

Gesetzeserfüllung und Nachfolge

*Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium**

GERHARD LOHFINK

I.

Wenn die Exegeten des neuen Testaments über das Ethos Jesu sprechen, gehören «radikal», «Radikalität» und «Radikalisierung» zu ihren Lieblingswörtern. Da ist dann immer wieder die Rede von der Radikalität der Bergpredigt, vom Radikalismus Jesu, von dem radikalen Gehorsam, den er gefordert habe, von seiner Radikalisierung der Tora, von radikaler Nachfolge und radikaler Sorglosigkeit, von der radikalen Umkehr des Menschen, aber auch von der radikalen Hinkehr Gottes zum Menschen¹. *Helmut Merklein* zum Beispiel verwendet auf den letzten fünf Seiten seines Buches «Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip» die Wörter «radikal» und «Radikalität» nicht weniger als 35 mal². Er steht damit durchaus nicht allein. Offenbar ist «radikal» für die Exegeten dieser Jahrzehnte ein äußerst beliebtes und noch ganz und gar unverwelktes Wort. Glauben sie, wenigstens mit dem *Wort* an den radikalen und revolutionären Bewegungen des Jahrhunderts partizipieren zu können? Wie immer es sich damit verhält – die Beliebtheit des Wortes wäre

* Ich danke *Rudolf Pesch*, *Ludwig Weimer* und meinem Bruder *Norbert* für vielfältige Anregungen und Hinweise zu diesem Aufsatz.

¹ Vgl. *M. Dibelius*, Bergpredigt 121.125.136 f. 144–146.169; *J. Schmid*, Matthäus 155; *H. Braun*, Radikalismus II 42.56 u. ö.; *G. Barth*, Gesetzesverständnis 88 f.; *G. Jeremias*, Lehrer 331; *W. Grundmann*, Matthäus 281; *G. Eichholz*, Auslegung 79; *R. Schmackenburg*, Ethik 194.201; *Ders.*, Bergpredigt (1982) 31.55–58; *J. Becker*, Buße 449; *M. Hengel*, Stadt 20; *W. Schrage*, Ethik 35. 49.51.53.68.

² Vgl. *H. Merklein*, Gottesherrschaft 295–299.

unerklärbar, wenn ihm nicht eine heimliche Sehnsucht entgegenkäme und es nicht in den Evangelien selbst eine sachliche Entsprechung hätte. Aber worin genau besteht diese Sache des Evangeliums, die Wörter wie «radikal» und «Radikalität» in der Exegetensprache möglich macht?

Die Neutestamentler selbst sind bei der Suche nach dieser Sache nicht eben hilfreich. Sie sind meist von ihrem Lieblingswort so berauscht, daß sie eine nähere Erklärung für überflüssig halten. Und versucht man, das *Wortfeld* zu analysieren, innerhalb dessen sie «radikal» verwenden, so stößt man auf neue Wörter, die genauso unscharf sind. Da ist dann etwa die Rede von den «rigorosen Geboten der Bergpredigt», von den «extremen sittlichen Weisungen» Jesu, von der «absoluten» oder «totalen Forderung Gottes» oder von der «bedingungslosen und kompromißlosen Nachfolge»³. «Rigoros», «extrem», «absolut», «total», «bedingungslos», «kompromißlos» – das alles sind Adjektive im kontextuellen Umfeld von «radikal», welche die Frage nach dem, was die Exegeten denn nun eigentlich unter Radikalität verstehen, keineswegs erleichtern, sondern eher noch erschweren.

Es ist das Verdienst von *Bruno Schüller*, zum ersten Mal und gleich mit größtem Nachdruck auf die Unklarheit des Gebrauchs von «radikal» bei Exegeten und Moralthologen hingewiesen zu haben. Sein Artikel, der 1971 in der Zeitschrift «Theologie und Philosophie» erschien⁴, hat ein ganz konkretes Interesse: B. Schüller wittert in der Rede von der radikalen sittlichen Forderung eine mögliche Basis für eine *deontologische*⁵ Erklärung der Forderungen Jesu⁶. Gerade das bringt ihn dazu,

³ Vgl. etwa *K. Heim*, Bergpredigt 13; *M. Dibelius*, Bergpredigt 121; *J. Schmid*, Matthäus 156; *H. Braun*, Radikalismus II 43; *R. Schmackenburg*, Bergpredigt (LThK) 226; *Ders.*, Existenz I 123; *H.-D. Wendland*, Ethik 6.8.11.13.15; *W. Grundmann*, Matthäus 281; *J. Bekker*, Buße 449; *W. Schrager*, Ethik 63.

⁴ *B. Schüller*, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung.

⁵ Zur Terminologie: «Normen, durch die eine bestimmte Verhaltensweise ausnahmslos geboten oder verboten wird, gleichgültig was die Folgen des Verhaltens im Einzelfall sein mögen, heißen in der ethischen Theorie häufig deontologische Normen... Im Unterschied dazu nennt man Normen, die eine bestimmte Verhaltensweise immer nur von ihren voraussehbaren Wirkungen und Folgen her gebieten oder verbieten, teleologische Normen» (*B. Schüller*, Rede 325f). Zu den Mutationen beider Begriffe vgl. *B. Schüller*, Das Geschick eines Wortpaares, in: *Ders.*, Mensch 156–183.

⁶ Vgl. *B. Schüller*, Rede 324–336.

aufs genaueste zu analysieren, was «radikal» in ethischem Kontext überhaupt bedeuten könne. Am Ende dieser Analyse nennt er selbst fünf verschiedene Möglichkeiten. Eine *radikale* Forderung – das könne meinen⁷:

1. eine kategorische, das heißt eine unbedingte Forderung,
2. eine Forderung von besonderem ethischen Gewicht,
3. eine «Forderung im Sinne einer deontologischen Norm»,
4. eine «Forderung, deren Erfüllung ein besonderes Maß an persönlichen Opfern und Verzichten mit sich bringt»,
5. die «Forderung einer seinshaft vollkommeneren Liebe» wie sie nur der durch Glaube und Taufe begnadete Mensch leben kann.

B. Schüller bleibt allerdings gegenüber diesen fünf möglichen Bedeutungen ethischer Radikalität skeptisch. Wenn die Exegeten von der Radikalität der Forderungen Jesu sprächen, kämen eigentlich nur die 1. und die 5. Bedeutung in Frage⁸. Aber auch dort sei der Begriff «Radikalität» genau besehen sinnlos. Denn selbst für die durch Gnade erhöhte Liebe könnten keine anderen Handlungsnormen gelten als für die natürliche Liebe⁹. Heiße radikal aber soviel wie kategorisch, so sei lediglich eine Selbstverständlichkeit gesagt, denn seit Kant seien sich viele Ethiker darüber einig, daß es gerade das Proprium der *sittlichen* Forderung ausmache, «unbedingt, kategorisch oder absolut zu gelten»¹⁰. Die Aussage, eine sittliche Forderung sei radikal im Sinne von kategorisch, sei deshalb rein explikativ, das heißt, sie erkläre nur, was eine sittliche von einer nicht-sittlichen Forderung unterscheide. Und all diejenigen, die sagten, die sittliche Forderung Jesu sei radikal, wollten doch wohl nicht behaupten, nur *Jesu* sittliche Forderung sei wirkliche sittliche Forderung, während das, was anderswo, zum Beispiel im Alten Testament, als sittliche Forderung erhoben werde, lediglich dem äußeren Anschein nach als sittliche Forderung auftreten könne¹¹.

Mit derselben analytischen Schärfe werden von B. Schüller auch die übrigen der genannten Möglichkeiten ethischer Radi-

⁷ B. Schüller, Rede 338.

⁸ B. Schüller, Rede 338.

⁹ B. Schüller, Rede 337f.

¹⁰ B. Schüller, Rede 321f.

¹¹ B. Schüller, Rede 322.

kalität destruiert. Was am Ende bleibt, ist eine gewisse Ratlosigkeit: «Möglicherweise verstehen sie (sc. die Exegeten und Moraltheologen) unter Radikalität nichts von alledem, was sich uns als eventuelle Bedeutung angeboten hat. Dann verbliebe einem nur das Eingeständnis, man sei wenigstens einstweilen außerstande, die Rede von der radikalen Forderung Jesu zu verstehen»¹².

B. Schüller hat mit seinem Aufsatz nicht nur an die Neutestamentler, sondern vor allem auch an das neue Testament selbst eine weitreichende, ja sogar entscheidende Frage gestellt. Seine Frage verdient eine gründliche Diskussion, denn an ihr hängt vieles andere. Die folgende Erörterung geht von der Annahme aus, daß es in den Evangelien tatsächlich etwas gibt, das die Rede von der radikalen Forderung Jesu rechtfertigt, ja sogar notwendig macht.

II.

Kehren wir zunächst noch einmal zur Sprache der Exegeten zurück! So selbstverständlich und unreflektiert sie in den meisten Fällen das Wort «radikal» verwenden – bei genauerem Zusehen wird dennoch ein ganz bestimmter sachlicher Kontext und sogar eine gewisse Konstanz des Sprachgebrauchs sichtbar. Am deutlichsten zeigt sich dies bei *Rudolf Bultmann*, und zwar in seinem Jesusbuch. R. Bultmann sagt dort, daß bei Jesus im Gegensatz zu aller bloß formalen Gesetzlichkeit der Gedanke des Gehorsams gegenüber Gott *radikal* gedacht sei¹³:

«Radikaler Gehorsam ist nur dort vorhanden, wo der Mensch von sich aus bejaht, was von ihm gefordert ist, wo das Gebotene einsichtig ist als Gottes Forderung; wo der Mensch *ganz* zu dem steht, was er tut; ja besser: wo der Mensch *ganz in* dem ist, was er tut, d. h. wo er nicht gehorsam *etwas* tut, sondern in seinem *Sein* gehorsam ist. Aber es kommt noch eins hinzu. Innerhalb jener Anschauung, nach der der Gehorsam die Beugung unter eine formale Autorität ist, zu der das Ich sich entschließen kann,

¹² B. Schüller, Rede 338.

¹³ R. Bultmann, Jesus 68 f.

ohne daß es in seinem *Sein* gehorsam ist, gibt es für das Ich gleichsam eine neutrale Stellung. Es ist sozusagen nur zufällig und gelegentlich von Gott beansprucht, und es ließe sich denken, daß das auch anders wäre, daß diese Beanspruchung durch Gott vielleicht einmal aufhört, weil sie ja nicht das Sein des Ich vor Gott charakterisiert. Ja, es *ist* tatsächlich auch anders, nämlich überall da, wo das Ich sich in einer Lebenslage befindet, für die sich in der formalen Autorität, in der Schrift, kein Gebot verzeichnet findet. Deshalb ist ja der Mensch nach rabbinischer Ansicht in der glücklichen Lage, *mehr zu tun*, als verlangt ist, überpflichtige Werke zu tun, nämlich *da* etwas Gottgefälliges zu tun, wo nichts Besonderes von Gott geboten ist. Deshalb gibt es aber auch Situationen, in denen für den Menschen ein Nichttun möglich ist, neutrale Situationen. Und eben dies wird von Jesus in einem Kampfworte ausdrücklich abgelehnt. Gegenüber dem Vorwurf, daß er den Sabbat breche, um einem Menschen zu helfen, antwortet er: «*Darf man am Sabbat Gutes tun oder Böses? Ein Leben retten oder töten?*» Die Voraussetzung ist, daß es kein Drittes gibt neben Gutes tun und Böses tun; ein Nichttun wäre in diesem Falle gleichbedeutend mit Böses tun. Es gibt also keinen neutralen Ort; der Gehorsam ist radikal gedacht und umspannt den Menschen in seinem Sein.»

R. Bultmann ist hier ausführlicher zitiert worden, weil nirgendwo sonst in der exegetischen Literatur die Radikalität des Ethischen bei Jesus so eindeutig bestimmt wird. R. Bultmann zufolge ist also die Forderung Jesu insofern radikal, als sie radikalen *Gehorsam* fordert. Radikaler Gehorsam aber ist ein Gehorsam, der in Gegensatz zu einem bloß *partiellen* oder *legalistischen* Gehorsam den gesamten Menschen mit allen Dimensionen seiner Existenz beansprucht¹⁴.

¹⁴ Ob R. Bultmann in dem zitierten Text die rabbinische Position adäquat beschreibt, mag offenbleiben. Auf jeden Fall wird man ihm keinen *Individualismus* vorwerfen können. Er schreibt an anderer Stelle seines Jesusbuches: «Nicht der einzelne, sondern die Gemeinde ist berufen, *ibr* gilt die Verheißung. Nicht der einzelne gelangt in der Gottesherrschaft zur Verwirklichung der in ihm angelegten Bestimmung, zur Ausbildung seiner Persönlichkeit oder zur Glückseligkeit. Daß *Gott* seine Herrschaft erscheinen läßt, daß *sein* Wille geschieht, daß die Verheißung an die Gemeinde erfüllt wird, das bedeutet die Verwirklichung der Gottesherrschaft. So gelangt freilich auch der einzelne zum Heil, aber als einer, der in die Gemeinde der Endzeit berufen ist, nicht als 'Persönlichkeit'» (43).

Genau dies ist die Bedeutung, die auch sonst von seiten der Neutestamentler dem Wort «radikal» im ethischen Sinn gegeben wird, falls sie es überhaupt in einen eindeutigen sprachlichen Kontext bringen¹⁵. Vermutlich meinen auch all diejenigen Exegeten, die das Wort völlig unreflektiert verwenden, mit ihm eben dies: die *umfassende* und *ganzheitliche* Beanspruchung des Menschen durch die Forderung Jesu.

III.

Sucht man in den Evangelien ein unmittelbares sprachliches Äquivalent für «radikal» im gerade beschriebenen Sinn, so bietet sich am deutlichsten das Wort τέλειος in Mt 5,48 an¹⁶:

«Seid also ihr vollkommen
wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.»

Das Logion Mt 5,48 ist für eine ethische Diskussion durchaus zentral: Es steht in der Bergpredigt und dort außerdem noch an hervorgehobener Stelle, denn es schließt nicht nur die 6. Antithese, also das Gebot von der Feindesliebe (5,43–47), sondern gleichzeitig die gesamte Antithesenreihe 5,21–47 ab¹⁷. 5,20 (der Satz von der «besseren Gerechtigkeit») und 5,48 bilden für die 6 Antithesen eine *inclusio*. Matthäus nennt die «bessere Gerechtigkeit» von 5,20 in 5,48 «Vollkommenheit»¹⁸.

Im ersten Augenblick könnte freilich die Behauptung einer ausdrücklichen Äquivalenz zwischen «radikal» und «vollkommen» befremden. Es ist jedoch zu beachten, daß hinter dem τέλειος von Mt 5,48 nicht das Vollkommenheitsideal des griechischen Menschenbildes steht. Gemeint ist also bei Matthäus

¹⁵ Vgl. etwa G. Bornkamm, Enderwartung 22; R. Schnackenburg, Botschaft 53–55; Derr., Existenz I 149; G. Jeremias, Lehrer 331; G. Stricker, Weg 141; H.-D. Wendland, Ethik 7; P. Hoffmann – V. Eid, Jesus 86f.; W. Schrage, Ethik 48.

