Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 15 (1959)
Heft: 2

Artikel: Das Herzstück der Bergpredigt : zum Verständnis der Antithesen in Matth. 5, 21-48

Autor: Hasler, Victor

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878907

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

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

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

Download PDF: 02.10.2025

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

Das Herzstück der Bergpredigt.

Zum Verständnis der Antithesen in Matth. 5, 21—48.

Wenn wir auf die Eingliederung der Bergpredigt in die Gesamtkomposition des Matthäusevangeliums achten, dann bemerken wir, wie ihr die Erzählungen von der dreifachen Versuchung in der Wüste, von Jesu Auftreten in Galiläa und von der Berufung der ersten Jünger vorangehen. Ein summarischer Reisebericht Matth. 4, 23 ff. betont darauf die doppelte Wirksamkeit Jesu: Er lehrte und er heilte. Dies wird nun entfaltet. Jesu Lehre füllt die Kap. 5 bis 7, Jesu Heilungen Kap. 8 bis 9. Nach der Gefangennahme des Täufers geht Jesus nach Kapernaum, ins Gebiet von Sebulon und Naphthali und erfüllt so die messianischen Weissagungen des Propheten Jesaja.

Mit der Vollmacht des messianischen Lehrers hat Jesus dabei dem schriftkundigen Versucher in der Wüste im Lehrstreitgespräch die Stirne geboten und am See Genezareth ungelehrte Männer hinter sich her gerufen. Die Torakenntnis des Messias sollte auch nach jüdischer Auffassung absolut sein. [1]

Ähnlich wie der unterrichtende Rabbi sich in die Kathedra setzt, so sitzt nun Jesus bei der Bergpredigt zu messianischer Belehrung, Jünger und Volk um sich geschart, auf einem Berg. [2] Ihnen proklamiert er den Einbruch des Reiches, den Beginn der messianischen Heilszeit. [3] Aus altprophetischem Material gebaut, weisen die Makarismen auf die triumphierende Erfüllung und

---

[1] Midr. Qoh. 11, 8 (52a): «Die Tora, die ein Mensch in dieser Welt lernt, ist Nichtigkeit gegenüber der Tora des Messias»; P. Billerbeck, Kommentar, 3 (1926), S. 577. Pesiq., Beth ha Midr. VI, 63, 13: «Gott trägt ihnen die Gründe der neuen Tora vor, die er den Israeliten dereinst durch den Messias geben wird»; Billerbeck, 4 (1928), S. 1.

[2] H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt (1937), S. 96 f.: «Der Mann, der dort auf dem Berge sitzt, die Massen zu seinen Füßen, ist für den Leser des Mt. bereits als Messias kundgetan.»

[3] H. Riesenfeld, The Gospel Tradition and its Beginnings (1957), S. 22: «The words of Jesus were conceived from a very early date to be the New Tora, and hence as the Word of God of the new, eschatological covenant»; S. 29: «In view of the Old Testament background and the Messianic hopes of the Jews, we can legitimately assume that Jesus entrusted to his disciples an already formulated holy Word for it to transmit.» Diese Notiz aber darf nicht als gegen die alte Tora gerichtet gelten.

sprechen den Erwählten der letzten Tage den verheißenen Anteil zu. Weil aber die Legitimität des Messias sich an seiner Stellung zur Tora entscheidet — der Messias ist der vollkommene Toralehrer —, darum eilt Matthäus nach den Sprüchen über den Jüngerberuf zum eigentlichen Thema seiner ganzen Komposition: Jesu Stellung zum Gesetz. Weist der Meister seine Schüler schon in den Worten vom Salz und Licht auf die Bewährung durch die Werke, so sind seine Worte über die bleibende Gültigkeit der Tora noch deutlicher. Darin besteht die bessere Gerechtigkeit der Reichsgenossen, die weit über allem pharisäischen Eifer steht, daß die Tora als umfassende Forderung Gottes auch getan und nicht nur gelehrt wird. Den eigentlichen Willen Gottes, seine gebietende Absicht in den Toraboten gilt es zu erkennen und zu tun. [4]

Die sechs antithetischen Sätze Matth. 5, 21—48 veranschaulichen, wie der messianische Lehrer dies versteht. Sie bilden darum das *Herzstück* der Bergpredigt. Matth. 5, 20 bietet das grundsätzliche Motto, V. 48 die conclusio: die bessere Gerechtigkeit ist Vollkommenheit. Auf diesen Zielpunkt sind die angeführten Einzelbeispiele angelegt. Auch die eingefügte Goldene Regel Matth. 7, 12 versteht die Liebe nicht als mystisches Gefühl, sondern umgreift in starker Betonung des Tuns die Verwirklichung des eschatologisch-existentiellen Lebensvollzuges. Darauf weisen auch die abschließenden Warnungen und Vergleiche, die Worte von den falschen Propheten, vom Baum und seinen Früchten, von den Herr-Herr-Sagern und endlich vom Hausbau. [5]

1.

