 ⁸ 424
15	169	13—16 68 100 103		29 f.	105 129
4, 1 ff.	320	121 ³ 204 208		29—32	129
3	361	bis 231 344		30	424
12	131	14	132	31 f. 105 f. 114 118	121 ³ f. 129 231
12 ff.	116	15	103	265—269 403 ¹	
17 148 f. 155 341		15 f. 102 117 129		33	350
454		305		33 f.	272
23—25	98 116	16	461	33 ff.	290 ff.
25	136	17 36 231 422 457		33—37 90 106 114	118 121 ³ f. 129
5 93 96 ⁵⁰ 109 144		466		231 269—275	403 ¹
148 244 451		17 f.	129 130	34 ff.	292
5—7 97 99 ¹⁴ 138 ff.		17 ff.	289 455	38	94
5, 1 97 123 134		17—20 103 f. 114		38 f.	7
1 f. 121 ³ 136 450		118 121 ³ 231 f.		38 ff.	370
3 100 101 101 ²⁵		232—246		38—41	94
112 141—153		17—26	100	38—42 106 114 118	121 ³ f. 129 f. 231
161 341		17—48 120 121 ³ f.		275—294 403 ¹	
3—12 100 112 112 ⁴³		129		38—48 100 129	39
121 ³ 129		19	149 342	5 46 424	39—42
3—14	117 129	19 f.	129 f.	40	424
3—16	121 ³ 234	20 117 169 304		41	10 f. 424
3—7, 27	120 f.	342 409 ¹		42	418
4 100 101 ²⁵ 112		21	7 f. 46 260	43—48 106 114	118 121 ³ f. 129 f.
154—160 155		21 ff. 47 290 f. 293		231 295—302	403 ¹
5 100 f. 160—165		21—24	129 f.	44—48	114
400 ⁸ .		21—26 104 114 118		48, 328 418 f. 461	464
6 100 101 ²⁵ 112		121 ³ f. 231 246		6	13 93 109 451
165—173 174		bis 260 403 ¹		1 109 117 f. 169	403 ¹ 461
400 ⁸		21—48 69 121 ³ f.		1 ff. 374 376 379	
7 100 174—180		21—6, 34	121 ³		
400 ⁸		22	262		
8 100 142 180 bis		23 f.	104 138		
191		24	369		
9 100 191—199		25	400 ⁸		
400 ⁸ 461		25 f.	104 104 ²⁹		
10 100 101 ²⁵ 170		25	129		
341		27	105		
10—12 112 199 bis		27 f.	129 f.		
208		27 ff.	290 f. 293		

	Seite		Seite		Seite
Mt 6, 1—4	106 f. 118	Mt 6, 24	67 106 108 f.	Mt 7, 15—20	. . . 419
	121 ³ f. 129 f. 138		118 f. 121 ³ f. 129		15—21 111 119 f.
	303—314 315		303 382—386		121 ³ f. 130 138
	371		25 . . . 48 349		395 f. 434—441
1—18	106 f. 121 ³ f.		25 ff. . . . 109		16 ff. . . . 221
	129		25—34 106 118 f.		16—21 115 129
1—34	100 120		121 ³ f. 129 303		19 400 ⁸
	121 ³ f. 231		386—395 403 ¹		21 341 409 ¹ 442 461
1—7	12 . . . 121 ³		26 . . . 424 461		22 f. 111 119 f.
2—4	121 ³ f. 403 ¹		28 424		121 ³ f. 129 395
4	461		32 . 326 328 461		441—445
5	305 410		33 117 119 142 149		23 . . . 120 ² 448
5 f. 315—321	321		169 326 400 ⁸ .		24 120 ² 121 ³ f. 419
	371		33 f. . . . 121 ³ f.		24 ff. . . . 221
5 ff. . . .	374 376		34 82 120 121 ³ f.		24—27 120 121 ³ f.
5—8	107 121 ³ f.		351 f. 419		129 f. 138 445
	129 f. 138 315	7 93		bis 449
	321 f.		1 7 f. 46 395 413		28 f. 89 136 138
5—15	106 118		1 f. 100 114 369		450—452
	121 ³ f. 303 314		1—5 101 109 119		29 133 140 151 208
	bis 370		129 f. 395 f. 397	8, 5 123
5—16	. . . 403 ¹		bis 403 403 ¹		10—12 343
6	461		408 f. 419		11 f. 343
7	408 ⁸		1—6 121 ³ f. 293 ³²	9, 3 398
7 f.	315 ¹ 321		409 ¹ f.	6 451
8	461		1—11 420	9 ff. 234
9	400 ⁸ 461		1—23 120 121 ³ f.	10 f. 162
9—13	106 315 321		231	11	398 438
	bis 369 461		2 456	13	176
9—14	. . . 303		3—5 100 115 138	16	458
9—15	. 118 129		5 305	16 f.	221 234
10	142 400 ⁸		6 109 119 121 ³ f.	34	398
12	369 f.		129 395 f. 396 ³	35 ff.	450
14	461		403—408 409 ¹	36	27
14 f. 107 315 327	369 f. 424		419	10, 1 ff.	. . . 149 342
	150 ⁶		6—11 101	5 ff.	149
15	305 381		7 400 ⁸	8	451
16 ff.	376		7—11 100 110 110 ³⁹	11—14	407
16—18	106 f. 118		119 129 395 408	16	438
	121 ³ f. 129 f. 138		bis 418 419 424	17 ff.	362
	303 370—375		460	17—25	115
17	403 ¹		7—12 . . . 121 ³ f.	19 388 389 ^{1a} 400 ⁸
18	403 ¹ 461		11 461	20	362
19 48 121 ³ f. 424	. . . 403 ¹ 461		12 101 111 114	24 f.	115 204
19—21 101 f. 106 ff.	118 303 375 bis		119 f. 121 ³ f. 129 f.	26	136
	379		233 395 f. 409 ¹ f.	30	400 ⁸
19—23 . . . 121 ³ f.		418—422 424 456	32	420
19—24 . . . 403 ¹		13 79 409 ¹ 456	34	198
19—34 118 121 ³ f.		13 f. 27 111 119 f.	38	140 ⁶
20	424		121 ³ f. 129 395	39	140 ⁶
22 f. 101 106 108 f.		419 423—434	11, 1 450
	118 f. 129 303		435 f.	4 f.	337
	379—382		13—23 . . . 121 ³ f.	5	150
		13—27 . . . 121 ³	6	144
		15 433	12	149