¹⁶ Vgl. zum folgenden vor allem R. Pesch, Seid vollkommen.

¹⁷ Vgl. W. Trilling, Israel 195; W. Grundmann, Matthäus 180; H. Frankemölle, Jahwebund 291; Ch. Dietzfelbinger, Antithesen 13; B. Przybylski, Righteousness 85; H. Giesen, Handeln 123f. 136–140; U. Luz, Matthäus z. St. – Anders G. Dolling, τέλειος 75 Anm. 35.

¹⁸ Vgl. U. Luz, Erfüllung 423: «Die von den Jüngern geforderte Gerechtigkeit ist mit der durch das Liebesgebot inhaltlich umschriebenen 'Vollkommenheit' (5,48) identisch.»

nicht die auf der Höhe ihres Lebens angekommene, autarke Persönlichkeit, deren ἀρεταί so ausgereift sind, daß keine weitere Steigerung mehr möglich ist¹⁹. Hinter dem matthäischen τέλειος steht mit Sicherheit das hebräische Adjektiv *tamim*²⁰. Und *tamim* bedeutet «ganz», «ungeteilt», «vollständig», «unversehrt», «heil». Wenn den Jüngern und Nachfolgern Jesu in Mt 5,48 gesagt wird, sie sollten τέλειοι sein, so heißt das deshalb nichts anderes, als daß sie sich ungeteilt und ausschließlich Gott zuwenden sollen²¹.

Eine der wichtigsten alttestamentlichen Vorgaben für Mt 5,48 ist wohl Dtn 18,13: «Vollkommen (*tamim*) sollst du sein vor Jahwe, deinem Gott.» Angeredet ist Israel, das seinem Gott ungeteilt dienen soll und sich auf das heidnische Zauber- und Götzenwesen nicht einlassen darf. Die Einheitsübersetzung überträgt treffend: «Du sollst ganz und gar bei dem Herrn, deinem Gott, bleiben.» Die innere Verbindung mit dem *Hauptgebot* (Dtn 6,5) ist nicht zu übersehen. Dieses sagt, Israel solle Jahwe «lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit

¹⁹ Für das griechische Verständnis sind besonders aufschlußreich: Philo, Abr § 34 (Cohn): Er (Mose) sagt aber auch, daß er (Noah) 'vollkommen' war, womit er ausdrückt, daß Noah nicht *eine* Tugend, sondern alle Tugenden besessen und eine jede stets pflichtgemäß ausgeübt hat.» Stobäus II 7,11: «Sie (die Stoiker) sagen, daß ein recht-schaffener Mann dann in allem vollkommen sei, wenn ihm überhaupt keine Tugend fehle.» Vgl. auch SVF III 299.

²⁰ Zur Diskussion des hebräischen Äquivalents vgl. E. Yarnold (τέλειος 269f.) und W. Delling (τέλειος 72–74). Ferner R. Schnackenburg, Existenz I 132f.; H. Giesen, Handeln 134; U. Luz, Matthäus z. St.

²¹ So auch H. Brawn, Radikalismus II 43 Anm. 1; G. Barth, Gesetzesverständnis 95; G. Bornkamm, Jesus 99; R. Bultmann, Jesus 102f.; G. Kratshmar, Beitrag 53; J. Blinzler, Vollkommenheit 863; R. Schnackenburg, Existenz I 140; E. Schweizer, Matthäus 83; H. Frankemülle, Jahwebund 291; B. Przybylski, Righteousness 86f.; M. Hengel, Ende 687; H. Giesen, Handeln 134f.; W. Schrage, Ethik 142. – B. Przybylski (Righteousness 86f.) und U. Luz (Matthäus z. St.) möchten im matthäischen Begriff der Vollkommenheit neben dem subjektiven Moment (= Ganzheitlichkeit) auch noch ein objektives Moment (= Erfüllung sämtlicher Forderungen des Gesetzes) festhalten. Extrem formuliert G. Stricker, Weg 141f.: «Zur Radikalisierung der ethischen Forderung gehört, daß das Gesetz quantitativ-total erfüllt werden soll... Die geforderte Vollkommenheit ist also wesentlich durch die quantitative Steigerung bestimmt.» Gegen Deutungen dieser Art formuliert bereits G. Kratshmar, Beitrag 57: «Vollkommenheit ist keine quantitative Ergänzung des Gesetzes, sondern seine qualitative Umprägung.» Ähnlich H. Frankemülle, Jahwebund 286. – Man sollte das *quantitative* Moment bei Matthäus tatsächlich nicht übersehen. Es geht um die Erfüllung des *ganzen* Gesetzes, von dem nichts weggewonnen werden darf. Aber diese quantitative Dimension ist in ihrer gesamten Erstreckung *qualitativ* neu bestimmt. Vgl. dazu das Folgende.

ganzer Kraft». In anderer Terminologie formuliert Jos 24,14 dieselbe Sache: «Und nun fürchtet Jahwe und dient ihm in Vollkommenheit (*tamim*) und Treue. Schafft die Götter fort, denen gedient haben eure Väter jenseits des Stroms und in Ägypten, und dient Jahwe.» In solchen alttestamentlichen Texten liegen die Wurzeln des matthäischen Wortes τέλειος²². Freilich ist damit der Sitz im Leben, den das Wort bei Matthäus hat, noch offen.

Dieser wird erst klar, wenn man beachtet, daß *tamim* in den Spätschichten des Alten Testaments und im Frühjudentum in immer stärkeren Konnex zum Thema «Gesetzeserfüllung» gerät. Der «vollkommene Weg» (bzw.«vollkommen vor Gott wandeln») meint die vollständige und untadelige Befolgung der Tora²³. In Qumran wird der «vollkommene Weg» geradezu zum Schlüsselbegriff für das Selbstverständnis der Gemeinde²⁴. Ihre Mitglieder nennen sich selbst «die Männer vollkommener Heiligkeit» (1QS8,20). Sie müssen «vollkommen sein in allem, was offenbart ist aus dem ganzen Gesetz» (1QS8,1). Auch bei Matthäus gehört τέλειος eindeutig in den Bereich der Gesetzesprache; auch bei ihm spricht τέλειος von der richtigen Erfüllung der Tora. Allerdings geht es bei ihm nun gerade nicht um eine rigoristisch verschärfte Gebotserfüllung wie in Qumran, sondern um die ungeteilte und ganzheitliche, sagen wir jetzt ruhig: um die radikale Erfüllung der Tora²⁵.

Wie aber kann man nach Matthäus die Tora vollkommen, also ganz, ungeteilt und radikal erfüllen? Zunächst einmal, indem man nach der Weisung der 6 Antithesen (5,21–47) und der Bergpredigt überhaupt lebt. Wenn 5,20 und 5,48 die Antithesenreihe rahmen, dann besagt das nach Meinung des Matthäus: Die Gesetzespraxis, die von den Schriftgelehrten und Pharisäern gelehrt wird, ist keine wirkliche Gebotserfüllung

²² Auf den Hintergrund der Bundestheologie des Buches Deuteronomium hat besonders *H. Frankemölle* (Jahwebund 288–290) hingewiesen.

²³ Vgl. 2 Sam 22,33; Ps 15,2; 18,33; 101,2.6; 119,1.

²⁴ Vgl. *J. Dupont*, «Soyez parfaits» 152; *G. Barth*, Gesetzesverständnis 91f; *J. Gnilka*, Kirche 59; *R. Schnackenburg*, Existenz I 136; *G. Dellling*, τέλειος 73f.

²⁵ Den Unterschied des Vollkommenheitsbegriffs von Qumran zu dem der Evangelien beschreibt *H. Braun*, Radikalismus II 43 Anm. 1.

(matthäisch: keine wahre Gerechtigkeit²⁶) und verhindert den Eintritt in das Reich Gottes. In der von Jesus geforderten «besseren Gerechtigkeit» lebt man erst, wenn man das Gesetz vom Sinai nach dem Muster der in der Bergpredigt vorgelegten Antithesen ungeteilt und ganzheitlich erfüllt. Die wichtigste der 6 Antithesen ist dabei die letzte. Sie enthält die Forderung der Feindesliebe, die nach Matthäus «nicht eine Forderung neben anderen, sondern Mitte und Spitze aller Gebote» ist, die zur Vollkommenheit führen²⁷.

Allerdings wird in der Bergpredigt ein entscheidender Aspekt vollkommener Tora-Erfüllung noch nicht genügend deutlich: nämlich die Nachfolge Jesu²⁸. Diesen Aspekt reflektiert Matthäus ausführlich erst an späterer Stelle, und zwar in der Geschichte von dem jungen Reichen (19,16–30). Die Geschichte beginnt mit der Frage: «Was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?» (19,16). Diese Frage entspricht der Sache nach genauestens 5,20. Die Wendung «eingehen in das Reich der Himmel» ist nun transformiert in «ewiges Leben gewinnen».

Auch der weitere Verlauf der Geschichte zeigt eindeutig, daß es um das Problem der richtigen Tora-Erfüllung geht²⁹. Der junge Mann befolgt – das wird zunächst einmal klargestellt – die Tora durchaus, und zwar im Sinn der üblichen Gebotserfüllung. Matthäus bringt gegenüber der Gebotsaufzählung in Mk 10,19 noch zusätzlich Lev 19,18 in den Text ein. Das heißt: Der junge

²⁶ «Gerechtigkeit» ist eines der wichtigsten theologischen Wörter des Matthäusevangeliums. Vgl. 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32. In der neutestamentlichen Exegese ist seit langem umstritten, was dieses Wort meint: göttliche Heilsgabe oder Forderung richtigen menschlichen Verhaltens oder beides? Die Mehrzahl der Exegeten verteidigt eine doppelte Bedeutung: «Gerechtigkeit» sei bei Matthäus sowohl theologisch als auch ethisch verstanden. So zuletzt *H. Giesen*, *Handeln*. Dies ist jedoch eine unsachgemäße Eintragung paulinischer Theologie. Matthäus meint mit «Gerechtigkeit» die *wahre, vollkommene Gesetzeserfüllung*. Vgl. jetzt vor allem *B. Przybylski*, *Righteousness*.

²⁷ *U. Luz*, *Matthäus z. St.; Ders.*, *Erfüllung 423: «Das Liebesgebot in der Auslegung Jesu, als Mitte und kritische Norm des alttestamentlichen Gotteswillens (7,12; 22,34 ff), bewirkt nicht einfach eine quantitativ zu erfassende Vermehrung, sondern eine qualitative Veränderung der Gerechtigkeit der Jünger im Gegenüber zu den Pharisäern.»*

²⁸ Das Thema der Nachfolge ist allerdings in Mt 5,17 schon implizit gegeben. Vgl. im folgenden V 5.

²⁹ Wie sehr es Matthäus um das Problem der Tora-Erfüllung geht, zeigt neben anderem seine Mk 10,19 veränderte Formulierung «Halte die Gebote!» (19,17).

Mann erfüllt sogar das Gebot: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.» Trotzdem erfüllt er die Tora nicht so, wie Jesus es verlangt. Er lebt nicht die «bessere Gerechtigkeit», die allein den Eingang in das Reich Gottes ermöglicht. Das zeigt der zweite Teil der Geschichte. Hier (und nur hier) taucht im Matthäusevangelium noch einmal das Wort τέλειος auf³⁰. Der reiche Mann ist noch nicht τέλειος in bezug auf das Gesetz. Das heißt: Er lebt die Tora, den heiligen Willen Gottes, noch nicht ganzheitlich und ungeteilt. Er lebt vielmehr geteilt, weil er sein Vermögen aus dem Tun des Willens Gottes heraushält. Ungeteilt und bis in die Wurzeln seiner Existenz hinein würde er die Tora erst leben, wenn er alles verkaufte, den Erlös den Armen gäbe und Jesus nachfolgte. Darauf läuft die ganze Geschichte hinaus. Matthäus stellt in ihr klar, daß das, was Gott in der Tora vom Sinai wollte, erst dann wahrhaft und ganz gelebt werden kann, wenn man Jesus nachfolgt³¹ – und das ist ohne Exodus aus dem bisherigen Leben und ohne radikales Teilen mit den Armen des Gottesvolkes nicht möglich. Erst wenn der Jünger Jesu das alles tut, erfüllt er die Tora vollkommen. Erst dann erfüllt er das Gesetz radikal. Man muß also sagen: Die Forderung an den Reichen, alles zu verkaufen, ist nicht eine Überschreitung oder Überbietung der zuvor in 19,18f ausgesprochenen Gesetzesforderung, sondern deren *sachgerechte Interpretation*³². Es geht vom Anfang bis zum Ende der Geschichte um die richtige Gesetzeserfüllung.

Diese eigentümliche Argumentationsstruktur des Textes tritt noch deutlicher zutage, wenn man beachtet³³, daß im Hintergrund der Erzählung das mit dem Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) kombinierte Hauptgebot (Dtn 6,4f) steht³⁴. In Mk 10,18, aber auch noch in Mt 19,17, wird ja deutlich auf Dtn 6,4 (κύριος εἷς) angespielt. Und wir sahen bereits, daß Mat-

³⁰ In den übrigen Evangelien fehlt das Wort ganz; es liegt also ein spezifisches Interesse des Matthäus vor. Mit Mt 5,48 und 19,21 sind im Neuen Testament zu vergleichen Eph 4,13; Kol 1,28; 4,12; Jak 1,4; 3,2.

³¹ Vgl. R. Schnackenburg, Existenz I 147–153.

³² So G. Strecker, Weg 251f.

³³ Auf das Folgende hat mich R. Pesch hingewiesen. Vgl. auch R. Pesch, Markusevangelium II 138f. 240; Ders., Seid vollkommen 66.

³⁴ Für Matthäus war diese Verbindung vorgegeben in der Perikope Mk 12,20–31 (par Mt 22,37–40).

thäus Lev 19,18 zusätzlich in den Text einbringt. Der genannte Hintergrund spielt in der Perikope vom jungen Reichen also auch für ihn eine entscheidende Rolle. Nun heißt es in Dtn 6,5, Israel solle Gott lieben «aus ganzer Kraft». «Kraft» (*me'od*) in Dtn 6,5 wird aber vom Judentum der Zeit Jesu als «Vermögen», «Kapital», «Geld» verstanden³⁵. Dieses zeitgenössige Verständnis muß den urchristlichen Erzählern der Perikope (und wahrscheinlich auch noch Matthäus selbst³⁶) geläufig gewesen sein. Für sie war klar: Wenn der reiche Mann die Gebote erfüllte, dabei aber sein Vermögen aus dem Spiel ließ, so liebte er Gott noch gar nicht «mit ganzer Kraft», nämlich «mit seinem ganzen Kapital». Jesu Weisung an ihn, er solle seine Güter verkaufen und ihm dann nachfolgen, mußte deshalb gerade vor dem Hintergrund des Hauptgebots als plausibel und sachgerecht erscheinen.