Die ursprüngliche Gestalt der ersten Antithese vom Töten schenken uns Matth. 5, 21 und 22a: «Ihr habt gehört, daß zu den

---

[4] Daß unter den Synoptikern besonders Matthäus die Betonung auf das Tun legt, erkennt und belegt H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, 2. Die Synoptiker (1957), S. 30 ff., nur interpretiert er im Sinne des offiziellen und essenischen Judentums und übersieht, daß Matthäus damit eine eschatologisch-existentielle Aussage machen will.

[5] B. W. Bacon, Studies in Matthew (1930), S. 412: «Every one of its five great Discourses concludes with a more or less extended reference to the rewards and penalties of the Day of Judgment.»

Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten! Wer aber tötet, soll dem Gericht verfallen sein! Ich dagegen sage euch: Wer seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen sein!» V. 22b ist christliche Halacha. V. 23 f. und 25 f. sind aus der Deutung des Herrenwortes entstanden und hinzugewachsen. Sie tragen aber ältestes Kolorit. Der Gang zum Altar weist gerade in seiner allgemeinen Formulierung auf die selbstverständliche Einordnung der judenchristlichen Gemeinde in den jerusalemischen Kultus. Die viel plastischere Schilderung des zu verhütenden Ganges vor den Richter erinnert an das Jüngste Gericht und trägt so die Spuren der prophetisch-täuferischen Predigt, die Jesus selbst aufgenommen haben mag. In dieser Ausrichtung auf die noch mögliche Versöhnung vor dem Einbruch des Letzten Tages hat der Verfasser Jesu Wort verstanden.[6] Ihm schwingt die fünfte Bitte des Herrengebetes mit: «Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unsern Schuldnern vergeben haben», aber auch die kluge Vorsicht, in der er Jesu «Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!» hört, treibt zur Versöhnung mit dem Widersacher.[7] Die Wucherung V. 22b ist sekundäre Weiterbildung im Sinne rabbinischer Kasuistik. Wenn auch Krisis der übergreifende Beziehungspunkt[8] bleibt, so wird die relativierende Stufung doch sichtbar. Wir verstehen sie als ein Symptom der kasuistischen Krankheit, als ein Zeichen der nomistischen Bindung, von der Matthäus sich nicht befreien wollte noch konnte, weil er das Problem seiner Situation anders empfand und die Absicht seines theologischen Gedankens anders faßte. Diese unterstreicht er durch den erwähnten Gang zum Altar und zum Richterstuhl. Die Radikalisierung des «Du sollst nicht töten!» hat Matthäus also nicht nur im Sinne einer Verinnerlichung verstanden. Es geht ihm nicht nur um den Regreß von der bösen Tat auf das beleidigende Wort oder den

[6] A. N. Wilder, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus (1950), S. 98 f: «Here we have an example of explicit eschatological sanction of penalty to give urgency to the teaching.» Ebenso E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus (1956), S. 121: Vollstrecker des göttlichen Willens zur Brüderlichkeit im Blick auf die künftige Wirklichkeit der Gottesgemeinde.

[7] «Aus dem Parusiegleichnis Lk. 12, 57—59 wird die kasuistische Mahnung zur Versöhnlichkeit Mt. 5, 25 f.», meint Braun (Anm. 4), S. 82 Anm. 2, und übersieht die endzeitliche Bestimmung der matthäischen Umgestaltung.

[8] So G. Bertram, Theol. Wört. z. N.T., 4, S. 846.

schlimmen Gedanken. Er vertritt keine Gesinnungsethik.[9] Seine Radikalisierung erfaßt mit dem Zielpunkt Gericht den fordernden Willen Gottes im sechsten Gebot positiv. Weil die messianische Zeit angebrochen ist, fordert Gott den positiven, eschatologischen Lebensvollzug. Nicht nur ist der ein Mörder, der seinem Bruder ein Schimpfwort zuruft, sondern auch jener, der sich mit dem entzweiten Bruder nicht versöhnt hat. Matthäus versteht Jesu Wort als eindringenden Bußruf zur demütigen, sich erbarmenden Liebe, die unter allen Umständen vergibt und sich versöhnt.

2.

Die Verse Matth. 5, 27—30 bieten die zweite Antithese, die Auslegung des siebten Gebotes vom Ehebruch, dar. Nicht jedes Anblicken einer Frau ist Ehebruch. Um eine evangelische Grundlegung zu einer umfassenden Sexualethik geht es dem Verfasser hier nicht. Jesu Wort denkt nicht an die ledige, sondern an die verheiratete Frau und befaßt sich mit der Institution der Ehe allein. Hier aber faßt das messianische Verständnis das göttliche Gebot im Personzentrum, nicht an der vollzogenen Einzeltat. Es gilt uneingeschränkt: Der ehebrecherische, begehrliche Blick ist der vollzogenen Tat gleichgemessen. Dabei betrifft diese Radikalisierung wiederum nicht eine tiefenpsychologische Erfassung, sondern zeigt den Totalitätsanspruch der messianischen Botschaft.[10] Der bohrende Blick jüdischer Gesetzesrabbinistik hatte nämlich längst die Forde-