	Seite		Seite		Seite
Mt 11, 13	233	Mt 15, 1 ff.	114 176 186	Mt 22, 14	431
15	27		398	15 ff.	149 342
19	405	7	305	18	305
20 ff.	155	11	114	34 ff.	421 ⁶
23	400 ⁸	13	400 ⁸	40	233
26 f.	332	26	404	23	238 ¹⁰
29	165	29	123	1 ff.	162
12, 1 ff.	188 234 398	32 ff.	415	3	195
6	189	16, 4	400 ⁸	5	187
7	176	13 ff.	342	12	140 ⁶
12	420	13—19	70	13	402
22 ff.	398	17	144 f.	13 ff.	102 ²⁵ 305
25—30	366	17 ff.	149	15	223 402
28	142 149 341	23	361	23	176 305 402
	343 461	24	140 ⁶ 407	23 f.	398
31	400 ⁸ 435	25	140 ⁶	25	305 402
31 f.	435	26	445	25 f.	187
33	435	28	142	27	305 402
33 ff.	435	18, 1	149 402 450	27 f.	438
33—35	115 434 f.	4	243	29	305 402
34	435	8 f.	105	24	238 ¹⁰ 344
34 b	435	20	316	11	436
35	435	21 ff.	140 ⁶	14	150
37	400 ⁸	23 ff.	399	22	344 361 f.
39	400 ⁸	23—35	354	24	237 ⁸ 344 361 f.
43 ff.	361	29	420		436 437 ¹⁸ 442
13	68	34	107 ³³	46	144 f.
1 f.	450	35	140 ⁶ 369	51	305 f.
1 ff.	149	19, 1	450	25, 12	442
11	400 ⁸	1 ff.	265	14 ff.	140 ⁶ 378
12	140 ⁶ 400 ⁸	9	105 f.	29	140 ⁶
15	27	10	106	34	150 161 332
16	144	10 ff.	266		344
16 f.	189	16 ff.	361	40	400
19	150 361 363 366	17 ff.	291	45	400
22	388	23 f.	431	26, 1	450
24 ff.	343	24	142	28	462 ²⁰
28	420	26	341	29	142 332
31 f.	342	30	140 ⁶	36 ff.	320
31 ff.	221 f.	20, 1 ff.	140 ⁶ 342	41	360 362
36 ff.	343	4	399	42	335
37 ff.	366 f.	8	349	52	399
38	150 342 363 f.	15 f.	399	53	332
	366	16	27 140 ⁶	60	436
41	142	20 f.	402	63 f.	292
43	142	21	142	28, 18	451
44	378	23	332		
45 f.	404 f.	25 f.	149	Mk 1, 15	148 f. 155 177
47 ff.	343	28	462 ²⁰		341
53	450	21, 24	451	21	131
14, 2	400 ⁸	27	451	22	451 f.
15 ff.	415	31	142	27	451 f.
19	349	31 f.	405	35	320
23	123	32	169	2, 10	451
		43	142 165 343	12	455

	Seite		Seite		Seite			
Mk 2,	13 ff.	234	Lk 1,	1 f.	98	Lk 6,	37	369
	18 ff.	162		1 ff.	102 ²⁵		37 f.	114 129
	21 ff.	234		15	416		37 ff.	109
	23 ff.	188 234		35	416		37—42	114
3,	1 ff.	162		41	416		39	114 f.
	13	123		45	145		39 f.	129
	13 ff.	149		67	416		40	3 115
	15	451	2,	25	416		41 f.	115 129
	23 ff.	435		26	417		42	305
4,	11 f.	102		27	417		43 f.	129
	15	361		34	204		43—46	115 435
	21	102	3,	16	416		44	435
	24	399 ⁷		22	417		45	115 435
5,	11	123	4,	1	416 f.		45a	435
6,	6 ff.	149		13	358		45 b	435
	7	451		14	417		46	129 435
	46	123		14 ff.	150		47	446
7,	1 ff.	186		14 bis 6, 19	117		47—49	115 129 446
	3 f.	186		16 ff.	234	7,	1	123 135
	6	186 305		18	156 416		23	145
	27	404		21	150		34	405
	41 f.	354		31 f.	450		36 ff.	398
8,	33	361		32	451 f.		36—50	155
	35	140 ⁶		36	451 f.	8,	4 ff.	149
9,	5	39	5,	17 ff.	455		12	361
	33—50	209		24	451		16	102
	37	209		26	455		32	123
	38	209 442		27 ff.	234	9,	1	451
	38—41	209		32	155		1 ff.	149
	39	209		36 ff.	234		18	320
	41	209	6,	1 ff.	234		23	140 ⁶
	42	209		12	97 123 320		24	140 ⁶
	43 ff.	105		12 ff.	149		51	426
	43—48	209		12—16	123		51 ff.	429
	49	208 f.		17	123 128 ^{8a}		51—56	426
	50	208 f. 211		17—19	136		57 ff.	428
10,	17 ff.	361		20	112 123 135		57—72	426 430
	20 f.	376 ²		20 ff.	144 203 454	10,	1 ff.	149
	27	341		20—26	112 ^{4b}		1—16	426
	51	39		20—49	97 99 ¹⁴		9	149
11,	21	39			124 ff.		10—12	429
	22—24	107		20 b	141		13 ff.	155 429
	25	107 255		20 b—23	129		17—20	445
	25 f.	315		21—26	112 114		17—24	427
	26	140 ⁶		21—33	144		21	328 417 429
	29	451		23	204		21 ff.	428
	33	451		24—26	102 ²⁵ 129		23	145
12,	13 ff.	149 342		26	204 436		25 ff.	296 429
	34	341		27	102 ²⁵ 135 295		25—27	427
	40	175 388		27 ff.	295		38—42	427
13,	20	361 f.		27—36	114 128 ⁸		41	388
	22	361 f. 436			129	11,	1	320
14,	36	331		31	111 129 418		1 ff.	106 315 322 ff.
	38	360 362		34	285			414 428
	45	39		36	328		1—13	427