Mt 19,16–30 macht also innerhalb der Gesamtkomposition des Matthäusevangeliums endgültig klar: *Radikale Gesetzeserfüllung geschieht durch Nachfolge Jesu und durch nichts anderes*³⁷. «Nachfolge und radikale Erfüllung des Gesetzes ist ein und dasselbe»³⁸. Damit ist im Grunde auch schon klar, daß nach Matthäus diese radikale Gesetzeserfüllung durch Nachfolge prinzipiell von allen Christen verlangt ist³⁹. Man darf sich da durch das anscheinend anheimstellende «wenn du vollkommen sein willst ...» nicht irritieren lassen. Die τελειότης ist bei Matthäus

³⁵ Vgl. G. Dautzberg, *Leben* 116–119. Entscheidend ist, daß diese Auslegung bereits in Qumran, ja sogar schon in Sir 7,30 begegnet.

³⁶ Bei Matthäus ist der Hintergrund mit *me'od* nicht so sicher wie bei Markus, denn Matthäus streicht in 22,37 diff Mk 12,30 ἰσχύς.

³⁷ Dies hat bereits G. Bornkamm (*Enderwartung* 26) betont: «In der Nachfolge Jesu also erfüllt sich die vom Gesetz geforderte Vollkommenheit.» G. Barth hat dann die matthäische Relation Gesetzeserfüllung – Nachfolge in seiner Arbeit «Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus» (vor allem 95f) weiter reflektiert. Vgl. auch G. Stricker, *Weg* 231: «Der matthäische Nachfolgebegriff... bezieht sich auf die faktische Verwirklichung der δικαιοσύνη-Forderung.»

³⁸ G. Barth, *Gesetzesverständnis* 96.

³⁹ Vgl. W. Schrage, *Ethik* 137: «Christsein heißt Jüngersein. Kennzeichen dieser Jüngerschaft par excellence aber ist die Nachfolge Jesu, das Tun des Willens Gottes und die Hereinnahme in Jesu Sendung... Nicht zufällig steht die Bergpredigt am Anfang der fünf großen Reden»; G. Barth, *Gesetzesverständnis* 90: «Nun wird aber bei Matthäus die Nachfolge nirgends nur von einem Teil der Gemeinde verlangt»; «Die Nachfolge gilt für die ganze Gemeinde» (93); «Die Vollkommenheit ist das entscheidende Merkmal der Gemeinde» (93).

– entgegen einer langen Auslegungsgeschichte⁴⁰ – durchaus kein *Rat*, sondern *Notwendigkeit* für jeden, der dem Gottesreich angehören will.

Das zeigt zunächst einmal die Frage « was fehlt mir noch ? » in Vers 20. Gemeint ist: Was fehlt mir noch, um das ewige Leben zu erlangen ? Es geht also um das für jeden *zum Heil Notwendige*⁴¹. Das zeigt weiterhin die sorgfältig durchgeführte Parallelität zwischen den Versen 17 und 21:

« wenn du in das Leben eingehen *willst* ... » (19,17)

« wenn du vollkommen sein *willst* ... » (19,21)

Die Parallelität in der Formulierung beweist, « daß der Wille zur Vollkommenheit so wenig ins Belieben gestellt ist, wie der nach dem ewigen Leben »⁴². Es geht vielmehr um eine strikte Notwendigkeit, die jeden betrifft, der den Ruf Jesu gehört hat, also prinzipiell jeden Jünger. Daß die Vollkommenheit bei Matthäus kein « Rat » ist, zeigt aber auch 5,48 – der Text, von dem wir ausgegangen sind⁴³. Denn hier wird ja den Jüngern, in denen sich nach Matthäus die spätere Kirche im vorhinein abbildet⁴⁴, und dem gesamten Volk Israel gesagt:

« Seid also ihr vollkommen
wie euer himmlischer Vater vollkommen ist. »

So bestürzend diese matthäische Universalierung der Nachfolge auf die gesamte Kirche sein mag, der antithetische Parallelismus von Mt 5,48 macht doch zugleich deutlich, was der

⁴⁰ Ein massives Zweiständeethos ist bereits gegeben im *Liber graduum*. Vgl. *G. Kruschmar*, Beitrag 40: « Im *Liber graduum*, der aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammen mag, dessen nähere Einordnung aber noch umstritten ist, stehen... zweierlei Christen kaum noch aufeinander bezogen nebeneinander: die Asketen, die sich selbst als die « Vollkommenen » bezeichnen, und die einfachen Gemeindeglieder, von ihnen die « Gerechten » genannt. Für diese Gerechten gelten Jesu Doppelgebot der Liebe (7,2) mit dem Dekalog (7,1f) und für ihr Tagewerk die Bestimmungen der Didache, täglich dreimal zu beten und wöchentlich zweimal zu fasten (7,10); für die Asketen dagegen gilt die Bergpredigt (2,2f; 14,1f; 19,1f) und sie beten und fasten stets. »

⁴¹ Vgl. *G. Barth*, Gesetzesverständnis 89 f.

⁴² *W. Trilling*, *Israel 192*. – Vgl. *B. Schüller*, *Gesetz 71 f*; *R. Schnackenburg*, *Existenz I 150*; *H. Giesen*, *Handeln 141*. – Anders *H. Braun*, *Radikalismus II 54.56*.

⁴³ Vgl. *R. Schnackenburg*, *Existenz I 150.152*; *U. Luz*, *Matthäus z. St.*

⁴⁴ Vgl. zu dieser Vorabbildung der Kirche im Matthäusevangelium ausführlich *G. Lobfink*, *Bergpredigt*.

Ermöglichungsgrund einer derart radikalen Forderung ist: Die Vollkommenheit, die von der Jüngergemeinde Jesu verlangt wird, hat ihre Ermöglichung in der Vollkommenheit Gottes. Damit aber zeigt sich nun endgültig, daß τέλειος nicht von der griechischen Philosophie her interpretiert werden darf. Denn die *perfectio absoluta* des göttlichen Seins anstreben zu müssen, wäre keine Ermöglichung wahrer Gerechtigkeit, sondern eher Grund zur Verzweiflung. Matthäus meint etwas anderes: Der Jünger kann sich ganz und ungeteilt dem Willen Gottes hingeben, weil sich Gott schon zuvor ganz und ungeteilt und ohne Unterschiede zu machen den Menschen zugewandt hat. «Gott läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten», heißt es ja im unmittelbaren Kontext, «er schenkt Regen Gerechten und Ungerechten» (5,45). Man muß sich freilich hüten, diese Sätze von dem bedingungslos und grundlos schenkenden Gott im Sinne einer ewigen göttlichen Eigenschaft zu verstehen. Matthäus spricht nicht vom Gott der Philosophen, sondern von dem Vater im Himmel (5,44.48), der sich in Jesus seinem Volk – und damit der Welt – endgültig zugewandt hat⁴⁵. Diese *heilsgeschichtliche* Grundstruktur darf aus Mt 5,48 schon allein deshalb nicht ausgeklammert werden, weil ja im Hintergrund deutlich Lev 19,2 steht:

«Sprich zu der ganzen Gemeinde der Israeliten und sage ihnen:

Heilig⁴⁶ sollt ihr sein,

weil ich, Jahwe, euer Gott, heilig bin.»

Hier meint die Heiligkeit Jahwes mit Sicherheit keine ewigzeitlose Eigenschaft Gottes, sondern sein Anderssein, welches sich erwies, als er Israels Gott wurde, indem er es aus allen anderen Völkern aussonderte (Lev 20,26) und aus dem Land Ägypten befreite (Lev 19,36). Diesem Anderssein Jahwes, das

⁴⁵ Vgl. E. Schweizer, Matthäus 83: «Wenn Jesus... auf den vollkommenen Gott hinweist, dann meint er damit... Gottes ganzheitliches, ungeteiltes Ausgerichtetsein auf den Menschen hin, seine Bundestreue, seine völlige Zuwendung zu dem von ihm Geliebten.» Vgl. auch R. Bultmann, Jesus 103; H. Braun, Radikalismus II 43.

⁴⁶ Wie leicht aus dem «heilig» ein «vollkommen» werden konnte, zeigen die qumranischen Syntagmen «Männer vollkommener Heiligkeit» (1 QS 8,20; CD 20,2.5.7) und «heilige Vollkommenheit» (CD 7,5).

Israel als Volk konstituiert hat, muß das Anderssein des Volkes entsprechen⁴⁷. Israel muß im *Kontrast* zu allen übrigen Völkern leben. Eben das ist mit «heilig» gemeint⁴⁸. Es muß in seinem Handeln das seine Existenz begründende Handeln Gottes widerspiegeln. Genau dieselbe heilsgeschichtliche Grundstruktur verbirgt sich in Mt 5,48: Gott hat sich seinem Volk in Jesus ganz und unbedingt und ungeteilt zugewandt und er fordert deshalb von seinem Volk die ganze, unbedingte und ungeteilte Nachfolge. Erst in solcher Nachfolge wird die Tora wahrhaft erfüllt.

Zusammengefaßt: Radikalität meint in Mt 5,48 und 19,21 ganzheitliche Gesetzeserfüllung in Form der Nachfolge. Diese Nachfolge ist vom gesamten Gottesvolk gefordert und ist nur deshalb möglich, weil Gott zuvor in ungeteilter Treue an seinem Volk gehandelt hat.

IV.

Matthäus hat also bei dem Wort τέλειος nicht das griechische Vollkommenheitsideal vor Augen, sondern die in alttestamentlicher Tradition gründende Forderung ganzheitlicher Hingabe Israels an Gott. Trotzdem wird man selbst bei dieser Konstellation noch fragen müssen: Ist dem Menschen solch radikale Ganzheitlichkeit überhaupt möglich? Ist er hierbei nicht schlechthin überfordert?

Auch dieses Problem wird von Matthäus in 19,16–30 anhand der Gestalt des jungen Reichen behandelt. Der Reiche steht ja exemplarisch für den Menschen, der zwar alle Gebote der Tora befolgt – in irgendeiner Weise sogar das Liebesgebot –, der aber nicht in der Lage ist, Jesus nachzufolgen und so die Tora ganzheitlich zu erfüllen. Er muß traurig zu seinem Reichtum zurückkehren (19,22). Genau das ist nach Matthäus die wahre Situation des Menschen. Daß hier nicht nur, wie es zunächst den Anschein hat, ein spezifisches Standesproblem der reichen Leute reflektiert wird, zeigt die bestürzte Reaktion der Jünger in

⁴⁷ Vgl. K. Elliger, Leviticus 255.

⁴⁸ Vgl. G. Lohfink, Jesus 142–144.

Vers 25: «Wer kann dann noch gerettet werden?»⁴⁹. Jesus stimmt dieser Ausweitung des Problems von den Reichen auf prinzipiell alle Menschen zu, indem er antwortet: «Für Menschen ist das unmöglich, für Gott aber ist alles möglich» (19,26). Das heißt vom Kontext her: Nachfolge, die so radikal ist, daß sie ins Reich Gottes führt, ist dem Menschen tatsächlich unmöglich. Er ist von sich aus dazu gar nicht in der Lage. Wo ganzheitliche und wahrhaft ungeteilte Nachfolge geschieht, ist sie als Wunder allein von Gott her möglich geworden. Damit ist im Grunde schon alle «Machbarkeit» sittlicher Radikalität ausgeschlossen.

Die Bedingungen der Möglichkeit ganzheitlicher Nachfolge werden im Matthäusevangelium aber noch an anderer Stelle reflektiert. Nach Matthäus hat Radikalität nicht nur nichts mit *Machbarkeit und Moralismus*⁵⁰, sondern auch nichts mit *Heroismus* zu tun. Das Motiv des «alles Verkaufens» aus der Geschichte vom jungen Reichen wird ja bereits im Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle (13,44–46) angesprochen⁵¹: Das 1. Gleichnis erzählt, wie ein armer Tagelöhner, wahrscheinlich beim Pflügen, auf einen versteckten Schatz von unermesslichem Wert stößt. Er weiß, daß er sich den Fund juristisch nur sichern kann, wenn er zuvor den ganzen Acker erwirbt. Und so geht er hin und macht alles, was er besitzt, zu Geld und kauft den Acker. Dieses «alles Verkaufen» ist zwar ein radikaler, aber keineswegs ein heroischer Akt. Geht es doch, genau wie in dem anschließend erzählten Gleichnis von der kostbaren Perle (13,45f), um ein glänzendes Geschäft. Der Mann braucht gar nicht zu überlegen. Er handelt nicht heroisch, sondern aus tiefer Faszination. *Joachim Jeremias* schreibt völlig zu Recht, man habe die beiden Gleichnisse überhaupt noch nicht verstanden, wenn man in ihnen an erster Stelle eine zu heroischer Tat aufrufende Forderung sehe. Die entscheidenden Worte seien vielmehr: «vor Freude» (13,44). «Wenn die große, alles Maß überstei-

⁴⁹ Daß hier «das Grundproblem der radikalen sittlichen Forderungen Jesu (Bergpredigt) angesprochen» ist, betont auch *R. Schmackenburg*, Evangelium nach Markus II 96.

⁵⁰ Vgl. *N. Lobfink*, Alternative 49–71.

⁵¹ Zur folgenden Auslegung des Gleichnisses vom Schatz im Acker vgl. vor allem *J. Jeremias* (Gleichnisse 197–200) und *G. Lobfink* (Unbedingtheit 94–97).

gende *Freude* einen Menschen faßt, dann reißt sie ihn fort, erfaßt sie das Innerste, überwältigt sie den Sinn. Alles verblaßt vor dem Glanz des Gefundenen. Kein Preis erscheint zu hoch. Die besinnungslose Hingabe des Köstlichsten wird zur blanken Selbstverständlichkeit. Nicht die Besitzhingabe der beiden Männer des Doppelgleichnisses ist das Entscheidende, sondern der Anlaß zu ihrem Entschluß: das Überwältigtwerden durch die Größe ihres Fundes. So ist es mit der Königsherrschaft Gottes. Die frohe Botschaft von ihrem Anbruch überwältigt, schenkt die große Freude, richtet das ganze Leben aus auf die Vollendung der Gottesgemeinschaft, wirkt die leidenschaftlichste Hingabe»⁵².

Das Doppelgleichnis 13,44–46 handelt im Sinn des Matthäus sowohl vom Reich Gottes als auch von der Nachfolge. Wenn man Mt 13,44–46 und 19,16–30 miteinander verbindet, darf man sagen: Radikale Nachfolge ist dem Menschen von sich aus unmöglich. Wenn er aber auf die Faszination des Reiches Gottes stößt, wird ihm Nachfolge nicht nur möglich, sondern sogar leicht. Damit ist von Matthäus selbst ein entscheidendes Korrektiv gesetzt, das davor schützen kann, die radikalen Forderungen der Bergpredigt *moralistisch* mißzuverstehen. Auch auf die dem Matthäus eigene Fortsetzung des *Dankes Jesu an den Vater* (11,25–27) ist in diesem Zusammenhang zu verweisen:

«Kommt zu mir alle,
die ihr euch plagt und schwere Lasten tragt,
und ich werde euch Ruhe verschaffen.

Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir,
daß⁵³ ich demütig und niedrig vor Gott⁵⁴ bin,
und ihr werdet Ruhe finden für euer Leben.

⁵² J. Jeremias, Gleichnisse 199. – Allerdings stellt J. Jeremias das *besinnungslose Hinweggerissenwerden* zu einseitig heraus. In Wirklichkeit geht es in beiden Fällen auch um ein *kalkuliertes Geschäft*. Geschäft und Faszination schließen sich in keiner Weise aus – schon gar nicht im Orient!

⁵³ Die herrschende Übersetzungstradition gibt das ὅτι an dieser Stelle kausal mit «denn» wieder. ὅτι nach μανθάνω kann jedoch nur einen Objektsatz einleiten. Vgl. Apg 23,27; Barn 9,7.8; Epiktet I 2,2; 4,1 (!). 19.27; 9,4; II 14,11; Xenophon Eph, Ephesiaca V 1,12. Richtig übersetzt *Th. Zahn*, Matthäus 442 Anm. 53.

⁵⁴ Wörtlich: «im Herzen». Mit diesem Zusatz ist aber, genau wie in der 1. und 6. Seligpreisung (Mt 5,3.8), das Verhältnis des Armen bzw. Niedrigen zu Gott ausge-

Denn mein Joch ist angenehm und meine Last ist leicht.» (11,28–30)

Wieder geht es um das Problem der rechten Gesetzeserfüllung, denn die an Sir 51,23–27 anklingenden Sätze dieses sogenannten «Heilandsrufs» greifen die jüdische Rede vom «Joch der Gebote» und vom «Joch der Tora» auf⁵⁵. Was mit den «schweren Lasten» gemeint ist, wird in Mt 23,4 ausdrücklich formuliert: Die Schriftgelehrten und Pharisäer «schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern.» Der «Heilandsruf» will vor diesem gesetzlichen Hintergrund verstanden sein⁵⁶: Wenn man das Joch Jesu, das heißt seine Weisung, wie sie in der Bergpredigt zusammengefaßt ist, auf sich nimmt, braucht man gerade nicht mehr unter der Last eines legalistisch und moralistisch praktizierten Gesetzes zusammenzubrechen. Das gelingt freilich nur, wenn man bei Jesus selbst in die Schule geht, indem man «zu ihm kommt» und «von ihm lernt». Beides sind exakte Umschreibungen für Nachfolge und Jüngerschaft⁵⁷. Erst in der Nachfolge Jesu läßt sich das Gesetz so erfüllen, daß es angenehm wird und in die «Ruhe» des Reiches Gottes führt. Wenn gesagt wird, daß Jesus «ein Demütiger und Niedriger vor Gott» ist, so liegt eine Anspielung auf die 3. und 1. Seligpreisung⁵⁸ vor, die nun christologisch gewendet werden: Jesus selbst ist derjenige, der radikal demütig

drückt. So mit Recht *Th. Zahn* (Matthäus 183) zu Mt 5,3: «Aber der Zusatz ist doch wichtig, weil er die Vorstellung ausdrücklich von der sozialen und ökonomischen Lage ablenkt und auf das Innenleben hinlenkt und damit die ethische und zugleich die religiöse Bedeutung des Begriffs sicherstellt. Er bezeichnet nicht einen Zustand, in welchem man sich mit oder wider Willen befindet, auch nicht einen Zustand der Seele, sondern ein Verhalten, aber nicht ein Verhalten zu anderen Menschen, mit denen der Mensch als Fleisch und im Fleisch oder nach dem Fleisch in Beziehung steht, sondern zu Gott, mit dem der Mensch als Geist und im Geist in Beziehung und Verkehr steht.» – Vgl. auch *E. Klostermann* (Matthäusevangelium 34) in Anlehnung an *Th. Zahn*: «die, deren Geist arm ist, die 'rücksichtlich ihres innern Lebens, also vor Gott im Gefühl ihrer Unfähigkeit sich selbst zu helfen als Bettler dastehen.'»

⁵⁵ Vgl. *Billerbeck* I 608 f.

⁵⁶ Vgl. *G. Barth* (Gesetzesverständnis 139) und *G. Stricker* (Weg 173).

⁵⁷ Vgl. *G. Barth*, Gesetzesverständnis 96 Anm. 1.

⁵⁸ Die «Armut im Geist» in der 1. Seligpreisung «ist mit jenem demütigen Geist identisch, der von der menschlichen Kraft nichts und von der göttlichen Hilfe alles erwartet» (*J. Gnillea*, Kirche 59).

und arm vor Gott ist, das heißt, der für sich selbst nichts will, sondern alles von Gott erwartet⁵⁹. Wer in solcher Gesinnung ihm nachfolgend ganz in den Willen Gottes einschwingt, der kann die Tora erfüllen, ja, dem wird sie sogar zu einer sanften und angenehmen Last. So wird auch im «Heilandsruf» (11,28–30), der neben 13,44–46 und 19,16–30 der wichtigste hermeneutische Schlüssel für die Bergpredigt ist, jede heroische oder moralistische Einstellung gegenüber dem Gesetz zurückgewiesen. Die Radikalität der christlichen Gebotserfüllung ist *christologisch* verankert⁶⁰ und steht deshalb jenseits von allem Moralismus.

V.

Ausgangspunkt unserer bisherigen Überlegungen war Mt 5,48. Zur Ergänzung wurden dann noch die Texte 11,28–30, 13,44–46 und 19,16–30 herangezogen. Diese Textbasis ist allerdings noch zu klein, um ein fundiertes Urteil über die Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium zu erhalten. Andererseits ist es natürlich unmöglich, hier das gesamte erste Evangelium zu dem Thema «Radikalität» zu befragen. Wir schlagen deshalb einen Mittelweg ein und richten im folgenden noch den Blick auf die Bergpredigt des Matthäus *im ganzen*⁶¹, also auf den weiteren Kontext von Mt 5,48. Das ist durchaus sachgerecht. Denn einerseits läßt sich auf diese Weise nachprüfen, ob das Ergebnis, das anhand von 5,48 gewonnen wurde, im Matthäusevangelium eine breitere Basis hat. Andererseits aber kommt mit der Bergpredigt gerade jener Textkomplex ins Spiel, bei dessen Auslegung weitaus am häufigsten von der «radikalen Forderung Jesu» gesprochen wird.

Eines sei als These sofort vorausgeschickt: Auch bei der *Gesamtkomposition* der Bergpredigt, zu der ihr Rahmen unbedingt

⁵⁹ Zum Motiv der *Niedrigkeit Jesu*, das im Matthäusevangelium eine wichtige Rolle spielt, vgl. vor allem G. Barth, *Gesetzesverständnis* 117–128.139.

⁶⁰ Diese *christologische Verankerung* sucht E. Fuchs in seinem Aufsatz «Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5» herauszuarbeiten.

⁶¹ Für eine eingehendere Begründung des folgenden Abschnitts vgl. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt?*

hinzugerechnet werden muß, ist das Hauptinteresse, das Matthäus leitet, die Tora und die vollkommene, ganzheitliche Tora-Erfüllung. Aber das ist nun im einzelnen zu zeigen. Inwiefern steht die Bergpredigt in Beziehung zur Tora vom Sinai?

1. Wie die Tora Israels vom Sinai herab verkündet wurde, so wird Mt 5–7 von «dem Berge» aus verkündet. Und wie Mose in Ex 24 mit den Ältesten des Volkes auf den Sinai stieg⁶², so steigt Jesus mit seinen Jüngern auf den Berg in Galiläa. Das heißt nun freilich nicht notwendig, daß Jesus von Matthäus als «zweiter Mose» gesehen wird⁶³. Es heißt zunächst einmal nur, daß die Bergpredigt in einer deutlichen Relation zur Sinaitora steht.

2. Integraler Bestandteil der Gesetzgebung am Sinai ist das Volk, das sich um den Gesetzesberg versammelt⁶⁴. Ohne dieses Volk wäre die Proklamation der Tora nicht denkbar, denn ein Gesetz muß ja «veröffentlicht» werden. Nach alttestamentlicher Auffassung ist *das Volk*, in dessen Mitte die Tora promulgiert wird, Israel. Die Tora ist die Gesellschaftsordnung Israels, das sich durch sein Gesetz und seine Gesetzespraxis von allen anderen Völkern unterscheiden und so zur göttlichen Kontrastgesellschaft in der Welt werden soll⁶⁵.

Entsprechend hat auch im Matthäusevangelium die Bergpredigt ihr Volk. Matthäus stellt in einer sorgfältig komponierten Rahmung heraus, daß der Adressat der Bergpredigt Gesamt-Israel ist. Er tut dies konkret, indem er Menschen aus ganz Israel um den Berg versammelt sein läßt. Dabei sind alle Landesteile des *Israels der Väter* vertreten. Für den Nordwesten steht Galiläa, für den Nordosten das Gebiet der Dekapolis, für den Südosten Peräa und für den Südwesten Judäa mit Jerusalem (Mt 4,23–25). Heidnische Hörer werden von Matthäus bewußt ausgeschlossen. Das beweist die Streichung von Tyrus, Sidon und Idumäa aus seiner Markus-Vorlage.

⁶² Vgl. Ex 24,1.9 (Aufstieg mit den Ältesten). Das ἀνάβηθι εἰς τὸ ὄρος von Mt 5,1 hat sein Vorbild in Ex 19,3; 24,15.18; 34,4 (LXX).

⁶³ So W. Grundmann, *Evangelium* 117.

⁶⁴ Vgl. Ex 19,9.11.17; Dtn 5,5.

⁶⁵ Wichtig sind die Texte Ex 19,3–6; Dtn 4,5–8; Jes 2,1–5. Vgl. G. Lohfink, *Jesus* 78–86. 142–154; N. Lohfink, *Alternative* 12–26.

3. Noch immer offen ist bisher, ob die Bergpredigt «neue Tora»⁶⁶ oder «Neuinterpretation» der Sinaitora ist⁶⁷. Gegen die Möglichkeit «neue Tora» spricht bereits, daß der Messias nach jüdischer Auffassung überhaupt keine *neue* Tora bringt; wesentlich für die messianische Zeit ist vielmehr das vollkommene und endgültige Verstehen der Tora vom Sinai⁶⁸. So sagt ein Midrasch im Targum zum Hohen Lied 8,1: «In dieser Zeit (gemeint ist die Endzeit) wird der König Messias der Versammlung Israels offenbar werden, und die Kinder Israels werden zu ihm sagen: Komm, sei uns ein Bruder, und wir wollen nach Jerusalem hinaufsteigen und mit dir die Gründe der Tora saugen, so wie der Säugling an den Brüsten seiner Mutter saugt»⁶⁹. Gegen die Möglichkeit «neue Tora» sprechen aber noch viel eindeutiger die Antithesen der Bergpredigt. In ihnen wird eben nicht eine «neue Tora» vorgelegt, sondern die alte Sinaitora autoritativ neuinterpretiert⁷⁰ und konsequent auf das Liebesgebot hin ausgelegt⁷¹. Die Radikalisierung der Tora in den Antithesen – mit einem unglücklichen Ausdruck oft Toraverschärfung genannt⁷² – besteht gerade darin, daß die gesetzliche Deutung der Tora gesprengt und der Mensch ganzheitlich beansprucht wird. Diese ganzheitliche Beanspruchung gipfelt im Liebesgebot (5,43–47), das uneingeschränkte Liebe fordert, und wird am Ende der Antithesenreihe in dem oben ausführlich besprochenen Logion 5,48 noch einmal ausdrücklich thematisiert. Die Bergpredigt enthält aber noch weitere Logien, die in je

⁶⁶ So z. B. *J. Schmid*, Matthäus 155; *M. J. Fiedler*, Begriff 123; *E. Schweizer*, Anmerkungen 167.

⁶⁷ So z. B. *G. Bornkamm*, Enderwartung 33 Anm. 3 («Man wird zu beachten haben, daß es im Matth.-Ev. den Begriff der nova lex ... nicht gibt und nicht geben kann.»); *G. Barth*, Gesetzesverständnis 143–149; *G. Eichholz*, Auslegung 66; *H. Frankemölle*, Jahwebund 304; *B. Przybylski*, Righteousness 80–83; *W. Schrage*, Ethik 143 f.

⁶⁸ Vgl. *P. Schäfer*, Torah 34.42.

⁶⁹ Nach *P. Schäfer*, Torah 34.

⁷⁰ Treffend formuliert *H. Gollwitzer*, Bergpredigt 97: «Matthäus konzipiert die Bergpredigt als Aufdeckung des wahren Grundsinner der Thora (Kap 5,17–20). Wie die Propheten will Jesus Israel angesichts der bevorstehenden Gottesherrschaft zubereiten zu einem Volk, das im wahren Thora-Gehorsam lebt.»

⁷¹ Vgl. *W. Trilling*, Israel 186.

⁷² Das Phänomen «Toraverschärfung» wurde vor allem von *H. Braun* (Radikalismus I) anhand der Qumrantexte herausgearbeitet. Zur Kritik an dem Begriff, insofern er auf Jesus angewandt wird, vgl. *H. Merklein*, Botschaft 100 f.

verschiedener Weise die ganzheitliche Hingabe Israels fordern⁷³.

Am deutlichsten zeigt dies das Logion: «Niemand kann zwei Herren dienen» (6,24). Für den Jünger darf es nur ungeteilten Dienst an Gott und seiner Sache geben. Dient er neben Gott gleichzeitig seinem Vermögen oder setzt er sein Vermögen nicht ganz für die Sache Gottes ein, so lebt er bereits zwiespältig und geteilt. Er lebt aber auch geteilt, wenn er seine Mitmenschen einteilt in Menschen, die man lieben muß und in Menschen, die man hassen darf (5,43–47). Er lebt geteilt, wenn er bei seinen Urteilen mit zweierlei Maß mißt: wenn er den Splitter im Auge des anderen sieht und den Balken im eigenen Auge nicht bemerkt (7,3–5). Er lebt geteilt, wenn er zu Gott als seinem Vater betet und sich gleichzeitig um Nahrung und Kleidung Sorge macht (6,25–34). Er lebt geteilt, wenn bei ihm Wort und Tat, Bekenntnis und Lebensführung nicht übereinstimmen (7,21–23). Er lebt geteilt, wenn er seine guten Werke (6,2–4), seine Gebete (6,5f) und sein Fasten (6,16–18) öffentlich zur Schau stellt, weil es ihm dann nicht nur um die Anerkennung durch Gott, sondern gleichzeitig um die Anerkennung durch Menschen geht. Er will doppelten Lohn: den von Gott und den von Menschen, und eben das macht sein Tun zwiespältig und geteilt. Zwiespältig und geteilt wäre der Jünger aber auch, wenn er seinen Bruder zwar nicht töten würde, ihm aber zürnte (5,21f), oder wenn er einen Ehebruch zwar scheute, aber mit seinen Augen und in seiner Phantasie Ehebruch beginge (5,27f). Das erschreckende Wort, schon der begierliche Blick auf die fremde Frau sei Ehebruch – also todeswürdiges Verbrechen (Dtn 22,22) –, wendet sich gegen eine geteilte und gespaltene Liebe. Der Jünger darf nur ungeteilt lieben, eben weil seine Existenz ganzheitlich und ungeteilt sein soll. Es liegt auf der Hand, daß solche Ganzheitlichkeit nur dann durchzuhalten ist, wenn sie ein Zentrum, eine innerste Mitte hat. Für die Bergpredigt ist die Mitte aller Ganzheitlichkeit das menschliche Herz. «Selig, die ein reines Herz haben» (5,8), ist deshalb nichts

⁷³ Vgl. zum folgenden *R. Pesch*, *Seid vollkommen* 65f.

anderes als Aufforderung zu radikaler Ganzheitlichkeit⁷⁴. Die Bergpredigt hat für diese Mitte, die überhaupt erst ungeteilte Existenz ermöglicht, noch zwei andere Bilder: das klare, lautere Auge (6,22) und das Licht im Innern (6,23). Ist das Herz des Jüngers ungeteilt, sein Auge lauter, und leuchtet das «Licht in ihm», so kann er nur noch Gutes tun. Hier gilt dann: «Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte hervorbringen» (7,18).