---

[9] Vgl. z. B. B. Lanwer, Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrund des Alten Testaments und Spätjudentums (1934), S. 32. 54: «Jede der Forderungen Jesu zeigte die Bedeutung der innern Akte, der Gesinnung, die so als eigentliche Quelle der Sittlichkeit erscheint»; «Jesus will mit seinen Forderungen den ganzen Menschen erfassen und ihn zu einer durch und durch sittlichen Persönlichkeit machen.» Im Hinweis auf rabbinische und essenische Belegstellen bemerkt Braun (Anm. 4), S. 10 f. zutreffend: «Soweit Jesus mit seiner Toraverschärfung die in der Tora enthaltene Intention herausarbeitet, gehört er in den Rahmen der spätjüdischen Paränese.»

[10] H. Ljungmann, Das Gesetz erfüllen (1954), S. 93 f.: «Das Gesetz zielt mit Jesus auf Austreibung der Ichsucht, der Selbstsüchtigkeit des Menschen, nicht auf Ableitung des menschlichen Rechts gegenüber dem Nächsten aus dem Gesetz.» Diese schiefe Orientierung am «Verlieren des Selbst» (S. 93 f. u. ö.) verdirbt die ganze weitgespannte Arbeit von Ljungmann.

rung radikaler Erfassung erhoben.[11] Im Traktat Kalla lesen wir: «Jeder, der ein fremdes Weib mit begehrlicher Absicht betrachtet, ist, wie wenn er sie begattet hätte!»[12] Aber auch das subtilste Vortasten des rabbinischen Gesetzesarmes in die verborgensten Schlupfwinkel der einzelnen Gedanken, Worte und Taten fällt immer noch am Maßstab vollkommener Gesetzeserfüllung ab. Die gegliedertste Kasuistik vermag das absolute Nein zur Sünde nicht auszusprechen, auch dann nicht, wenn wir im Traktat Nidda 13b lesen: «Es soll bei dir nicht Ehebruch sein, sei es mit der Hand, sei es mit dem Fuß!»[13] Die synoptische Tradition muß um ähnliche Sätze gewußt haben. Markus hat in 9, 43—48 einen von ihnen im dreifachen Spruch vom Ärgernis in der Reihenfolge (1.) Hand, (2.) Fuß, (3.) Auge festgehalten. Der Terminus des Skandalons hat nun seinen Sitz im Leben in der messianischen Tora. Darum hat Matthäus grundsätzlich richtig konzipiert, wenn er Jesu Wort vom Ärgernis in die Antithese vom Ehebruch einbaut. Freilich gesteht er damit ein, daß er die alle Gesetzlichkeit überhöhende Haltung seines messianischen Lehrers nicht mehr einzunehmen vermag, und bietet nach synagogalem Vorbild wieder christliche Halacha. In 5, 28 ff. setzt er Auge an erster, Hand an zweiter Stelle, während Fuß als unpassend und unverstanden ausfällt.[14] Er anerkennt eine christliche Kasuistik mit verschiedenen Stufen von Ehebruch. Es gibt jetzt Ehebruch als bloßer Gedanke im Herzen, als lüsterner Blick, als nach der fremden Frau greifende Hand, endlich die faktisch vollzogene Tat. Dies aber ist Matthäus nicht bewußt geworden. Sein betontes Anliegen ist die messianische Vollendung der Tora, und diese Gesetzeserfüllung ahnt das nomistische Problem nicht. Ihre Antithetik ist nicht gegen das Gesetz gerichtet[15], sondern gegen die Verken-

---

[11] Vgl. Joma 29a: «Die Gedanken an die Sünde sind schlimmer als die Sünde selbst»; Midr. Qoh. 7, 2 (32b): «Warum schlägt man sich auf das Herz? Um zu sagen, daß alles von dort kommt»; Billerbeck, 1 (1922), S. 722.

[12] Hinweis schon bei G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (1926), S. 99.

[13] Billerbeck, 1, S. 295 ff.

[14] Es handelt sich nicht nur um einen Stichwortzusammenhang, wie Th. Soiron, Die Bergpredigt Jesu (1941), S. 105 meint.

[15] Leider wird dies von Braun (Anm. 4), S. 5 Anm. 2, nicht erkannt, weil er weitgehend einfach R. Bultmanns Urteil und Argumentation über-

nung der eingebrochenen heilsgeschichtlichen Stunde, des im Rabbi Jesus angebrochenen messianischen Reiches. [16]

3.