	Seite		Seite		Seite
Lk 11, 2—4 . . .	328	Lk 13, 18 ff. . .	434	Jo 1, 45 . . .	233
3 . . .	348 f.	18—21 . . .	428	5, 19 . . .	81
9 . . .	110 ⁸⁹	22 ff. . .	III 442	24 ff. . .	337
9 ff. . .	110	23 . . .	III 423 428	6, 3 . . .	123
9—13 . . .	409	23 f. . .	434	6 . . .	359
13 416 f. 461	463	24 . . .	423 426 428	15 . . .	123
14 ff. . .	429	26 f. . .	442	70 . . .	361
14—28 . . .	427	14, 1 ff. . .	341	7, 49 . . .	146 187
20 68 149 341	343	7 ff. . .	140 ⁸	8, 3 ff. . .	162
24 ff. . .	361	8 ff. . .	402	44 . . .	274 361
26 . . .	361	11 . . .	140 ⁸	9, 1 f. . .	157
27 f. . .	145	14 f. . .	145	10, 12 . . .	438
29—36 . . .	427	25 ff. . .	210	11, 49—51 . . .	445
33 . . .	102 379	25—27 . . .	210	12, 25 . . .	140 ⁶
33—36 . . .	108	27 . . .	140 ⁶	28 . . .	335
34 ff. . .	379	31 f. . .	48	13, 2 . . .	361
37 f. . .	186	34 f. . .	208 210 f.	17 . . .	144
37 ff. . .	428 f.	15, 7 . . .	155 157	27 . . .	361
37—54 . . .	427	10 . . .	155	14, 9 . . .	189
39 . . .	388	11—32 . . .	155	11 . . .	189
12, 1 . . .	305	16, 10 . . .	241	16, 12 . . .	238 ¹⁰ f.
1—12 . . .	427	11 . . .	108 382	13 . . .	238 ¹⁰ f.
5 . . .	451	13 . . .	108 382	17, 6 ff. . .	337
10 . . .	417	14 . . .	388	15 . . .	363
11 f. . .	429	16 . . .	233	18, 23 . . .	288 293
12 . . .	362 417	17 . . .	238 ¹⁰ f.	36 . . .	149 342
13 f. . .	104 388	17, 10 . . .	356 f. 399	20, 29 . . .	144
13 ff. . .	361 375	20 . . .	149		
	428 f.	20 f. . .	150 342 f.	Apg 1, 14 . . .	316
13—21 . . .	107 109	21 . . .	69 149	10 . . .	238 ¹⁰ f.
13—34 . . .	427	33 . . .	140 ⁸	13 . . .	238 ¹⁰ f.
14 . . .	49	18, 9 ff. . .	157 162 187	6 . . .	436
15 . . .	388		356 398	14 . . .	238 ¹⁰ f.
16 ff. . .	387	9—14 . . .	155	15, 4 . . .	238 ¹⁰ f.
17—19 . . .	389	12 . . .	372 388	12 . . .	238 ¹⁰ f.
20 . . .	390	14 b . . .	140 ⁸	28 . . .	238 ¹⁰ f.
21 . . .	388	18 ff. . .	361	16, 15 f. . .	315
22—32 . . .	107 109	27 . . .	341	37 . . .	293
30 . . .	328	19, 10 . . .	27 165	19, 1 . . .	324
32 . . .	150 431 434	17 . . .	451	11 ff. . .	442
33 f. . .	107 375	20, 2 . . .	451	20, 36 . . .	144
35 ff. . .	104 429	8 . . .	451	23, 1 . . .	252
35—59 . . .	427	20 ff. . .	149	3 . . .	293
37 f. . .	145	21, 34 . . .	388	24, 14 . . .	350
43 . . .	145	22, 3 . . .	361	26, 2 . . .	144
48 . . .	399 ⁷	20 ff. . .	342		
49—53 . . .	427 429	24 . . .	402	Röm 2, 17 ff. . .	223
56 . . .	305 f.	40 . . .	360	21—24 . . .	223
58 f. . .	104	42 . . .	328	3, 21 . . .	233
13, 1 ff. . .	155 157 356 f.	46 . . .	360	27 . . .	238
	429	23, 29 . . .	145	4, 4 . . .	355
1—9 . . .	428	34 . . .	328	6 . . .	144
10 ff. . .	429	46 . . .	328	7 . . .	144
10—17 . . .	428	24, 27 . . .	155	8 . . .	144
15 . . .	305	44 . . .	233	9 . . .	144