Der Jünger braucht also eine *Mitte*, aus der heraus er überhaupt erst ganzheitlich existieren kann. Ganzheitlichkeit braucht aber auch ein *Ziel*, dem der Jünger sich ganz und ungeteilt hingeben kann. Sonst bliebe sein Herz leer und würde sich bald in neue Zerrissenheit verlieren. Der Jünger muß das Reich Gottes als «Schatz» haben, dem er sich mit ganzem Herzen und mit ganzer Kraft zuwenden kann. Dann gilt: «Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz» (6,21). Wer den faszinierenden Schatz des Gottesreiches noch nicht gefunden hat, schafft es gar nicht, sein Herz ausschließlich und ungeteilt an eine einzige Sache zu hängen.

Doch kehren wir zurück zu unserem Ausgangspunkt! Es sollte gezeigt werden: Die Bergpredigt ist geradezu durchzogen von Logien, die letztlich die Ganzheitlichkeit des Jüngers und damit zugleich die Ganzheitlichkeit Israels zum Thema haben⁷⁵. Entscheidend ist nun freilich, daß all diese Logien dem umfassenden Thema «Gesetzeserfüllung» dienen. Es geht nicht um eine allgemeine Anthropologie, obwohl sich von den angeführten Logien her vieles zu einer sachgerechten Anthropologie sagen ließe, sondern es geht um die Frage, wie die Sinaitora im Israel der messianischen Endzeit zu erfüllen ist.

4. Im Alten Testament geht der Proklamation der Tora die Proklamation des machtvollen Handelns Gottes voraus, der sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit hat (Ex 20,2). Vor

⁷⁴ Vgl. P. Hoffmann, Auslegung 120; ferner W. Schrags, Ethik 46: «Die Reinheit des Herzens ... steht ... im Gegensatz ... zu jeder partiellen, mit Vorbehalten und Kautelen praktizierten Frömmigkeit.»

⁷⁵ Das Gegenteil von Vollkommenheit bzw. ganzheitlicher Gesetzeserfüllung ist bei Matthäus die Praxis der «Heuchler». Auch dieses Thema spielt in der Bergpredigt eine wichtige Rolle: 6,2.5.16; 7,5. Vgl. darüber hinaus 15,7; 22,18; 23,13.15.23.25.27.29; 24,51.

dem Imperativ steht der Indikativ. Genauso verfährt nun aber auch Matthäus. In der groß angelegten und sorgfältig systematisierten Komposition der Kapitel 5–9 schildert er Jesus nicht nur als den «Messias des Wortes», sondern auch als den «Messias der Tat»⁷⁶. Die *Taten* des Messias, der das Gottesvolk von seinen Krankheiten heilt (8,15f; 9,33), werden im einzelnen zwar erst nach der Bergpredigt erzählt, aber bereits mit Hilfe eines genau durchdachten Summariums im Vorbau der Bergpredigt vorweggenommen (4,23–25). Die definitive Auslegung der Sinaitora richtet sich also an ein Israel, an dem Gott durch seinen Messias bereits neu und wunderbar gehandelt hat⁷⁷.

5. Matthäus hat das ihm vorgegebene Erzählmateriale aus Markus so arrangiert, daß zwischen dem öffentlichen Auftreten Jesu in 4,12 und der Proklamation der Bergpredigt nur eine einzige Erzählung steht: die Berufung der Jünger in die Nachfolge (4,18–22). Diese Jünger bilden dann bei der Bergpredigt den engeren Zuhörerkreis um Jesus. Sie sind damit derjenige Teil Israels, der bereits in die Nachfolge eingetreten ist. Das übrige Volk ist gerufen, denselben Weg der Nachfolge zu gehen, um so zum wahren Israel zu werden. Tatsächlich folgen Jesus, als er vom Berg herabsteigt, große Volksscharen (8,1). Ob daraus *Nachfolge* im eigentlichen Sinn wird, bleibt zwar offen. Auf jeden Fall jedoch ist die Bergpredigt vom Thema der Nachfolge gerahmt⁷⁸.

Implizit ist das Thema aber auch in 5,17 gegeben. Denn dort wird ja gesagt, daß Jesus das Gesetz und die Propheten und damit alle Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert (vgl. 3,15), erfüllt hat⁷⁹. Damit ist doch auch gesagt, daß von da an alle

⁷⁶ Vgl. J. Schneewind, Evangelium 36f. 106.

⁷⁷ Dazu ausführlich: G. Lohfink, Bergpredigt 277f. Vgl. auch U. Luz, Erfüllung 433: «Die Proklamierung des verbindlichen Willens Gottes ist bei Matthäus eingebettet in die Erzählung von der Sendung, dem Wirken, dem Gehorsam, den Machttaten und dem Sieg des Gottessohnes. Diese Einbettung der Proklamation des Gotteswillens in eine narrative Grundstruktur im Gesamtwerk des Matthäus ersetzt in ihrer Weise die paulinische begriffliche Unterscheidung zwischen Gesetz und Gnade.»

⁷⁸ Auf weitere matthäische Nachfolgetexte im näheren Umkreis der Bergpredigt kann hier nicht eingegangen werden. Wichtig ist vor allem Mt 8,18–22 mit Weiterführung in 8,23–27. Vgl. hierzu G. Bornkamm, Sturmstillung 50f.

⁷⁹ Vgl. U. Luz, Erfüllung 415–417.426.

Gesetzeserfüllung an der Gemeinschaft mit Jesus hängt. Sie ist gar nicht anders zu verwirklichen als in der Nachfolge Jesu⁸⁰. Wir hatten gesehen, daß die Verbindung: *vollkommene Gesetzeserfüllung – Nachfolge* dann in der Perikope vom jungen Reichen (19,16–30) aufgegriffen und explizit weiterreflektiert wird. Sie ist aber bereits bei der Bergpredigt selbst da.

Daß Matthäus das Thema der vollkommenen Gesetzeserfüllung schon von Anfang an mit derartiger Konsequenz an das Thema der Nachfolge bindet, ist von außerordentlicher Bedeutung. So tritt nämlich die *geschichtliche Dimension* vollkommener Tora-Erfüllung zutage. Radikaler Gesetzesgehorsam hat nach Matthäus eine eindeutige *Situierung*: Er ist unlösbar an die Nachfolge Jesu von Nazaret gebunden. In Jesus hat sich Gott seinem Volk endgültig zugewandt, um es von seinen Sünden zu erlösen (1,21), und deshalb ist erst in der Nachfolge Jesu vollkommene Hinwendung Israels zu Gott, also radikale Tora-Erfüllung, möglich.

6. Wenn man so formuliert, wird allerdings deutlich, daß «vollkommene Hinwendung zu Gott» mit «radikaler Tora-Erfüllung» noch gar nicht hinreichend beschrieben sein kann. Denn die definitive Zuwendung Gottes zu seinem Volk, die in Jesus geschieht, ist mehr als nur eschatologische Neuinterpretation der Sinaitora. Die Antwort Israels auf die radikale Zuwendung Gottes kann deshalb auch nicht allein radikale Gesetzeserfüllung sein. Das hat Matthäus gewußt und gerade deshalb bestimmt er alle Gesetzeserfüllung zusätzlich durch den Begriff der Nachfolge. Er tut aber noch ein weiteres: Er verwendet nicht nur den Begriff der «Gerechtigkeit», der bei ihm ganz in die Koordinaten «Gesetz» und «Gesetzeserfüllung» hineingeht, sondern macht darüber hinaus den «Willen des Vaters» zu einem besonderen Thema seines Evangeliums⁸¹. Vgl. 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,28–32; 26,39.42. Mit dem *Tun des Willens Gottes* ist zwar das Thema «Gesetzeserfüllung» noch mitumfaßt

⁸⁰ Vgl. G. Kretschmar, Beitrag 59.

⁸¹ Zum Thema «Wille Gottes» im Matthäusevangelium: G. Barth, Gesetzesverständnis 54–58; W. Trilling, Israel 187–211; H. Frankemölle, Jahwebund 275–307; U. Luz, Erfüllung 434; B. Przybylski, Righteousness 112–115; H. Giesen, 197–235. Vgl. auch N. Lobfink, Der Wille Gottes, in: *Ders.*, Kirchenträume 26–63.

(vgl. vor allem 7,21 par Lk 6,46), andererseits aber doch auch entscheidend überschritten⁸². Denn der Wille Gottes ist letztlich der *Heilswille*, ja sogar der *Heilsplan* Gottes, in den sich Israel hineinbegeben muß. Jüngersein ist bei Matthäus identisch mit «den Willen des Vaters tun» – das zeigt die Perikope von den wahren Verwandten Jesu (12,46–50) in ihrer matthäischen Gestaltung⁸³. Der Jünger aber muß einschwingen in den Willen Gottes, damit dieser sich durchsetzen kann – so wie Jesus sich in Getsemani in den Willen Gottes hineinbegab (26,39.42). Genau darum wird im Vaterunser gebetet (6,10)⁸⁴, und das Vaterunser steht nicht nur exakt in der Mitte der Bergpredigt, es ist ihre Mitte.

VI.

Der vorangegangene Abschnitt ist etwas ausführlicher auf das Gesamt der Bergpredigt eingegangen – nicht nur, weil so die vorgelegte Exegese von Mt 5,48 bestätigt und auf eine breitere Basis gestellt wird, sondern vor allem auch deswegen, weil die aktuelle Diskussion um die Bergpredigt, die uns seit dem Aufbruch der Friedensbewegung in Atem hält, entscheidende Aspekte von Mt 5–7 übersieht, die eigentlich gar nicht zu übersehen sind. Gemeint ist folgendes:

Die Bergpredigt gilt nicht dem isolierten Einzelnen, sie gilt aber auch nicht primär der Menschheit im allgemeinen. Sie ist keine «Allerweltsforderung». Ihr eindeutiger Adressat ist das Gottesvolk, das von Jesus als ganzes in die Nachfolge gerufen wird. Damit ist bereits klar, daß man die Bergpredigt der pluralistischen Gesellschaft nicht als Gesetz überstülpen kann: Nachfolge läßt sich nicht verordnen⁸⁵.

⁸² Das hat *W. Trilling* (Israel 191) richtig gesehen: «Das 'Tun des Willens Gottes' darf nicht auf den ethischen Imperativ eingeengt werden. Es umfaßt in gleicher Weise die Verwirklichung des Heilsrates (Gottes).» Vgl. auch *B. Przybylski*, Righteousness 115: «The expression 'the will of God', on the other hand, is used to refer not only to the demand of God upon man but also to the gift of God for man»; ferner: *H. Frankemülle*, Jahwebund 277f.

⁸³ Vgl. *B. Przybylski*, Righteousness 112.

⁸⁴ Vgl. *N. Lobfink*, Kirchenträume 44f.

⁸⁵ Vgl. dazu ausführlicher *G. Lobfink*, Sitz 250–253.

Nun zeigt Matthäus, daß die Nachfolge, in die das Volk Gottes gerufen ist, gerade darin besteht, die von Jesus neu interpretierte Sinaitora zu leben. Diese, vom Evangelisten so klar herausgearbeitete Relation von Mt 5–7 zur Sinaitora ist für das richtige Verständnis der Bergpredigt von eminenter Bedeutung. Es hat nämlich Konsequenzen, wenn die Bergpredigt keine *neue* Tora, sondern die definitive Auslegung der *alten* ist:

Dann sind zum Beispiel die provozierenden Worte Jesu in der Bergpredigt keine *Normen* (wogegen ja auch noch manches andere spricht), sondern Maßstäbe und Richtlinien für die sachgerechte Auslegung und Aktualisierung der Sinaitora, die in der Kirche unter der Führung des heiligen Geistes ständig neu zu geschehen hat.

Weiterhin: Wenn die Bergpredigt Auslegung der Sinaitora ist, wäre es ein schlimmes Mißverständnis, ihr die soziale und gesellschaftliche Relevanz abzusprechen. Die Bergpredigt ist durchaus gesellschaftlich relevant; Jesus will ja die Tora, die Sozialordnung Israels, nicht aufheben, sondern erfüllen (5,17). «Erfüllen» meint im Zusammenhang von 5,17–20 und vor dem Hintergrund der matthäischen Theologie insgesamt «zur Ganzheit bringen», «zum Abschluß bringen», «endgültig Wirklichkeit werden lassen», «in seiner innersten Intention realisieren»⁸⁶. Es ist zwar unbedingt richtig, daß Matthäus die innerste Intention der Tora gerade dadurch herausstellt, daß er sie auf das Liebesgebot konzentriert⁸⁷ und ihre vollkommene Erfüllung vom Begriff der Nachfolge her bestimmt. Aber das heißt keineswegs, daß er Teile der Tora herauslöst und für abgeschafft erklärt⁸⁸. Es geht Matthäus um die Tora als ganze; kein Jota und kein Häkchen darf von ihr weggenommen werden (5,18). Matthäus versteht das aus einer extrem judenchristlichen Tradition übernommene Logion 5,18 zwar nicht mehr legalistisch; er interpretiert es durch 5,17. Aber sein hartnäckiges Festhalten

⁸⁶ Vgl. *W. Trilling*, Israel 179.

⁸⁷ Vgl. vor allem *G. Barth*, Gesetzesverständnis 71–80.97; ferner *G. Bornkamm*, Enderwartung 28f.; *H. Frankemölle*, Jahwebund 302–304.