Wenn Jesus bei der dritten Antithese zur Frage der Entlassung der Ehefrau — eine gerichtliche Scheidung unserer modernen Ehegesetzgebung war damals unbekannt — Stellung nimmt, dann läßt die überlieferte Form des Logions bei Mark. 10, 2 ff. die Ablehnung aller Kasuistik erkennen. Jesus verweist die in versucherischer Absicht fragenden Pharisäer auf Moses (Deut. 24, 1. 3) und zwingt die rabbinische Praxis mit ihren spitzfindigen Untersuchungen der causae delictionis, der *'ärwat dabar* bei den Hillelschülern und den Schammaiten in die Schranken. «Um der Härte eurer Herzen willen hat Moses solches geboten. Von Anfang an hat es Gott aber nicht so gemeint.» Wie ist diese Beziehung auf den Anfang zu verstehen? Matthäus erwähnt sie nur in 19, 8, aber nicht in unserm Zusammenhang und auch dort in auffallender Kürze. Die ausführliche Markusfassung zeigt deutlich die Gegenüberstellung von Jesus, der auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung zurückgreift, und von Moses, der einen Kompromiß mit der menschlichen Schwachheit gemacht hat und den Entlassungsbrief gebietet. Mark. 10, 9 formt darauf mit scharfer Spitze gegen Moses: «Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll ein Mensch

---

nommen hat. Vgl. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Neuausg. (1957), S. 138 ff.

[16] Vgl. Kittel (Anm. 12), S. 130: «Auch die Forderung Jesu will nicht mehr in der Sphäre der Diesseitigkeit stehen. Sie ist eschatologische Forderung, d. h. Forderung des andern Aeons, Forderung dessen, der in sich Gegenwart und Erfüllung der malkut schamajim gegeben glaubt.» C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments (1954), S. 122, interpretiert Matth. wieder im Sinn einer bloßen Interimsethik, wenn er gleichwohl richtig anerkennt: «Christ came in fulfilment of prophecy as Messiah», dann aber einschränkt: «but his Messianic activity at his first coming consisted chiefly in the exposition of the new and higher Law by which His people should live until His second coming.» Vgl. dagegen Wilder (Anm. 6), S. 160: «The ethics determined by the new situation can best be characterized not as interim ethics but as ethics of the time of salvation or new-covenant ethics.»

nicht scheiden.» Markus ist in seiner Antithetik deutlich: Sein Jesus vertritt den Willen des Schöpfergottes im Gegensatz zu Moses und seiner Tora, die Menschensatzungen enthält. Bei Matthäus aber ist es ganz undenkbar, daß Jesus Gott und Moses gegeneinandergestellt hätte. [17] Die Markustradition ist für ihn peinlich. Er beschneidet sie, stellt und deutet sie um. Seine Verlegenheit gesteht er in 19, 11: «Nicht alle fassen dieses Wort...» Er blickt vielmehr nach vorwärts auf das sich im Einbruch befindende Himmelreich, V. 12: «Es gibt Verschnittene, die sich um des Himmelreiches willen verschnitten haben», d. h. die sich um des Reiches willen von der Ehe fernhalten. Am Anfang, vor dem Fall, bestand nach Gottes ursprünglichem Willen die Einehe. Im Zeitalter nach dem Fall aber hat Moses, barmherziger als die harten Gesetzeseiferer, den Entlassungsbrief erlaubt und, um die Frau zu schützen, auch geboten. Jetzt aber, im Kommen des neuen Aeons, in der Erfüllung der Zeit, ist auch die Zeit der Akkommodation vorbei, die neue Ordnung des Eschatons gilt. Allgemein formuliert: Gesetz und Evangelium stehen nicht gegensätzlich, sondern in heilsgeschichtlicher Ergänzung und Stufung zueinander. [18] Vielleicht aber verbirgt sich hinter der Konzeption des Matthäus noch eine vertieftere Sicht der Verhältnisse. Wir haben es gesehen: Der Rückgriff auf den «Anfang», aus der synoptischen Tradition aufgenommen, kann bei Matthäus niemals als eine Verankerung seiner Eheethik in den sog. Schöpfungsordnungen

---

[17] M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche (1921), S. 146 ff.: «Sorgfältig wird formell(!) der Gegensatz zu Moses selbst vermieden und nur die Auslegung des hl. Gesetzes bekämpft», auch materiell! Auf den Kopf gestellt hat die Sache auch Windisch (Anm. 2), S. 106: «Der radikale, antimosaische Unterton ist bei dieser Antithese erst vom Evangelisten hineingebracht.»

[18] Zutreffend bemerkt G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium: The Background of the N.T. Studies in Honour of C. H. Dodd (1956), S. 244: «Das Verhältnis zu Moses ist nicht in dem Sinne der Antithese gemeint, sondern im Sinne der Entsprechung»; S. 245 Anm. 1: «Man wird zu beachten haben, daß es im Mt.Evg. den Begriff der nova lex nicht gibt und nicht geben kann.» Unser Einwand richtet sich mit Bornkamm auch gegen C. H. Dodd, Gospel and Law (1951), S. 62 ff.: «Jesus as the King who promulgates a new Law for his subjects» ... «the new Law which supersedes the law of the Old Testament» ... «the Law of the Kingdom of God».