	Seite		Seite		Seite
Röm 7	242	Gal 5	365	Jak 5, 2	377
14 ff.	242	14	422	12	274
8, 15	133	24	269	1 Petr 2, 18	350
22 f.	157	Eph 6, 16	363 366	18 ff.	285
12, 21	293	Phil 2, 20	388	20	285
13, 8	422	4, 5	350 389 ^{1a}	3, 14	144
14, 22	144	6	388	4, 12	358
1 Kor 1, 26 ff.	143	13	173	14	144
26—28	113	1 Thess 3, 5	361	5, 8	361
6, 1 ff.	284	1 Tim 1, 10	350	2 Petr 2, 1	436
7, 32 ff.	388	11	144	1 Jo 2, 13	363
40	144	4, 4	349	13 f.	366
10, 30	349	6, 15	144	3, 12	363 366
12, 25	388 389 ^{1a}	16	400	4, 1	436
13	287 445	Tit 2, 13	144	20	257 400
1 ff.	443	Hebr 2, 11	345	5, 18	366
12	189	3, 7—9	358	Offb 1, 3	144
14	445	Jak 1, 12	144 358	3, 14	236 ⁶
15, 12 ff.	337	13—18	360	8, 3	255 ¹⁷
2 Kor 1, 20	236 ⁶	25	144	14, 13	144
3, 6	244	2, 8	422	16, 13	436
11, 13	436	21	255 ¹⁷	15	144
26	436	3, 17	350	19, 9	144
28	388	Hen. (slav.) 34, 1	338	20, 6	144
Gal 2, 4	436	Jub. 1, 24 f.	331	21, 4 f.	157 f.
3, 24	238	28	332	22, 7	144
4, 15	144	19, 29	332	14	144
		Hen. 9, 4 f.	337		
		38, 2	376		
		3 Makk. 5, 7	331 f.		
		7, 6	332		

APOKRYPHE SCHRIFTEN

	Seite		Seite
Bar Apoc. (syr.) 14, 12	376	Hen. (slav.) 34, 1	338
24, 1	376	Jub. 1, 24 f.	331
4 Esdr. 6, 5 f.	376	28	332
7, 3 ff.	425	19, 29	332
77	376		
8, 33	376	3 Makk. 5, 7	331 f.
Hen. 9, 4 f.	337	7, 6	332
38, 2	376		

PERSONENVERZEICHNIS

Ein Stern (*) bei einer Zahl verweist auf die erste Anführung einer Schrift. Die Namen der Rabbinen wurden nicht aufgenommen außer Hillel und Schammai. Die übrigen sind auf den im Sachverzeichnis unter „Rabbinische Texte“ angeführten Seiten zu finden. Die Buchstaben ä ö ü sind wie a o u behandelt

Achelis, E. Chr. 146* 157⁵ 331⁴⁹ 363.
Antipas 132 227.
Aristoteles 335*.
Asmussen, H. **93***—**95** 137⁷.
Augustinus 146* 181 181² 211 264
287 f. 395¹² 432.

Barth, K. 73.

Baumgarten, O. 2¹ 30 **34—39** 36* 40.

Belser, Joh. E. 99*.

Billerbeck, P. 155; vgl. Strack.

Bischoff, E. 241^{18*} 243¹⁵ 247 248³
253⁹ 310 310¹¹ 311²² 319⁴ 320⁸
327⁴⁰ 331⁵³ 332⁵⁷ 343⁷⁸ 350 363.

Bisping, A. 98*.

Bonaventura, 3* 205*.

Bonhoeffer, D. 257^{21*} 259 259²⁴ 265¹⁰
269¹ 275⁷ **282 f.** 283⁷ 291 301 302⁵
305⁴ 313 321¹¹ 334⁶¹ 386² 407⁶.

Bornhäuser, K. **5*** **10 f.** 99 131³ 136
138 f. 147⁸¹ 148⁸² 155 212⁴ 215¹⁴
217¹⁶ 254¹⁵ f. **283—286** 322 f. 332⁵⁶
333^{58 59} 345⁷⁵ 348 350⁸² 351¹³ 356⁹⁹
363 f. 388¹ 397³ 403¹³ 409¹ 417⁹
419² 424⁴ 436.

Bousset, W. 195^{5*}.

Brawer 309.

Brunner, E. 51^{54*}.

Brunner, R. vgl. Lüthi.

Bultmann, R. 30 **39***—**43** 45 97^{2*} 244.

Burchard 131.

Chrysostomus 211 432.

Cladder, H. J. 99^{22*}.

Cornelius a Lapide 145* 322¹⁶ 432.

Dalman, G. 123^{4* 5} 131² 132⁴ 137⁸
161^{4 5} 227²⁹ 244^{18*} 251⁵ 252⁸ 309
309^{8*} 331⁵⁴ 332⁵⁷ 334 343^{78*} 352
447⁷ 448⁸.

Dausch, P. 114^{44*} 115^{45 46} 141 180⁷
181² 211 211² 218¹⁷ 235⁴ 237 253^{9 11}
322 f. 408⁸ 409¹ 415⁵ 420⁴ 424⁴ 436.

Dibelius, Fr. 240^{11*}.

Dibelius, M. **30***—**34** 45 82.

Dostojewski, F. M. 16.

Eger, K. 96^{50*}.

Fabius Verucosus 415.