⁸⁸ *W. Trilling*, Israel 186: «Die Schrift ist als ein Ganzes gesehen, aus dem kein Teil, zum Beispiel das Zeremonialgesetz oder auch nur ein besonderer Aspekt herausgelöst werden kann.» Im selben Sinn *U. Luz*, Erfüllung 400.419.425f. 434.

am Gesamt der Tora ist doch ein deutlicher Hinweis, daß diese *als Gesellschaftsordnung* nicht in Frage gestellt werden darf. Sie muß zwar im Licht der Weisungen Jesu (besonders der Antithesen der Bergpredigt) interpretiert werden, aber sie verliert keineswegs ihren sozialen Charakter⁸⁹. Gesellschaftlich relevant ist die Bergpredigt dann freilich nicht für die weltliche Gesellschaft – jedenfalls nicht unmittelbar –, sondern für die Kirche, die als die *Kontrastgesellschaft Gottes* die Sozialordnung der Bergpredigt für die Welt transparent machen müßte. Genau das meint Matthäus, wenn er die Jünger als das Salz der Erde, als das Licht der Welt und als die Stadt auf dem Berg bezeichnet (5,13f). Die Bergpredigt hat also durchaus universale Bedeutung für die Völker, aber sie hat sie nur vermittelt über die Kirche, die zeichenhaft mit dem vorangeht, was Gott für die gesamte Welt will.

VII.

Soviel zur Bergpredigt im ganzen! Die bereits von Mt 5,48 her gewonnenen Ergebnisse haben sich bestätigt. Das von den Exegeten so gern und häufig verwendete Wort «Radikalität» trifft einen Sachverhalt, der bei Matthäus eine äußerst wichtige Rolle spielt. Die ethische Forderung der Bergpredigt ist radikal. Und zwar in dem Sinn, daß für die von Jesus definitiv auf das Liebesgebot hin ausgelegte Tora eine *ganzheitliche* und *ungeteilte* Gesetzeserfüllung in der Form der Nachfolge verlangt ist. Diese ausschließliche und unbedingte Hinwendung des ganzen Menschen zu Gott ist nach Matthäus nur möglich in dem zur Jüngergemeinde gewordenen Volk Gottes. Und sie ist nur möglich, weil Gott selbst die Initiative ergreift, sich einem Volk vorbehaltlos zuwendet und durch die Faszination des Reiches Gottes die Menschen bewegt.

Die Frage ist nun freilich: Darf man diese an das Gottesvolk ergehende Forderung zur ganzheitlichen Tora-Erfüllung in Form von Nachfolge wirklich eine *radikale* sittliche Forderung nennen? Nach B.Schüller nicht, und deshalb müssen wir nun

⁸⁹ Vgl. H. Gollwitzer, Bergpredigt 96–99.

noch einmal auf seinen so wichtigen und anregenden Artikel zurückkommen. Erinnern wir uns: B.Schüller betont nachdrücklich, daß mit der Rede von der radikalen Forderung keineswegs eine *kategorische* Forderung gemeint sein könne, denn dann sei eine bare Selbstverständlichkeit ausgesagt: Jede sittliche Forderung sei ihrem Wesen nach kategorisch, weil es gerade das Proprium der sittlichen Forderung sei, unbedingt und absolut zu gelten. Genau in diesem Zusammenhang geht B.Schüller nun auch auf die Bergpredigt ein und schreibt ⁹⁰:

«Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es der Skopus der beiden ersten Antithesen, den wirklichen Sinn der ethischen Forderung, ihren fundamentalen Unterschied von der bloß rechtlichen Forderung wieder klar zum Bewußtsein zu bringen. Heißt das die sittliche Forderung <radikalisieren>? Keineswegs. Gewiß, die Forderung menschlichen Rechts beansprucht nur die Tat, die sittliche Forderung Gesinnung und Tat, den ganzen Menschen in seiner Substanz. Aber das aussprechen bedeutet nur, die der sittlichen Forderung als solcher eigene Radikalität zum Bewußtsein bringen.»

Falls B.Schüller mit dieser Überlegung recht hat, dann muß die Rede von der Radikalisierung des Ethos durch Jesus in Zukunft vermieden werden, denn wir haben ja gesehen, daß bei Matthäus mit Radikalität genau das gemeint ist, was Schüller hier anspricht: die Beanspruchung des «ganzen Menschen in seiner Substanz».

Hat B.Schüller also recht? Offenbar hat er auf einer Ebene recht und auf einer anderen Ebene unrecht. Auf der abstrakten Ebene einer Analyse des Begriffes «sittlich», welche längst die christlichen Erfahrungen voraussetzt, sich dessen an dieser Stelle aber nicht immer und nicht notwendig bewußt ist, hat er recht: Es gehört für uns heute tatsächlich zum Wesen der sittlichen Forderung, daß sie den ganzen Menschen bis in die letzte Tiefe seiner Existenz hinein beansprucht. Insofern ist jede sittliche Forderung – ist sie wirklich sittlich – auch radikal, und

⁹⁰ B. Schüller, Rede 324.

insofern kann es, immer auf dieser abstrakten, zeitlosen Ebene gesprochen, in der Bergpredigt keine Radikalisierung des Ethos geben.

Aber bekommt man, wenn man nur auf dieser abstrakt-zeitlosen Ebene redet, überhaupt die ganze Wirklichkeit des Menschen zu Gesicht? Auffällig ist ja bereits, daß bei solch abstrakten Feststellungen der Moraltheologie meist vom *Einzelmenschen* oder vom Menschen *schlechthin* gesprochen wird. Daß jeder Einzelne verstrickt und hineingebunden ist in eine ganz bestimmte Gesellschaft und daß diese Gesellschaft in einer ganz bestimmten Unheils- oder Heilsgeschichte steht, müßte gerade auch an dieser Stelle verhandelt werden.

Aber die Abstraktion geht oft noch viel weiter: Eine allzusehr abstrahierende Ethik ist nicht nur in Gefahr, den Einzelnen aus der ihn tragenden, seine Freiheit ermöglichenden oder verhin-dernden Gesellschaft herauszulösen, sondern ihn darüber hinaus auch noch in einzelne sittliche Akte zu atomisieren, die dann je für sich in ihrer ethischen Qualität betrachtet werden. Diese Vereinzelung und Atomisierung des sittlichen Subjekts wird in einer teleologischen Betrachtungsweise zwar erfreulich durchbrochen, aber noch keineswegs überwunden.

Um nicht mißverstanden zu werden: Die Notwendigkeit solcher Abstraktionen ist nicht zu bestreiten. Auch die Bibel kann ja in dieser Weise abstrahieren. Sie verliert aber – selbst in ihrer diffizilsten Rechtskasuistik, die durchaus eine hohe Abstraktion darstellt – die gesellschaftliche und geschichtliche Dimension des Menschen niemals aus dem Blick. Sie weiß, daß es eine Unheilsgeschichte der Welt und der Völker gibt. Sie weiß, daß die menschlichen Gesellschaften krank und korrupt sind. Sie behauptet, daß Gott in immer neuen Anläufen den Versuch gemacht hat, sich unter den Völkern ein Volk zu schaffen, das Gesellschaft in seinem Sinne wäre – bis ihm in Jesus dieses Wunder gelungen ist. Sie weiß, daß der Mensch, seitdem dieses Wunder in der Welt ist, immer dann, wenn er in der Gemeinschaft des Gottesvolkes Jesus nachfolgt, seinen eigenen Interessen um der Sache Gottes willen vergessen kann. Ja, sie behauptet in geradezu anstößiger Weise: Wer an das in Jesus geschehene Wunder glaubt und ihm nachfolgt und dabei sein eigenes Leben verliert, gewinnt schon mitten in dieser Welt sein Leben,

das heißt, er gelangt zu jener neuen Ganzheit, in der endlich Freiheit möglich ist – das heißt: in der dann eben auch *das* möglich ist, was die Ethiker später den wahrhaft sittlichen Akt genannt haben⁹¹.

Die Bibel ist zutiefst überzeugt, daß diese wahre Freiheit, in welcher der Mensch sich überhaupt erst selbst findet, nur dort gelingen kann, wo er sich zuvor selbst vergessen konnte – und zwar deshalb, weil er sich ganz vom Reich Gottes faszinieren ließ. Die Bibel ist aber auch überzeugt, daß sich das Reich Gottes nicht im luftleeren Raum ereignet und erst recht nicht allein und ausschließlich in der Innerlichkeit des Einzelnen. Die Faszination des Reiches Gottes und damit das Aufblühen wahrer Freiheit kann sich nur dort ereignen, wo Menschen in gemeinsamem Konsens als Volk Gottes jene neue Gesellschaft leben, die Gott will. Erst dann kann jeder Einzelne radikal vom anderen her denken, weil alle gemeinsam von der Sache Gottes her denken. Erst dann erfüllt sich das, was die Tora immer gewollt hat.

Was B. Schüller über den sittlichen Akt sagt, ist also von der Bibel her durchaus richtig. Dort, wo sich das eigentlich Sittliche ereignet, ist stets der ganze Mensch mit Gesinnung und Tat bis in seine letzte Tiefe hinein betroffen. Insofern ist jede wahrhaft sittliche Tat radikal und damit natürlich auch jede wahrhaft sittliche Forderung. Was bei seinem Versuch, die Radikalität der Forderungen Jesu zu analysieren, aber entschieden zu kurz kommt, ist die Situiertheit dieser Forderungen an einer ganz bestimmten Stelle der menschlichen Heils- beziehungsweise Unheilsgeschichte. Jesus ist zutiefst überzeugt – der Kürze halber sei hier einmal die an sich notwendige Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Jesus der Evangelien übergangen –, daß sich *jetzt*, in der Stunde seines Auftretens, Gott selbst in einer letzten und radikalen Liebe den Menschen zuwendet. Und deshalb ist für Jesus erst *jetzt* die völlig ungeteilte Hinwendung des Menschen zu Gott möglich – in einer Radikalität, die von der Faszination getragen ist, die endlich voller

⁹¹ Vgl. H. Windisch (Handeln 10), der von der in Christus geschehenen «Befreiung zur Sittlichkeit» spricht.

Freiheit ist und die ihren bleibenden Ort im Gottesvolk hat⁹². Vor Jesus fliehen die Dämonen der Unfreiheit, und sie müssen auch überall dort fliehen, wo an ihn geglaubt wird. Der Begriff der Radikalität hat von diesem Augenblick an eine neue Tiefe, ja sogar erst seinen eigentlichen Sinn bekommen. Man könnte auch sagen: Er hat seinen eschatologischen Ort erhalten. Erst in Jesus hat sich enthüllt, was der radikale sittliche Akt schon immer sein sollte. Diese *heilsgeschichtlichen* beziehungsweise *eschatologischen* Koordinaten nimmt B.Schüllers Beitrag von 1971 nicht genügend ernst. Die Aporien sind deshalb unvermeidbar.

B.Schüller verwendet erst in späteren Veröffentlichungen zwei Begriffe, die ihm zumindest die Möglichkeit böten, die Dimension des Geschichtlichen in sein analytisches Denken einzubringen. Er unterscheidet nämlich sorgfältig zwischen der *Genese* und dem *Wahrheitswert* (bzw. der *Geltung*) einer sittlichen Einsicht⁹³. Diese Unterscheidung soll sicherstellen, «daß die von Jesus gelebte und ausgelegte sittliche Forderung den Bereich möglicher Vernunftkenntnis» keineswegs übersteigen muß⁹⁴. B.Schüller macht damit die *Genese* sittlich bedeutsamer Einsichten von geschichtlichen Bedingungen abhängig: etwa von der Wertblindheit oder der existentiellen Aufgeschlossenheit eines Menschen, von der Intensität seiner Umkehr, von seiner sittlichen Gesamtbefindlichkeit⁹⁵. Man könnte noch hinzufügen: Relevant für die *Genese* sittlicher Einsichten sind auch die Wertblindheit oder Aufgeschlossenheit von Epochen, die Umkehrbereitschaft ganzer Völker, die sittliche Gesamtbefindlichkeit der jeweiligen Gesellschaft.

Ist nach B.Schüller die richtige Einsicht aber einmal erreicht, wobei «die Bedeutung der jüdisch-christlichen Offenbarung

⁹² An dieser Stelle müßte jetzt eigentlich der paulinische Begriff der *Freiheit vom Gesetz und von der Sündenmacht* (Röm 6,22; 7,6; 8,2; Gal 5,1.13f) entfaltet werden, der Jesu Botschaft und Praxis weiterreflektiert. Für die Freiheit im paulinischen Sinn ist entscheidend, daß ihr «Ort» eindeutig *eschatologisch* (es gibt sie erst seit dem Tod Jesu) und zugleich *eklesiologisch* (es gibt sie nur in der Kirche) ist.

⁹³ Vgl. vor allem: B. Schüller, Proprium 19–27; aber auch: *Ders.*, Bedeutung 276: «Nun scheint die Gefahr zu bestehen, daß man die zeitlose Intelligibilität einer Wahrheit mißversteht als genetisch zu beliebiger Zeit mögliche Einsicht.»

⁹⁴ B. Schüller, Proprium 23.

⁹⁵ B. Schüller, Proprium 24f.

schwerlich überschätzt werden» kann⁹⁶, so öffnet sich diese sittliche Einsicht prinzipiell der natürlichen Vernunft, ja sie *ist* dann gnoseologisch stets eine Einsicht der natürlichen Vernunft.

Man braucht nun diese Unterscheidung in *Genese* und *Geltung* einer sittlichen Einsicht nur auf das Problem der Radikalität anzuwenden, so lösen sich die von B. Schüller so scharf herausgestellten Aporien: Die Einsicht, daß der Mensch in jedem sittlichen Akt ganz und unteilbar gefordert ist, hätte dann ihre Geschichte (Genese) gehabt. Höhepunkt dieser Geschichte war die von Jesus gelebte Ganzheitlichkeit der Hingabe an den Willen des Vaters. Insofern konnte erst von Jesus an der sittliche Akt in einem letzten und tiefsten Sinn als unbedingter (= radikaler) Akt gedacht werden, und insofern darf von einer Radikalisierung der sittlichen Forderung durch Jesus gesprochen werden. Jesus hat somit definitiv aufgedeckt, was der Mensch und seine Sittlichkeit eigentlich ist. Er hat das, was der Mensch schon immer war beziehungsweise schon immer sein sollte, zur Einsicht gebracht. Man darf wohl ruhig sagen, daß diese definitiv aufgedeckten Strukturen des Sittlichen dann auch natürlich-philosophisch erkannt werden können. Sie gehören ja zum wahren Wesen des Menschen, das nun endlich offenliegt. Nur wird man sofort hinzufügen müssen, daß die von Jesus bewirkte Erschließung des wahren Wesens oder der wahren Natur des Menschen auch sofort wieder zugeschüttet und verdunkelt werden kann: durch Sünde, mangelnde Umkehr und Trennung von der Kirche, die seit Jesus der bleibende Ort der Aufdeckung der eigentlichen Möglichkeiten des Menschen ist. Das, was B. Schüller die Genese einer sittlichen Einsicht nennt, ist also nicht ein zeitlich begrenzter Vorgang, der irgendwann abgeschlossen ist und dessen Ergebnis von da an wie eine technische Erfindung ständig zur Verfügung steht, sondern ein permanenter Prozeß, dessen Ergebnis immer wieder neu errungen werden muß. Die «natürliche» Intelligibilität sittlicher Erkenntnisse ist stets aufs höchste gefährdet. Sie braucht einen «Ort», wo jene Geschichte, die einst zur definitiven Einsicht geführt hatte, bleibend aufbewahrt ist, konkret: wo die Worte Jesu ständig erinnert und seine

⁹⁶ B. Schüller, *Proprium* 27.