verstanden werden.[19] Seine Intention geht in entgegengesetzter Richtung, um die kerygmatische Proklamation des im Einbruch stehenden Gottesreiches. Dabei ist nun aber folgendes zu beachten. Die später von Irenäus zum System erhobene Erwartung des Reiches Gottes als Neuschöpfung und damit als Rückkehr zum Anfang[20], zur ursprünglichen Schöpfungsherrlichkeit, ist nicht nur ein Grundelement der paulinischen Theologie, sondern wurzelt ebenso in der eschatologischen Erwartung des Jesus zeitgenössischen, späten Judentums.[21] Die Schule des Matthäus sah Jesus als den Messias dieser Erwartung.[22] Darum läßt sich bei der Interpretation des matthäischen ἀπὸ δ'ἀρχῆς κτίσεως die Vermutung rechtfertigen, daß er diesen Rückgriff auf den Anfang als messianische Proklamation verstanden hat.[23] Wie stark der Verfasser in jüdisch-rabbinischen

---

[19] Gegen Windisch (Anm. 2), S. 164; gegen die Freudigkeit, mit der Dodd (Anm. 18), S. 79. 81 f. auf «the established order of creation», auf «the revelation of the nature of the eternal God» zurückgreift; auch gegen Wilder (Anm. 6), S. 119, der ebenfalls auf die Schöpfungsordnung bezieht.

[20] Vgl. Barn. 6, 13; «Eine zweite Schöpfung hat er in der Endzeit bewirkt.»

[21] «In the learned theology of the Scribes the conceptions of Paradise, of the Mosaic times, and of the days of the Messiah still mutually influence one another», sagt N. A. Dahl, Christ, Creation and the Church: Dodd-Festschrift (Anm. 18), S. 425. Belegstellen: 4. Esra 7, 75: «in den zukünftigen Zeiten wird Gott seine Schöpfung erneuern»; Bar. 32, 6: «innovare creaturam», 57, 2; 44, 12: «mundus qui innovabitur»; Sl. Hen. 33, 1: der Anfang der Ewigkeit ist ein Neuanfang, wie die erste Schöpfung es war; Sifra Lev. 26, 4; 110d: Der neue Mensch der Heilszeit bekommt die Güter, die Adam vor dem Fall hatte oder hätte bekommen können, nämlich das Paradies und seine Fruchtbarkeit. Oder die schmerzlose Geburt: Bar. 73, 7. Lebensbaum und Doxagestalt: Sl. Hen. 30, 11 (so P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 1934, S. 338. 361).

[22] A. Bentzen, Messias, Moses redivivus, Menschensohn (1948), bes. S. 39 f. 66 ff., vermutet sogar in den Ebed-Jahve-Liedern die messianische Gestalt, die als der neue Moses die ursprüngliche Paradiesesherrlichkeit in der Endzeit heraufführt. Diese Vermutung wird aufgenommen von E. L. Allen, Jesus and Moses in the New Testament: The Exp. Times 67 (1955/56), S. 104 ff.

[23] «Mit der Zugehörigkeit zu Jesus und zur basileia tu theu ist auch die schöpfungsmäßige, nicht die Sünde als gegeben voraussetzende Ordnung wiederhergestellt», sagt G. Gutbrod, Theol. Wört. z. N.T. 4, S. 1056, 20 ff., ähnlich auch Dahl (Anm. 21), S. 442. Dies übersieht Bornkamm (Anm. 18), S. 234, trotz den sonst scharfen Beobachtungen seines wegwei-

Kategorien denkt und empfindet, zeigt die legalistische Beschränkung [24] der bei Mark. 10, 2 grundsätzlich gestellten Frage durch κατὰ πᾶσαν αἰτίαν in Matth. 5, 32 und 19, 3, wo in Anlehnung an schammaitische Lehre und Praxis die Porneia als einer der vielen Entlassungsgründe rabbinischer Diskussion genannt ist. [25] Der Begriff der Porneia bedarf ja im Einzelfalle immer wieder einer kasuistischen Analyse und Klärung.

4.

Mit der rabbinischen Schwur- und Gelübdekasuistik befaßt sich die vierte Antithese Matth. 5, 33 bis 37; vgl. 23, 16—22. Längst wurde erkannt, daß Jesu Haltung besser aus der Form des Logions abgelesen werden kann, die es in Jak. 5, 12 gefunden hat. Es mag auch zutreffen, daß Matthäus mindestens die Zusätze 5, 34b bis 36 aus jüdischer Spruchweisheit genommen hat [26], wie zahlreiche rabbinische Parallelen vermuten lassen. Für die Erfassung der matthäischen Konzeption aber ist der vorliegende Textbestand wichtig. Vielleicht hatte sich Jesus tatsächlich mit seinem «Eure Rede sei Ja Ja und Nein Nein, was darüber ist, ist vom Übel» gegen die Tora, z. B. Lev. 19, 12, gestellt. In dieser gesetzesfeindlichen Antithetik aber hat Matthäus seinen Jesus-Messias niemals gesehen. Er hat Jesu «Ihr sollt überhaupt nicht schwören» als ein Nein zur heuchlerischen Praxis der rabbinischen Toraauslegung verstanden. [27]

senden Aufsatzes. Auch ebd. S. 241, wo er das radikale Gesetzesverständnis des Matth. sub specie principii und sub specie iudicii nicht miteinander zu verbinden vermag.