Fiebig, P. 147* 175^{1*} 176⁵ 197⁸ 215¹³
222²⁴ 223²⁷ 232 f. 250⁴ 254 254³⁴
256¹⁸ 309⁶ 319⁴ 322* f. 331^{50 58}
334^{62*} 335⁶⁵ 345⁷⁶ 352⁹⁸ 355⁹⁸ 380¹
413³ 426⁸.

Flavius Josephus 276 f.

Foerster, W. 150^{33*} 154¹ 194⁴ 195^{5a}
343⁷⁸ 373^{7a} 380² 456⁶ 458¹⁴.

Fonck, L. 115^{47*} 213 213⁷ 446².

Fretellus 131.

Geyer, P. 131^{1*}.

Goldschmidt, L. 215^{13*}.

Goltz, E. v. d. 327* 330⁴⁶.

Grawert, F. 98*¹⁰⁰.

Gregor von Nyssa 330.

Grimm, J. 99* 322*¹.

Grundmann, W. 128^{8a*} 141⁷ 421^{6*}
426^{8a} 466²².

Guardini, R. **26***—**29** 288 f. 288²⁷ 290 f.

Harnack, A. **324 f.** 325^{88*} 329.

Hauck, F. 210^{1*} 211 214¹⁰ 352^{16*}.

Heinrici, K. F. G. 99* 101²⁵ 104³⁸

107³³ 110³⁸ 323 325³⁸ 395¹.

Heinzelmann, G. 74^{18*} 85²² 459^{15a}
460^{17a} 466²².

Hensler, J. **327* ff.** 328⁴⁵ 330⁴⁶.

Herkenrath, J. 96^{50*}.

Herrmann, W. 30 **43***—**45** 82.

Hieronymus 348 350.
 Hillel 14 f. 44 151 193 241 266 334
 420 456.
 Hirsch, Em. 466³³.
 Holmström, F. 19²³ * 20²⁵ 43³³.
 Holtzmann, H. J. 99* 105³⁰ 106³¹
 107³³ 108³⁵ 109⁸⁷ 141 195⁵ *.
 Holtzmann, O. 101³⁵ * 106³¹ 107³³
 141 316³ * 334⁵³ *.
 Huber, H. 99* 102²⁵ 142 144¹⁸ 148³²
 155² 4 160¹ 2 174¹ 176⁵ 180⁷ 181²
 192¹ 197⁸ 210¹ 211 212⁵ 217¹⁶ 221²¹
 232¹ 233 233² 236⁶ 237⁹ 244¹⁸ 248³
 252⁷ 8 253⁹ 254 254¹⁸ 255¹⁶ 257²⁰
 263⁶ 7 273⁵ 281⁶ 309 309⁹ 312¹⁴
 322 f. 331⁵¹ 53 332⁵⁶ 333⁵⁸ 60 334⁶⁴
 336 336⁶⁸ 69 343⁷⁴ 345⁷⁶ 350 351⁹⁴
 357¹⁰¹ 359¹⁰³ 362¹⁰⁴ 363 367¹¹⁵ 117
 373⁸ 377 377³ 378⁷ 380¹ 392⁷ 393
 393⁹ 395¹ 402¹⁰ 11 12 403¹ 405⁵ 409¹
 415⁵ 420 424³⁸ 436 442¹ 445³ 446³
 447⁷ 466²⁴.

Jansenius 322¹⁶.
 Jeremias, Joachim 255¹⁷ * 256¹⁸ 257²⁰.
 Jeremias, Johannes 330⁴⁷ *.
 Innitzer, Th. 114⁴⁴ * 123⁶ 127⁸ 137⁶
 322 f. 324²⁶ 423 423².
 Johannes, Apostel 189 460.
 Johannes der Täufer 437.
 Johannes von Würzburg 131.
 Irenäus 172.
 Jülicher, A. 104²⁸ * 115⁴⁷ 220¹⁸ 447⁶.

Kalt, E. 411² *.
 Kant, E. 18 21.
 Keil 146.
 Kittel, G. 10 11*—17 13⁹ * 14¹⁰ 23
 65⁸¹ 79⁹ 81 143¹⁸ (167¹ * 168⁴) 262³
 421⁶ 453 453¹ 454 ff. 457¹⁰ 458 458¹⁴.
 Kittel, R. 183³ *.
 Klausner, J. 13⁹ * 16 143 455.
 Klein, G. 309 309⁷ 323³ * 325 ff. 327⁴⁰
 330⁴⁶ 334 336 336⁷⁰.
 Klostermann, E. 101²⁵ * 141 148³² 211
 237⁸ 243¹⁶ 304² 320⁶ 7 322 f. 330⁴⁸
 343⁷⁴ 350 363 367¹¹⁷ 315¹ 419¹ 423 f.
 436 438.
 Knabenbauer, J. 98* 107³³ 145.
 Knopf, R. 408⁹ *.
 Köhler 101²⁵ *.
 Krauß, S. 214⁹ *.

Lachmann, K. 295.
 Lanwer, B. 96⁵⁰ * 102²⁵ 148³² 204⁴
 208⁵ 238¹⁰ f. 421⁶ 457¹¹.

Lauck, W. 238¹⁰ * 322.
 Leipoldt, J. 330⁴⁷ *.
 Loch, V.-Reischl, W. K. 99.
 Loisy, A. 323.
 Luthardt, Ch. E. 350*.
 Luther, M. 65 304 384.
 Lüthi, W.-Brunner, R. 89*—93.

Maier, F. 99*.
 Maldonat, J. 3* 97¹ 104²⁸ 110³⁸ 39 145
 322 423² 435 f.
 Mallon, P., S. J. 132.
 Marcion 324 329.
 Mausbach, J. 264⁶.
 Maximus Confessor 330.
 Meinertz, M. 99* 264⁹ * 287 f. 288²⁴.
 Meyer, A. 348.
 Müller, D. H. 112⁴³ *.
 Müller, J. 85*—89 152 220²⁰.