Taten unablässig weitererzählt werden, wo seine Hingabe an den Willen des Vaters in der *memoria* vergegenwärtigt und wo seine Nachfolge gelebt wird. Dieser «Ort» aber kann nur die Kirche sein. Sie ist der geschichtliche Ort, der es überhaupt erst ermöglicht, daß die Natur des Menschen und das wahre Wesen seiner Sittlichkeit «natürlich»-intelligibel bleibt. Deshalb leben alle Einsichten der christlichen Ethik, mögen sie noch so «natürlich»-intelligibel erscheinen und auch sein, letztlich von den Nachfolge-Erfahrungen christlicher Gemeinden.

VIII.

Erst nach all diesen Überlegungen können wir es wagen, den in der neueren theologischen Ethik vieldiskutierten Begriff des Kompromisses⁹⁷ mit dem aus dem Matthäusevangelium gewonnenen Begriff der Radikalität zu konfrontieren. Eines muß dabei von vornherein gesagt werden: Wenn die radikale Forderung Jesu Forderung zur Ganzheit der Jünger in der Nachfolge ist, so kann es gerade hierin keinen Kompromiß geben. Aus der *ganzen Hingabe* dürfte niemals eine *Teilhingabe* werden. Insofern ist man berechtigt, ja gezwungen, von *kompromißloser* Nachfolge zu sprechen. Und deshalb müssen gegenüber dem Begriff «Kompromiß» Bedenken angemeldet werden, zumindest wenn er im Kontext einer an der Bibel orientierten Sprache undifferenziert verwendet wird. Die Rede vom Kompromiß kann dann allzu leicht im Sinne einer nur *partiellen* Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes mißverstanden werden.

Freilich ist damit noch längst nicht alles gesagt. Denn der Begriff «Kompromiß» läßt sich differenziert verwenden. Für seine differenzierte Verwendung sollte man von vornherein zwei Bereiche auf das strikteste unterscheiden: die *Entscheidungsfindung* einerseits und die *Praxis*, in der die gefundenen Entscheidungen realisiert werden, andererseits. Für den Bereich der

⁹⁷ Vgl. H. Thielicke, Ethik II 1 Nr. 147–687; H. Steubing, Kompromiß; D. Walther, Behandlung; W. Trillhaas, Problem; K. Demmer, Entscheidung; H.-J. Wilting, Kompromiß; H. Weber, Kompromiß; J. Wiebering, Kompromiß; H. Windisch, Handeln; H. Ringeling, Notwendigkeit.

Entscheidungsfindung ist erneut zu unterscheiden: Es kann sich hier nämlich um die *intrapersonale* Urteils- und Entscheidungsfindung innerhalb des einzelnen Subjekts, es kann sich aber auch um die *interpersonale* Entscheidungsfindung in einem Sozialgebilde handeln⁹⁸. Für diesen letzten Fall ist noch einmal zu unterscheiden. Wir müssen nämlich mit ganz verschiedenen Formen von Sozialgebilden rechnen: auf der einen Seite mit pluralistischen Sozialgebilden wie der modernen Gesellschaft, auf der anderen Seite mit einem Sozialgebilde, wie es die Kirche nach neutestamentlichem Verständnis darstellt. Hier ist durch Glaube und Nachfolge eine Form von Sozialisation gegeben, bei welcher der Interessenausgleich, wie er in komplexen Gesellschaften notwendig ist, keine Rolle spielt oder (vorsichtiger gesagt) keine Rolle spielen dürfte⁹⁹. Die aufgezählten Unterscheidungen ergeben folgendes Schema:

- A. Entscheidungsfindung
 - 1. intrapersonal im Einzelsubjekt
 - 2. interpersonal in einem Sozialgebilde
 - a) in einem pluralistischen Sozialgebilde
 - b) in der Kirche
- B. Entscheidungspraxis

Anhand dieses Schemas läßt sich nun die Frage, wie weit der Begriff des Kompromisses sinnvollerweise reichen kann, differenziert beantworten: Für den Bereich der bereits getroffenen und nun zu praktizierenden Entscheidung (B) kommen Kompromisse sittlich nicht in Frage, denn sie bedeuten ja an dieser Stelle Halbherzigkeit, fehlendes Engagement, Inkonsequenz, Bruch von Vereinbarungen, kurz: das, was wir an früherer Stelle Mangel an Ganzheitlichkeit genannt haben. Positiv formuliert:

⁹⁸ In Anlehnung an die Terminologie von *N. Monzel* (Kompromiß 1203), der zwischen intrapersonalem und interpersonalem Kompromiß unterscheidet. Der intrapersonale Kompromiß wird von manchen Autoren auch als *ethischer* und der interpersonale als *gesellschaftlicher* Kompromiß bezeichnet.

⁹⁹ In dem Maß, in dem die Kirche durch Sünde und mangelnde Umkehr in die Strukturen der heidnischen Gesellschaft zurückfällt, braucht sie freilich all die Mittel, die in dieser Gesellschaft Schlimmeres verhüten: z. B. gesetzlich legitimierte Gewalt oder den gesellschaftlichen Kompromiß nach dem Muster des *do ut des*.

Ist eine Entscheidung nach allen Regeln richtiger Entscheidungsfindung getroffen worden, so muß sie auch ganzheitlich (= radikal) vollzogen werden. Vorausgesetzt ist dabei selbstverständlich, daß keine neuen Umstände auftreten, welche die Sachgerechtigkeit der getroffenen Entscheidung in Frage stellen. Wäre dies der Fall, so müßte die Entscheidung selbst annulliert oder zumindest modifiziert werden. Aber die der Entscheidung folgende Ausführung hat stets radikal zu sein; hier kann es überhaupt keine Kompromisse geben.

Anders liegen die Dinge im Bereich der Entscheidungsfindung selbst (A): Hier sind Kompromisse wenigstens prinzipiell möglich, denn sie schließen die spätere Radikalität im Bereich der praktizierten Entscheidung, von der gerade die Rede war, ja keineswegs aus. Selbstverständlich muß Radikalität auch auf der Ebene der Entscheidungsfindung ihren Ort haben. Aber nicht in der Weise, daß sie eine Güterabwägung ausschließt, sondern daß sie den Horizont der möglichen Entscheidungen radikal erweitert: Die neuen Möglichkeiten, die sich aus der Nachfolge Jesu für den Einzelnen oder für die Gemeinschaft ergeben, müßten als verheißungsvolle, reale Möglichkeiten klar vor Augen stehen und in allen zu treffenden Entscheidungen erwogen werden. Eine solche Güterabwägung könnte, je nach den Umständen, sehr wohl auf einen Kompromiß hinauslaufen; ist dieser eine sachgerechte, sittlich verantwortbare Entscheidung, so kann und muß er anschließend radikal gelebt werden. Insofern hat man mit Recht behauptet, daß Radikalität und Kompromiß durchaus zusammengehen könnten¹⁰⁰. Eine ganz andere Frage ist freilich, ob die Rede vom Kompromiß glücklich und empfehlenswert ist, selbst wenn man sie – wie es hier geschieht – streng auf den Bereich der Entscheidungsfindung (A) einschränkt.

Im Falle der *intrapersonalen* Urteils- und Entscheidungsfindung (A1) wird die Problematik in der traditionellen katholischen Moraltheologie nämlich unter einer anderen Nomenklatur diskutiert¹⁰¹ – zum Beispiel in der Lehre vom kleineren Übel (*minus malum*) oder von den Handlungen mit doppelter Wirkung

¹⁰⁰ Vgl. H. Weber, Kompromiß 115; besonders aber H. Windisch, Handeln 97.104.

¹⁰¹ Hierauf hat vor allem H. Weber (Kompromiß 105–109) hingewiesen.

(*actus duplicis effectus*), aber auch bei all dem, was unter dem Stichwort «Probabilismus» behandelt wird. Nun könnte man natürlich diese gesamte Diskussion auch unter der Überschrift «Lehre vom sittlichen Kompromiß» führen. Man muß jedoch sehen, daß der Begriff des intrapersonalen Kompromisses vor allem durch *Helmut Thielicke* massiv von Axiomen spezifisch protestantischer Dogmatik geprägt worden ist. Nach H. Thielicke kann der Mensch keine der absoluten und unbedingten Forderungen Gottes, die in der Bergpredigt verkündet werden, erfüllen. Die sündige Wirklichkeit der Welt zwingt ihn bei prinzipiell allem, was er tut, zu schlechten Kompromissen. So ist der Mensch ständig und in allem Sünder¹⁰². Ein solches Verständnis der Bergpredigt ist von der Bibel her unhaltbar. Darüber hinaus generalisiert und pervertiert die Position Thielickes aber auch den Begriff «Kompromiß» in einer unerträglichen Weise¹⁰³. Doch gerade H. Thielicke hat dem Begriff in der theologischen Ethik zum Durchbruch verholfen¹⁰⁴, und es ist die Frage, ob die Rede vom Kompromiß, wenigstens im intrapersonalen Bereich, die damit erhaltene Prägung je los wird. Sollte man deshalb nicht schlicht und theologisch unmißverständlich für diesen Bereich wie bisher von «Güterabwägung» sprechen?

Ganz anders liegt der Fall bei der interpersonalen Entscheidungsfindung in pluralistischen Sozialgebilden (A 2a). Hier wird der Begriff seit langem verwendet, hier ist er sinnvoll und von hier aus ist er auch in die theologische Ethik übernommen worden¹⁰⁵. Sein eigentlicher Sitz im Leben ist die Rechts- und Verfassungsdiskussion sowie der Interessenausgleich innerhalb des neuzeitlichen Verfassungsstaates. Im Hintergrund steht dabei folgendes Modell: Die moderne komplexe Gesellschaft impliziert ein Nebeneinander der heterogenen Gruppen und Wertpositionen. Aus diesem Nebeneinander kann nur dann eine funktionsfähige Gesellschaft werden, wenn jede Gruppe

¹⁰² Vgl. *H. Thielicke*, Ethik II 1 Nr. 171 f. 176.237 f.

¹⁰³ Zur Kritik vgl. *W. Trillhaas*, Problem 357–360; *H.-J. Wilting*, Kompromiß; *W. Korff*, Kernenergie 92–94.

¹⁰⁴ Zur Rolle des Kompromißproblems in der evangelisch-lutherischen Ethik vor *H. Thielicke* vgl. *D. Walther*, Behandlung 75–100.

¹⁰⁵ Vgl. *H. Weber*, Kompromiß 102 f.

ein Stück der eigenen Interessen zurückstellt. Das *Recht* auf die eigenen Interessen bleibt dabei prinzipiell bestehen. Die Interessen werden lediglich partiell zurückgenommen, damit überhaupt so etwas wie Gesellschaft möglich wird. Diese Zurücknahme geschieht im Kompromiß.

Genau das ist nun aber nicht das biblische Bild von Gesellschaft. Die Kontrastgesellschaft Gottes, von der die alttestamentlichen Propheten gesprochen haben und von der Jesus und die Apostel sprechen, wird gerade dadurch möglich, daß alle von den Interessen Gottes her denken und so ihre eigenen Interessen vergessen. Anders formuliert: Indem alle einmütig von Gott beziehungsweise vom Reich Gottes her denken, machen sie die Interessen der anderen zu ihren eigenen Interessen. Es findet also kein Interessenausgleich statt¹⁰⁶, sondern ein radikales Denken von Gott und vom anderen her, was dann freilich *de facto* auch für die eigenen Interessen das Beste ist.

Nun ist allerdings zu vermuten, daß in irgendeiner Form in jedem einigermaßen funktionierenden Gemeinwesen die Dinge – wenigstens teilweise – schon immer ähnlich verlaufen. Sonst würde es sehr schnell auseinanderbrechen. Wahrscheinlich ist ein Sozialverhalten ausschließlich nach dem Muster des *do ut des* für eine Gesellschaft auf die Dauer tödlich. Jede Gesellschaft wird wohl immer mitgetragen von den Vielen, die solidarisch nach den Interessen der anderen fragen. Trotzdem spielen in der komplexen modernen Gesellschaft jene Kompromisse, in denen reiner Interessenausgleich stattfindet, eine außerordentliche Rolle. Hier jedenfalls hat das Wort «Kompromiß» seinen Sitz im Leben; von hier aus ist es geprägt. Deshalb muß man sich fragen, ob es für die christliche Ethik ein gutes Wort ist. Es mag gut und unentbehrlich sein für eine *naturrechtlich* orientierte Sozialethik. Aber ist es auch gut für eine *christliche* Ethik? Diese

¹⁰⁶ Das hat *D. Mieth* in seinem Beitrag «Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß» klar gesehen. Er unterscheidet deshalb zwischen dem Kompromiß *in öffentlichen Angelegenheiten* und dem Kompromiß *in der personalen Beziehung*. Es handle sich hierbei um ein jeweils anderes Kompromißmodell: «In der personalen Beziehung zwischen den Menschen ist der Kompromiß kein mit Verzicht und Teilverwirklichung verbundener Interessenausgleich, sondern ein integriertes Moment der wechselseitigen Förderung.» Hier könne deshalb nur in einem analogen Sinn von Kompromiß gesprochen werden.

sollte sich doch primär mit dem spezifischen Ethos des Gottesvolkes beschäftigen, das als *Glaubensethos* die neue Erfahrung christlicher Gemeinden voraussetzt.

IX.

Wir hatten nach dem möglichen Sinn von Radikalität im Evangelium gefragt. Ausgangspunkt aller Überlegungen war Mt 5,48 gewesen. Von diesem Text her konnte Radikalität bei Matthäus als ganzheitliche und ungeteilte Gesetzeserfüllung in Form von Nachfolge definiert werden. Bei unseren Erörterungen ergab sich, daß Radikalität von Heroismus, Moralismus und, was die Entscheidungspraxis angeht, auch vom Kompromiß zu unterscheiden ist.

Am Ende bleibt nun noch die Aufgabe, Radikalität von *Rigorismus* abzugrenzen. An sich ist das sogar ansatzweise schon geschehen. Wir waren ja auf den Text Mt 11,28–30 mit seiner christologischen Transformation der 1. und 3. Seligpreisung gestoßen. Mt 11,28–30 sagt, daß das Gesetz eine sanfte Last ist, wenn man in der Nachfolge Jesu ein Demütiger und Niedriger vor Gott wird, das heißt, wenn man von sich und für sich selbst nichts erwartet, sondern ganz für Gott lebt und alles von ihm erhofft. Damit ist im Grunde bereits jeder ethische Rigorismus ausgeschlossen.