[24] W. G. Kümmel, Jesus und der jüdische Traditionsgedanke: Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 33 (1934), S. 124 Anm. 70, spricht von einer Umbiegung der grundsätzlichen Frage ins Rabbinisch-Kasuistische.

[25] Vgl. die Versuche der katholischen Exegese, die Ehebruchsklausel im Sinne des kirchlichen Dogmas zu verstehen, bei F. Vogt, Das Ehegesetz Jesu (1936), und K. Staab, Die Unauflöslichkeit der Ehe: Festschrift für Eichmann (1940), S. 435—452. Ähnlich aber auch Lohmeyer (Anm. 6), S. 130. Vgl. ferner F. Büchsel, Die Ehe im Urchristentum: Theol. Blätt. 21, 5 (1942), Sp. 116—119.

[26] A. Meier, Das Rätsel des Jakobusbriefes (1930), S. 162, glaubt, daß Matthäus das ganze Logion aus dem Schatz jüdischer Spruchweisheit hinzugefügt hat.

[27] Nach E. Haenchen, Matthäus 23: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 48 (1951), S. 46, «kämpft Mt. nicht gegen die Selbstrechtfertigung des Men-

Die in Matth. 5 und 23 angeführten Beispiele beweisen, daß Matthäus Jesus nicht gegen das Toragebot, daß vor Gott abgelegte Gelübde zu halten sind [28], Stellung nehmen läßt. Auch die jüdischen Schriftgelehrten waren bestrebt, die leichtfertige Eidesleistung und den unüberlegten Ausspruch eines Gelübdes bei nichtigen Gelegenheiten einzuschränken. [29] Matthäus wußte um deren ernsthafte Bemühung, einen Zaun [30] um das Gesetz zu legen und den Namen Gottes nicht auszusprechen, um der Heiligkeit und Majestät Gottes nicht zu nahe zu treten. Aber seine Gerechtigkeit will besser sein als die der Pharisäer. Darum lehnt er den metonymischen Gebrauch des Namens des Höchsten in scharfer Polemik ab. Himmel, Erde, Jerusalem [31], Gold des Tempels und Gabe des Altars sind Repräsentanten Gottes, und deren ungeheiligte Anrufung trifft Gottes Heiligkeit selber. Darum soll man überhaupt nicht schwören, wobei nicht an die alttestamentlichen Gelübde, sondern an die ausgearteten und von den Torameistern falsch kurierten Bekräftigungsschwüre gedacht ist. [32] Wieder ist der Gegensatz des Matthäus nicht antinomistisch, sondern gegen die pharisäische Praxis gerichtet. Darin aber bleibt Matthäus selber nicht auch gesetzlich. Das Verbot Jesu, zu schwören, versteht er als Ankündigung des neuen Aeons. Schwören bei Himmel, Erde, Altar und Tempel bleibt Schwur vor Gott und damit eine leichtfertige und ungehörige Rückversicherung bei ihm. Beim Jesusjünger, der unter der Herrschaft des Reiches steht, verhält es sich gerade umgekehrt. Er kann Gott nicht für seine Zwecke einspannen, sondern hat sich Gott zur Verfügung gestellt. Gott ist im Kommen seines Reiches der Mächtige und Gewaltige [33], der

schen durch eigene Werke, sondern gegen eine Theologie und Frömmigkeit, welche die wesentlichen Forderungen Gottes nicht beachtet.»

[28] Nach Num. 30, 2 ff. und Deut. 23, 22 ff. ist ein Gelübde unauflöslich.

[29] Verbot des leichtsinnigen Gelübdes Num. r. 22 zu 30, 3. Vgl. Tanchuma zu Lev. ed. Buber S. 5b u. 79a; nach Kittel (Anm. 12), S. 97.

[30] Aboth 3, 13: «R. Aqiba pflegte zu sagen: Die Überlieferung ist ein Zaun für die Tora»; Billerbeck, 1, S. 693.

[31] Die Konstruktion mit ἐν oder εἰς ist semitisch. V. 34b und 35a stammt aus Jes. 66, 1, V. 35b aus Ps. 47, 3.

[32] Es handelt sich um den affirmativen, negativen, promissorischen oder assertorischen Bekräftigungsschwur. Beispiele bei Billerbeck, 1, S. 321 ff. Gegen Lohmeyer (Anm. 6), S. 133.

[33] Wilder (Anm. 6), S. 126: «And we note by anticipation that this

Mensch aber vermag nicht einmal sein Haar weiß oder schwarz zu machen, Matth. 5, 36b. So fordert Jesus bei Matthäus die demütige Bescheidung und daraus das schlichte Ja oder Nein. Der Begriff der absoluten Wahrhaftigkeit, «Euer Ja sei Ja, euer Nein sei Nein», wie die Ausleger im Hinweis auf Jak. 5, 12 immer wieder behaupten, liegt nicht in der Intention des Verfassers.[34] Ihm geht es vielmehr um die demütige Ein- und Unterordnung ins vom Messias verkündigte und herbeigeführte Himmelreich.[35] Jesu Verurteilung des Schwörens bedeuetet ihm der demütige Bußruf in Matth. 4, 17, die Seligpreisung des Bettelarmen vor Gott, in 5, 3—6, das Selbstbekenntnis des Meisters «Ich bin sanftmütig und von Herzen demütig», in 11, 29. Weil die pharisäische Gesetzesinterpretation in Jesus die messianische Gestalt[36] nicht anerkennt, darum ist ihr ganzer Eifer verkehrt und heuchlerisch und die offenbarte Absicht Gottes in der Tora nicht erkannt.