Naumann, F. 3* f. 4* 4⁵ 8—10 45.
 Nestle, E. 295 352¹⁶ * 424.
 Nösgen, K. F. 142*.

Origenes 16 321¹² 348⁷⁷.
 Paulus, Apostel 189 223 238 238¹⁰
 241 284 288 293 442 460.
 Petrus Diakonus 131.
 Pfannmüller, G. 8² * 3.
 Philippidis, L. J. 421⁵ * 6.
 Philo 41.
 Platon 355*.

Reischl vgl. Loch.
 Renan 23.
 Ribbany 271¹ *.
 Ritschl, A. 18 77.
 Robertson, J. M. 456⁷ *.
 Rose 114⁴⁴ *.
 Runestam, A. 2¹ * 74—77.

Schammai 14 f. 193 241 266 268 277
 334.
 Schanz, P. 98 102²⁵ 112⁴³ * 114⁴⁴ 121³
 123⁶ 7 127⁸ 131³ 133⁶ 137⁶ 138 139⁵
 141 146 146²⁵ 161⁵ 177⁶ 181² 189⁵
 211 212³ 237⁸ 295¹ 321 330⁴⁸ 331⁴⁹
 333⁵⁸ 348⁷⁷ 350 350⁹⁹ 363 370¹¹⁹
 388¹ 390³ 391⁴ 393⁹ 395¹ 405⁵ 408⁷
 409¹ f. 415⁴ 7 416⁸ 420⁴ 424⁵ 7 431⁹
 436 437¹⁸ 446¹ 447⁴.
 Schegg, P. 98* 211 323* 424⁷.
 Schenz, A. 100* f. 141 145.
 Schlatter, A. 99* 123⁵ 142 145 155²
 160² 174² 181² 212³ 213 217¹⁶ 218¹⁷

- 222²² 235⁴ 237⁹ 238¹⁰ f. 252⁶ 8 253⁹
 255¹⁶ 262⁵ 263⁷ 304⁸ 309 f. 310¹⁰
 319⁴ 320⁹ 348 f. 349⁸¹ 363 f. 364¹¹² *
 367¹¹⁷ 370¹²⁰ 377⁴ 6 388¹ 390² 391⁴ 5
 392⁶ 393⁹ 395¹¹ 397³ 402¹⁰ 409¹ f.
 419² 424⁵ 445⁴.
 Schmidt-Pauli, v. 214¹¹ *.
 Schmitz, O. 74¹⁸.
 Schneider, J. 7¹⁴ 30 51⁵⁴ 58*—66.
 Schopenhauer, A. 23.
 Schürer, E. 194⁴ * 330⁴⁶.
 Schweitzer, A. 17 19*—22 20* 25.
 Schwenke 108³⁵ *.
 Seneca 405 *.
 Sickenberger, J. 350* 350⁹² 352⁹⁵ 354⁹⁷.
 Sievers, Ed. 330⁴⁷.
 Soiron, Th. 103²⁶ * 104²⁷ 105³⁰ 106³¹
 107³³ 108³⁴ 35 109³⁷ 110³⁹ 111⁴⁰ 112⁴²
 123⁶ * 137¹ 139⁵ 435².
 Solowjef, Wl. 16.
 Spitta, Fr. 101²⁵ * 325.
 Stange, K. 2¹ * 7¹ 8² 23—26 65⁸¹ 81.
 Stapel, W. 6* f. 134 f. 135⁴.
 Steenkiste, van 322 *.
 Steinmann, A. 96⁵⁰ * 111 121³ f. 137⁶
 141 148³² 155² 181² 238¹⁰ f. 263⁷
 264⁸ 274 286 f. 287¹⁹ 322 f. 343⁷⁴
 348 349⁸⁰ 357¹⁰⁰ 362¹⁰⁴ 363 367¹¹⁵
 390³ 391⁴ 392⁸ 395¹ 402¹² 409¹ f.
 417⁹ 419 419² 424⁵ 433¹² 436 438
 441²⁰ 447⁵ 6.
 Steinmeyer, Fr. L. 98 *.
 Storr, R. 183* 183⁴.
 Strack, H. L.-Billerbeck, P. 1) 142¹⁴ * 15
 145¹⁹ 147³⁰ * 148³² 150³³ 154¹ 160
 160¹ 167² 168³ * 193² 227²⁸ 236⁶
 237⁷ 240¹¹ 244¹⁹ 247 250¹ 252⁷
 253¹⁰ 258²² 261¹ 272² 277¹ 292³¹
 296² 304¹ 306⁵ 309⁶ * 316² 343⁷³
 350 f. 363 371¹ 372² 374⁹ 377⁶ 400⁸
 415⁶ 443² 451¹¹ 456 457¹⁰ 11 458¹²⁻¹⁴.
 Tal, J. 13⁹ * 455 456.
 Tal, T. 13⁹ * 455 456.
 Tertullian 330.
 Tholuck, A. 123⁵ * 146 348⁷⁹ 350 417⁹
 433 433¹¹ 436.
 Thomas von Aquin 35 211.
 Thurneysen, E. 66*—74 79⁹ 99.
 Tischendorf, K. 295.
 Tolstoi 7 f. 10 16 f. 45 f. 276 283 453.
 Traub, F. 2 * 2¹ 8² 3 30 43³² 44³⁴
 45—51.
 Vogels, H. 102²⁵ * 295.
 Walther, G. 321¹² *.
 Weber, H. 96⁵⁰ *.
 Weinell, H. 30 51—58 52 * 61 117¹
 128⁹ 244 244¹⁷.
 Weismann, J. 278³ *.
 Weiß, B. 99 * 101²⁵ * 104²⁸ * 105³⁰
 108³⁴ 35 109³⁷ 110³⁸ 327 328⁴⁴.
 Weiß, H. 98 * 350 363 433 433¹² 436.
 Weiß, J. 17—19 18 * 99 * 107³³ 108³⁵
 109³⁷ 110³⁸ 115⁴⁵ 46 141 143¹⁶.
 Weizsäcker, K. 328⁴⁵ * 330⁴⁶.
 Wernle, P. 99 * 323²⁹.
 Wellhausen, J. 101²⁵ * 127⁸ * 141 194³ *
 363 424³.
 Wiesen 233³ * 238¹⁰ f. 242¹⁴.
 Windisch, H. 77*—85 80¹⁰ 286¹⁸ 418¹⁰
 460 462¹⁸ 19 20 464²¹.
 Wißmann, E. 96⁵⁰ *.
 Wunsch, G. 85.
 Zahn, Th. 98 * 102²⁵ 104²⁸ 105³⁰
 115⁴⁵ * 46 137⁶ 142 154 155² 237³
 238¹⁰ f. 295¹ 304² 311 312¹⁸ 320⁷ 322 ff.
 343 348 f. 350⁸² 363 367¹¹⁵ 116 117 390³
 395¹ 402¹⁰ 405⁵ 409¹ 416⁸ 417⁹ 419
 419¹ 424⁶ 436 437¹⁸ 438¹⁹ 445⁵ 447⁵
 450⁹ 451¹⁰.