Zu betonen ist in diesem Zusammenhang aber auch noch die Rolle, die das Thema der *Barmherzigkeit* im Matthäusevangelium spielt. Die 5., wohl von Matthäus selbst formulierte Seligpreisung lautet:

«Selig die Barmherzigen,
denn sie werden Barmherzigkeit finden» (5,7).

Und allein Matthäus erzählt die Parabel von dem unbarmherzigen Beamten, der von seinem Herrn größte Barmherzigkeit erfährt und sofort danach gegenüber seinesgleichen brutal unbarmherzig ist (18,23–35). Zu vergleichen sind darüber hinaus die Texte 6,14f; 9,13; 12,7; 18,21f; 23,23 und 25,31–46¹⁰⁷. In

¹⁰⁷ Schon allein diese Texte zeigen, wie unangemessen es ist, wenn E. Käsemann (*Versuche* II 84) Matthäus als «ethischen Rigoristen» bezeichnet.

23,23 heißt es in einem Kontext, in welchem es dezidiert um die richtige Erfüllung der Tora geht¹⁰⁸:

«Weh euch,
ihr Schriftgelehrten und Pharisäer,
ihr Heuchler!
Ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel
und laßt das Gewichtigste im Gesetz außer acht:
Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue.»

Schließlich zeigt ein Blick in die Synopse, daß jenes für uns so entscheidende Logion Mt 5,48 bei Lukas die Form hat:

«Seid barmherzig,
wie euer Vater barmherzig ist» (6,36).

Die Ausleger neigen dazu, die lukanische Fassung als ursprünglich anzusehen¹⁰⁹. Das ist nicht mehr so selbstverständlich, wie es scheinen möchte, wenn man begriffen hat, was das Wort «vollkommen» eigentlich meint: die radikale, ungeteilte Hinwendung des Menschen zu Gott. Dieses Motiv ist so sehr jesuanisch, daß man sich ernsthaft fragen muß, ob nicht vielleicht doch Matthäus die ältere Fassung des Logions bietet¹¹⁰. Andererseits steht τέλειος bei Matthäus im Zentrum einer problembewußten Reflexion über das Wesen wahrer Gesetzeserfüllung und der bleibenden Geltung der Tora. Diese Reflexion aber dürfte matthäisch sein. Falls dies richtig ist, dann hat Matthäus oder ein vormatthäischer Tradent in unserem Logion «barmherzig» durch «vollkommen» ersetzt. Auch dies wäre dann noch einmal ein Indiz, wie wenig Radikalität und Barmherzigkeit einander ausschließen. Wer Nachfolge radikal lebt, lebt aus der unbedingten Liebe Gottes, die sich dem Menschen voll Barmherzigkeit zugewandt hat, und muß deshalb mit allen

¹⁰⁸ Mt 23,1–39. Vgl. bes. 23,3: «Tut und befolgt also alles, was sie euch sagen, aber richtet euch nicht nach dem, was sie tun; denn sie reden nur, tun selbst aber nicht, was sie sagen.»

¹⁰⁹ Vgl. zuletzt R. H. Gundry, Matthew 100.

¹¹⁰ Immerhin hatte sich noch R. Bultmann (Jesus 103) für die Ursprünglichkeit von Mt 5,48 gegen Lk 6,36 entschieden. Lukas habe die ältere Fassung des Wortes geändert, «um dadurch den Übergang zu den im Zusammenhang folgenden Worten zu gewinnen.»

anderen und zuletzt auch noch ein Stück mit sich selbst barmherzig sein. Radikalität hat mit Rigorismus zutiefst nichts zu tun.

X.

Zum Schluß seien die wichtigsten Ergebnisse zum Thema «Radikalität» knapp zusammengefaßt:

1. Radikalität im Sinn des Matthäusevangeliums ist die ganzheitliche Erfüllung des Gesetzes in der Form der Nachfolge Jesu. Solch ganzheitliche Hingabe an Gott und an das Reich Gottes bis in die tiefste Tiefe der Existenz ist für den Menschen aus eigenen Kräften unmöglich. Wo sie geschieht, ist sie als Wunder von Gott her möglich geworden. Radikalität hat deshalb nichts mit *Machbarkeit* und *Moralismus* zu tun.

2. Radikalität im Sinn des Matthäusevangeliums setzt das Handeln Gottes voraus. Sie hat deshalb ihren geschichtlichen Kairos. Sie ereignet sich nicht *beliebig* und *jederzeit*. Matthäus macht das auf narrativer Ebene deutlich, indem er den Forderungen der Bergpredigt die Taten des Messias vorangehen läßt.

3. Radikalität im Sinn des Matthäusevangeliums setzt die Faszination am Reich Gottes voraus. Weil sie aus der Faszination entspringt, hat sie nichts mit *Heroismus* zu tun. Matthäus macht diesen Bezug zwischen Faszination und Radikalität im Gleichnis vom Schatz im Acker deutlich. Der Mann, der hinget und alles verkauft, damit ihm der Acker mitsamt dem Schatz gehört, handelt nicht heroisch, sondern voll *Freude*. Er kann gar nicht anders, oder besser: Er will gar nichts anderes. Er kann sich gar nichts Besseres denken.

4. Die Faszination am Reich Gottes ist nur in der Gemeinschaft freiwilliger Nachfolge vermittelbar: Das Reich Gottes setzt ein Volk Gottes voraus. Deshalb ist der genuine Ort biblischer Radikalität das *Volk Gottes* beziehungsweise die *Kirche*.

Radikalität ist nicht die Sache von Einzelkämpfern. Matthäus läßt demgemäß die Bergpredigt an das Volk Gottes gerichtet sein.

5. Wenn im Volk Gottes einer des anderen Last mitträgt, werden die radikalen Forderungen der Bergpredigt erfüllbar. Matthäus wagt es sogar, die Forderungen Jesu als *leichte Last* zu bezeichnen (11,28–30). Das sind sie allerdings nur dann, wenn die Jünger nicht mehr sich selbst verwirklichen, sondern in «Demut und Niedrigkeit vor Gott» nur noch dessen Willen tun wollen.

6. Die Radikalität der Nachfolge bezieht sich deshalb nicht allein auf das Halten der Gebote. Hinter allen Geboten steht der Plan, den Gott mit der Welt hat. Wenn im Neuen Testament vom Willen Gottes die Rede ist, ist oft der Heilsplan Gottes gemeint. Die Vaterunserbitte «Dein Wille geschehe!» meint nicht in erster Linie: «Laß uns deine Gebote erfüllen!», sondern: «Setz deinen Plan mit der Welt durch!» Radikal handeln, heißt deshalb nicht allein Gebote erfüllen, sondern auf den Plan Gottes mit der Welt eingehen. Auch aus diesem Grund ist Radikalität kein *Moralismus* und die Kirche keine *moralische Anstalt*.

7. Radikalität und Barmherzigkeit sind keine Gegensätze. Radikalität der Nachfolge heißt immer auch, daß der Jünger Jesu radikal barmherzig sein muß. Deshalb hat Radikalität im biblischen Sinn nichts mit *Rigorismus* oder *Fanatismus* zu tun.

LITERATUR

- Barth, G.*, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: *Bornkamm, G. - Barth, G. - Held, H.J.*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen ²1961, 54–154.
- Becker, J.*, Buße IV. Neues Testament, in: TRE 7, 446–451.
- Blinzler, J.*, Vollkommenheit I. Biblisch, in: LThK 10, 863f.
- Bornkamm, G.*, Die Sturmstillung im Matthäusevangelium, in: *Bornkamm, G. - Barth, G. - Held, H.J.*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen ²1961, 48–53.

- – Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: *Bornkamm, G. – Barth, G. – Held, H.J.*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen ²1961, 13–47.
- – Jesus von Nazareth (UB 19), Stuttgart ⁶1963.
- Braun, H.*, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. I: Das Spätjudentum, II: Die Synoptiker (BHT 24), Tübingen 1957.
- Bultmann, R.*, Jesus, Tübingen 1984.
- Dautzenberg, G.*, Sein Leben bewahren. *Psyché* in den Herrenworten der Evangelien (StANT 14), München 1966.
- Delling, G.*, τέλειος, in: ThWNT 8, 68–79.
- Demmer, K.*, Entscheidung und Kompromiß: Gr 53 (1972) 323–350.
- Dibelius, M.*, Die Bergpredigt, in: *Ders.*, Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, 79–174.
- Dietzfelbinger, Ch.*, Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus: ZNW 70 (1979) 1–15.
- Dupont, J.*, «Soyez parfaits» (Mt., V, 48) «Soyez miséricordieux» (Lc., VI, 36), in: Sacra Pagina II (BETHL 12/13, 1959), 150–162.
- Eichholz, G.*, Auslegung der Bergpredigt, Neukirchen-Vluyn ³1975.
- Eiliger, K.*, Leviticus (HAT I 4), Tübingen 1966.
- Fiedler, M.J.*, Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäusevangelium, auf seine Grundlagen untersucht (Ungedr. Diss.), Halle/Wittenberg 1957.
- Frankemölle, H.*, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus (NTA 10), Münster 1974.
- Fuchs, E.*, Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5, in: *Ders.*, Zur Frage nach dem historischen Jesus II, Tübingen ²1965, 100–125.
- Giesen, H.*, Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium (EHS.T 181), Frankfurt a. M. 1982.
- Gnilka, J.*, Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân: BZ 7 (1963) 43–63.
- Gollwitzer, H.*, Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre, in: *Moltmann, J.* (Hrsg.), Nachfolge und Bergpredigt (KT 65), München ²1982, 89–120.
- Grundmann, W.*, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Berlin ²1971.
- Gundry, R.H.*, Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art, Grand Rapids 1982.
- Heim, K.*, Die Bergpredigt Jesu, Tübingen ²1984.
- Hengel, M.*, Das Ende aller Politik. Die Bergpredigt in der aktuellen Diskussion: EK 14 (1981) 686–690.
- – Die Stadt auf dem Berge. Die Bergpredigt in der aktuellen Diskussion (II): EK 15 (1982) 19–22.
- Hoffmann, P.*, Auslegung der Bergpredigt I–V: BiLe 10 (1969) 57–65. 111–122. 175–189. 264–275; 11 (1970) 89–104.
- Hoffmann, P. – Eid, V.*, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (QD 66), Freiburg i. Br. 1975.

- Jeremias, G.*, Der Lehrer der Gerechtigkeit (StUNT 2), Göttingen 1963.
- Jeremias, J.*, Die Gleichnisse Jesu. Göttingen ⁸1970.
- Käsemann, E.*, Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen ²1965.
- Klostermann, E.*, Das Matthäusevangelium (HNT 4), Tübingen ⁴1971.
- Korff, W.*, Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse (suhrkamp taschenbuch 597), Frankfurt a. M. 1979.
- Kratschmar, G.*, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese: ZThK 61 (1964) 27–67.
- Lobfink, G.*, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b–42 / Lk 6,29f): ThQ 162 (1982) 236–253.
- – Die Unbedingtheit und die Faszination im Leben Jesu: EuA 56 (1980) 89–98.
- – Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23–5,2 und 7,28f: ThQ 163 (1983) 264–284.
- – Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg i. Br. ⁴1984.
- Lobfink, N.*, Die messianische Alternative. Adventsreden, Freiburg i. Br. ³1982.
- – Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg i. Br. ⁴1984.
- Luz, U.*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I 1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1984.
- – Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus (Mt 5,17–20): ZThK 75 (1978) 398–435.
- Merklein, H.*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (fzb 34), Würzburg ³1984.
- – Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart 1983.
- Monzel, N.*, Kompromiß, in: StL IV, Freiburg i. Br. ⁶1959, 1203–1206.
- Pesch, R.*, Das Markusevangelium I. II. (HThK2), Freiburg i. Br. 1976. 1977.
- – Seid vollkommen: CiG 36 (1984) 65f.
- Przybylski, B.*, Righteousness in Matthew and his world of thought (MSSNTS 41), Cambridge 1980.
- Ringeling, H.*, Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung, in: *Hertz, A. – Korff, W. – Rendtorff, T. – Ringeling H.* (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik III, Freiburg i. Br. 1982, 93–116.
- Schäfer, P.*, Die Torah der messianischen Zeit: ZNW 65 (1974) 27–42.
- Schmid, J.*, Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), Regensburg ³1956.
- Schnackenburg, R.*, Bergpredigt, in: LThK 2, 223–227.
- – Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. Abhandlungen und Vorträge I, München 1967.
- – Das Evangelium nach Markus II (Geistliche Schriftlesung 2,2), Düsseldorf 1971.
- – Die Bergpredigt, in: *Derr.* (Hrsg.), Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?, Düsseldorf 1982, 13–59.

- - Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes, München ²1962.
- - Neutestamentliche Ethik im Kontext heutiger Wirklichkeit, in: *Weber, H. - Mieth, D.* (Hrsg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 193–207.
- Schniewind, J.*, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen ¹¹1964.
- Schrage, W.*, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Erg 4), Göttingen 1982.
- Schüller, B.*, *Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion*, in: *Ders.*, *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral* (MThSt.S 12), Düsseldorf 1982, 3–27.
- - *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral* (MThSt.S 12), Düsseldorf 1982.
- - Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: *Demmer, K. - Schüller, B.* (Hrsg.), *Christlich glauben und Handeln*, Düsseldorf 1977, 261–286.
- - *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966.
- - *Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung*: ThPh 46 (1971) 321–341.
- Schweizer, E.*, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1973.
- - *Matth. 5,17–20. Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus*, in: *Lange, J.* (Hrsg.), *Das Matthäus-Evangelium* (WdF 525), 164–173.
- Stebing, H.*, *Der Kompromiß als ethisches Problem*, Gütersloh 1955.
- Strecker, G.*, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen ²1966.
- Thielicke, H.*, *Theologische Ethik II 1*, Tübingen ³1965.
- Trillhaas, W.*, *Zum Problem des Kompromisses*: ZEE 4 (1960) 355–364.
- Trilling, W.*, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (StANT 10), München ³1964.
- Walther, D.*, *Zur Behandlung des Kompromißproblems in der Geschichte der evangelisch-lutherischen Ethik* KuD 4 (1958) 73–111.
- Weber, H.*, *Der Kompromiß in der Moral. Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung*: TThZ 86 (1977) 99–118.
- Wendland, H.-D.*, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Erg 4), Göttingen 1970.
- Wiebering, J.*, *Kompromiß als christliche Kategorie*: ZEE 22 (1978) 296–306.
- Wilting, H.-J.*, *Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas*, Düsseldorf 1975.
- Windisch, H.*, *Handeln in Geschichte. Ein katholischer Beitrag zum Problem des sittlichen Kompromisses* (RStTH 24), Frankfurt a.M. 1981.
- Yarnold, E.*, *Τέλειος in St. Matthew's Gospel*, in: *Studia Evangelica Vol. IV* (TU102), Berlin 1968, 269–273.
- Zahn, Th.*, *Das Evangelium des Matthäus* (KNT 1), Leipzig ²1905.