5.

Von Jesu Stellung zum Gebot von der Wiedervergeltung handelt Matth. 5, 38—42. Lukas bringt das Logion aus der Redequelle, Luk. 6, 29 f., in kürzerer Form ohne die antithetische Einleitung «Ich aber sage euch» und in besonderer Verbindung. Matthäus aber will in starker Betonung auf das ius talionis des Alten Bundes, Ex. 21, 24; Lev. 24, 20 und Deut. 19, 21, Be-

---

emphasis on the glory and power of God is closely related to the eschatological sanction.» S. 128 bemerkt er gegen Windisch: «This persuasion of God's reality and majesty cannot practically be divided into a religious and a moral aspect. It is all one.»

[34] Vgl. etwa Lanwer (Anm. 9), S. 30; J. Schneider, Theol. Wört. z. N.T., 5, S. 178 f. Auch die Essener kannten das Eidverbot aus der Wahrhaftigkeit der Aussage. Braun (Anm. 4), S. 85 Anm. 6—8 weist auf Philo, Q.o.p. 84; Jos. B.j. II, 135; Ant. XV, 371. Im Man. u. Hab. fehlt der Schwurverzicht.

[35] Schneider (Anm. 34), S. 178, 17 ff.: «Als Bringer und Künder des Reiches Gottes hat Jesus den Eid verneint. Die radikale Stellung Jesu erklärt sich aus seiner Reich Gottes Predigt.»

[36] Vgl. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (1949), bes. S. 87—98. Dazu ders., Die ebionitische Wahrheit des Christentums: Dodd-Festschrift (Anm. 18), S. 115 ff.

zug nehmen. Verbindet der lukanische Kontext das Logion ausdrücklich mit dem Gebot der Feindesliebe, so bringt Matthäus ein sonst unbekanntes Jesuswort als entscheidende Beziehungsmitte: «Widerstehet dem Bösen nicht!» Dies ist für sein Jesusverständnis symptomatisch. Die zeitgenössische rabbinische und auch die essenische Theologie nahm oft in Theorie und Praxis zur talio Stellung. Man wußte um eine Einschränkung der menschlichen, überbordenden Rachelust. Derselbe Leibesschaden und nicht mehr soll dem zugefügt werden, der den andern geschädigt hat. Vgl. Ex. 21, 24 und Lev. 24, 19 f. und ganz besonders V. 22, wo die gleiche, die überbordende Rachelust eindämmende Ordnung auch für den Fremden gilt. Zum andern ging es um die vergeltende Gerechtigkeit des heiligen Gottes, der die ausgleichende Gerechtigkeit will und als der rächende den Chäräm fordert. Vgl. dazu Deut. 7, 16 und 19, 11 ff., besonders V. 13, wo das Blut des Unschuldigen aus Israel hinweggetilgt werden muß und die Asylstadt nur für den Totschläger, nicht aber für den Mörder Geltung hat. Hieher gehört auch das harte «Dein Auge soll kein Erbarmen kennen!» von Deut. 19, 21. Nichts berechtigt, das «Widerstehet dem Bösen nicht» gegen diese alttestamentlichen Gebote im Sinne ihrer Abschaffung zu stellen. Dort, wo rabbinischer Eifer und Anmaßung in der Vergeltung zu weit ging, sollte das Jesuswort bei Matthäus zur Beschränkung der Tora zurückführen. Ähnliche Tendenz beobachten wir bei gewissen Vorschriften der Essenergemeinschaft, wo es im Sektenkanon 10, 17 f. heißt: «Nicht will ich einem das Böse vergelten, mit Gutem verfolgen will ich den Gewalttätigen, denn bei Gott liegt das Gericht über alles Leben und er vergilt jedem nach seinem Tun.» [37] Freilich zeigen andere Worte aus den Höhlenschriften, daß dieses Gutestun an den Grenzen der Gemeinschaft Halt machte. Matthäus kennt diese Enge nicht. Die Beispiele vom Schlag auf die Wange, vom im Rechtsstreit geforderten Unterkleid und vom aufgezwungenen Wegdienst legen das Erdulden von ungerechtfertigter Nachstellung und Verfolgung nahe. V. 42 dürfte hinzugewachsen sein [38], steht

[37] Nach K. Schubert, Bergpredigt und Texte von En Fesha: Theol. Quartalschr. 135 (1955), S. 334.