1) Die Seiten, auf denen rabbinische Texte aus Strack-Billerbeck belegt sind, wurden hier nicht aufgeführt. Dafür sei verwiesen auf „Rabbinische Texte“ im Sachverzeichnis.

Berichtigung:

Bei Maldonat S. 145 und 423³ ist als Erscheinungsjahr 1853 zu lesen.

SACHVERZEICHNIS

- Amen 236.
 Amhaarez 10 f. **146 f.** 151 157 162
 171 175 177 180 195 216 224 284
 297 371 388.
 Ärgernis 165 219.
 Arkandisziplin 408.
 Armut **145 f.** 153 161 172.
 Ausführbarkeit der Bergpredigt II 27
77 ff. 96⁵⁰ 282 ff. 454 466.
- Barmherzigkeit 174 ff.**
 Buße 12 20 25 f. 148 **154 f.** 157 ff.
 170 172 196.
- Christentum, doppeltes **2 ff.**
 Christologie **66 ff.**
- Demonstration 73.**
 Demut 160 f.
 Didache 367 408 426^{8a}.
 Dogma 20 22.
 Dublette 102 105 115 369 435.
- Ehe: eheliche Treue 190; Ehemoral 38**
 105 **260 ff.**; Ehebruch 42 193 261 f.
 268; Ehescheidung 16 106 193 **265 ff.**
 Eid 91 f. **270 ff.** 290 f.
 Eigentum 8 48 f. 84 87.
 Eschatologie 10 **16—29** 19²⁸ 32 ff. 44
 97² 149 f. 161 182 185 f. 336 f. 340
 343 f. 347 367 442.
 Ethik: Bedingungsethik 464; doppelte
 Ethik **2 ff.** 35 134; Erlösungsethik
465 f.; Gehorsamsethik 40 f. 78 287
 464; Gerichtsethik 464; Gesinnungs-
 ethik 24 29 ff. 34 ff. 43 ff. 51 ff. 58 ff.
 90 287; Interimsethik 20 f. 78; jüdi-
 sche Ethik 11 ff. 13⁹ 21 f. 40 97²
 459; moderne Ethik 21; Reich-
 Gottes-Ethik 63.
 Ethische Haltung **29 ff.** 80 152.
 Ethos 2 **30 f.** 37 39 50.
 Existenzsicherheit 353 368.
 Evangelium 405 ff. 459 f.
- „Feldrede“ 98⁸ 123 127⁸.
 Friede **191 ff.** 279.
- Gegenwartsbedeutung 152 f.** 159 f. 172 f.
 190 f. 220 226 f. 230 f. 337 367 402 f.
 422.
 Gemara 214.
 Gemeinschaft 164 f. 173 198 f. 207 257
 259 f. 275 289 f. 293 302 333 336
 356 368 ff. 422 440 444 449 465 f.
 Gerechtigkeit **117 ff.** 130 **150 ff.** **165 ff.**
 174 f. 204 f. 259 302 304 356 394 f.
 416 f. 431 436 447 f. 458 460 ff.
 Gesetz, alttestamentliches 17 20 36 40
 51 60 77 93 ff. 99 103 ff. 114 132 f.
 146 ff. 171 193 ff. 199 ff. 206 f. 215 ff.
 223 226 **232—246** 289 293 338 f.
 404 433 458.
 Gesetz, Bergpredigt als solches 6 17
 24 36 f. 39 43 ff. 70 ff. 82 84 89 ff.
 135 466.
 Glaube 391.
 Gnade 133 148 151 ff. 170 ff. 177 179
 182 220 242 f. 257 259 341 345 f.
 370 398 400 414 454 458 460 ff.
 464 f.
 Gotteskinder 80 93 **195 ff.** 333 336
 345 f. **461 ff.**
 Gottesreich 16 f. 18 18¹⁰ 21 f. 23 25
 28 f. 32 **57—65** 66 ff. 93 137 150
 160 ff. 170 198 204 ff. 218 f. 286
 338 ff. 393 ff. 422 459 462 ff.; vgl.
 auch Eschatologie.
 Gottesschau **182 ff.**
- Haggada 137 f.** 262 326.
 Halakha 137 f. 140 256 452.
 Heroismus 22 f. 293.
 Heuchelei 13 305 f. 316 373.
 „Himmelreich“ **148 ff.**; vgl. Gottesreich.
- Initiationsgebet 325 329.**
 Innerweltlichkeit 310 f. 317 f.
 Islam 421⁶.

- Judentum vgl. Rabbinismus.
 Jüngerlehren, -rede 3 6 10 59 102 123
 134 f. 137.
 Ius talionis 276 f.
- Kantianismus** 43.
 Kirche 2 ff. 29 35 162 289 ff.
 Klugheitsregel 104 104²⁹ 258.
 Komposition der Bergpredigt **98 ff.**
 109⁸⁷ 110⁸⁹ 114 f. 119 ff. 121³ f.
 127⁸ f. 128 129 f. 208 ff. 228 f. 281⁶
 303 315 321 f. 375 379 409¹ f. 418
 420 423 f. 435.
 Konfessionsgebet 325.
 Kultur 2 ff. 19 30 32 **34—38** 36¹¹ 45 f.
 49 83 ff. 86 153.
 Kulturfeindlichkeit **7—10** 19 35.
 Kultus 30 32 40 61.
- Licht** 221 ff. 380 ff.
 Liebe 9 15 27 38 42 f. 49 54 ff. 61
 74 f. 97 114 125 ff. 162 164 176 ff.
 197 f. 258 f. 294 **295 ff.** 356 f. 379
 458.
 Lüge 92.
- Makarismus** 144; vgl. Seligpreisungen.
 Mammon 385.
 Martyrium **199 ff.** 205.
 Mischna 196 214 268 270 277 315 404.
 Mission 403 408.
 Mord 42 87 f. 94 **248—252** 255 290 f.
- Nichtigkeit der Bergpredigt** 17 ff. 135.
- Parallelität des Lebens** 384 389 393 395.
 Pharisäer 10 60 87 103 f. 114 118 129
 146 f. 151 165 170 f. 175 f. 186 f.
193 ff. 194³ 203 212 217 224 257
 283 286 305 f. 316 342 373 398 402
 405 405^{4a} 435 f. 438.
 Prädestination 74 440.
 Profanität 218 f. 384.
 Propheten 422 436 ff. 440 ff. 444 f.
 454 f. 459.
- Rabbi, Jesus als solcher** 5 f. 34 f. 39 f. 137.
 Rabbinische Texte 13 f. 147³¹ 151 156
 168 f. 174 f. 175⁴ 179 ff. 183 ff. 191 ff.
 196 f. 200 ff. 214 ff. 222 235⁵ f. 241
 244²⁰ f. 248 f. 251 256 261 f. 267 f.
 271 276 ff. 297 f. 306 ff. 311 f. 318 f.
 326 f. 331 ff. 335 337 f. 340 345 351 f.
 355 359 365 369 f. 371 ff. 376 ff. 383
 397 ff. 401 404 411 ff. 420 f. 425 f.
- Rabbinismus und Rabbinen 5 10 ff. 51 f.
 81 102 137 ff. 143 f. 146 f. 149 ff.
 154 156 160 f. 167 ff. 193 261 ff. 369
 383 385 403 ff. 411 ff. 443 451 f. **455 ff.**
 Rahmenbemerkungen 450.
 Reinheit 15 27 37 55 181 f. 186 ff.
 263 ff. 458.
 Reisebericht, lukanischer 426 ff. 430.
- Sadduzäer** **193 f.** 194³ 234.
 Salz **212—221.**
 Sanftmut 160 f. 163 ff.
 Schallanalyse 330⁴⁷.
 Schekhina 183 ff. 186 ff. 191.
 „Schema“ 148 f. 315 339.
 Schöpfungsordnung 50 f. 84.
 Seligpreisungen 35 79 83 100 f. 101²⁵ f.
 112 f. 121³ 131 **141—208.**
 Sendungsbewußtsein Jesu 16 f.
 Siebenzahl 118 ff. 303 326 327⁴⁰ 334
 395 f. 403¹ 409.
 Sorge **387 ff.**
 Stichwortzusammenhang 103 105 107 f.
 117 209 ff. 229 260 322 369 379 382
 442.
 Stoa 35.
 Strophik 112⁴³ 113 122 124 ff. 128⁸
 322 334.
 Sündenbewußtsein 25 f. 72 f. 151 153 ff.
 157 161 ff. 170.
- Textkritisches** 107 142 161⁵ 233 295
 295¹ 304 324 327 ff. 328⁴⁵ 354 f.
 357 367 424 447.
 Tod Jesu 17 237 238¹⁰ f. 246 283 289
 301 f. 453 f. 459.
 Tora vgl. Gesetz, alttestamentliches.
 Trauer 154 ff. 170 172.
 Trieb, guter und böser 180 f. 186 297
 327 359 365.
- Unerfüllbarkeit der Bergpredigt** 17 23 ff.
- Vaterunser** 106 f. 110 321 ff. 414 416 ff.
 461.
 Verfolgung 199 ff.
 Vergeltung 179.
 Versuchung 358 ff.
- Wandersprüche** 103 109 315 379 382.
 Weherufe 101²⁵ 102 112 f. 124 143¹¹.
 Wohltätigkeit **306 ff.**
- Zahl** 156 322.
 Zeitgeschichte 10 ff. 150 154.