[38] Braun (Anm. 4), S. 92 Anm. 1, bezeichnet das schon in Q (Luk. 6, 30) mit dem Verbot der Wiedervergeltung verbundene Gebot des Gebens in-

aber mit der Forderung, zu geben und zu borgen, im Zusammenhang mit einem Grundanliegen des Matthäus, demütig und barmherzig zu sein. [39] In demütiger Leidensbereitschaft und im Vertrauen auf Gottes kommendes Gericht mit seiner ausgleichenden Gerechtigkeit bringt der Jesusjünger des Matthäus die Toraforderung der barmherzigen Heiligkeit Gottes zur eigentlichen Erfüllung. Wieder ist damit die eschatologische Zielsetzung deutlich geworden. «Dem Bösen nicht widerstehen» bedeutet keinen Gegensatz zum Toragebot, sondern bildet dessen messianische Erfüllung. Die wahre Antithetik der 5. Antithese richtet sich vielmehr gegen die herrschende jüdische Gerichts- und Vergeltungsapokalyptik. [40]

6.

Wir wenden uns der sechsten Antithese von der Feindesliebe Matth. 5, 43—48 zu. Lukas verbindet in seinem entsprechenden Abschnitt 6, 27—36 das Gebot der Feindesliebe mit den Beispielen vom Schlag auf die Wange und dem geraubten Mantel, die Matthäus in die fünfte Antithese 5, 29 f. und 42 eingebaut hatte. Anstelle des Ius talionis zieht Lukas die Goldene Regel bei und wendet das passive Moment ins aktive und positive um. Der Verzicht auf Wiedervergeltung ist ihm ein Ausdruck der geforderten Feindesliebe. Matthäus verankert im Gebot der Tora und zieht Lev. 19, 18: «Du sollst deinen Volksgenossen gegenüber nicht rachgierig sein und ihnen nichts nachtragen, sondern sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!», heran. Hier finden sich die beiden Elemente der eingeschränkten Rache und der geforderten Liebe beisammen. Die Levitikus-Stelle bildet also für Matthäus die Klammer, welche seine beiden letzten Antithesen innerlich zusammenhält. Die dort geforderte Barm-

---

haltlich als spätjüdisch, für Jesus nicht typisch, daher vielleicht als sekundär.

[39] «Die πραΰτης des Messias und seine Barmherzigkeit gegenüber den Geringen, beides verstanden als Erfüllung aller Gerechtigkeit, durchzieht das Evangelium des Mt», so Bornkamm (Anm. 18), S. 247.

[40] E. Stauffer, Agnostos Christos: Dodd-Festschrift (A. 18), S. 281 ff., bes. 285: «Das ist die apokalyptische Athmosphäre, von der Jesus Schritt und Tritt umgeben war.» Freilich unterscheidet der Verfasser hier zu wenig scharf zwischen eschatologisch und apokalyptisch.

herzigkeit wird hier nochmals in vertiefter Weise geboten. Ging es schon bei der rechten Einstellung zum ius talionis um ein Mehreres, um eine bessere Gerechtigkeit [41], als es der Legalismus der Pharisäer war (vgl. τὸ περρισσόν Matth. 5, 20 und 47) [42], so besonders deutlich an unserer Stelle. Die Zusammenordnung der Verse 43 und 44 zeigt, daß auch der Begriff des Feindes unter den des Nächsten fallen soll. Die Söhne des Lichtes von Qumran hatten sich bei ihren Kämpfen gegen die Söhne der Finsternis das μισεῖς τὸν ἐχθρόν als Motto in die Fahnen geschrieben. [43] Im A.T. nicht vorzufinden, erinnert es uns an die bereits gemachte Feststellung, daß Matthäus nicht gegen die Tora Front macht, sondern die jüdische Auslegungspraxis be-

[41] Vgl. zur Frage nach dem rechten Auslegungsprinzip, nach dem «Wichtigen» im Gesetz, dem Inbegriff von Gesetz und Propheten: Matth. 7, 12; 22, 40; 23, 23 (κρίσις, ἔλεος, πίστις), ferner das Zitat Hos. 6, 6 in Matth. 9, 13 und 7, 7. Die Zusammenordnung von Liebe und Gerechtigkeit bei Matthäus beobachtet H. Preisker, Das Ethos des Urchristentums (1949), S. 78 f.: «Er hat beide Ausdrücke, Liebe und Gerechtigkeit, nötig. Liebe bezeichnet das neue von Gott gesetzte Gesamtverhalten, von Gerechtigkeit redet er dort, wo er Einzelausprägungen, Einzelzüge aus dieser Einstellung heraus anschaulich macht. Gerechtigkeit ist das Konkretwerden der mit Liebe bezeichneten Haltung.» Dies ist richtig, wenn die sonst in Preiskers Darstellung aufgezeigte Bestimmtheit von der Eschatologie des Reiches her auch hier ihre Geltung hat. Zum ganzen Problem verweise ich auf meinen demnächst erscheinenden Aufsatz über «Jesus und das Gesetz bei Matthäus. Eine exegetische Untersuchung zu Mt. 5, 17—20».

[42] Wie das περρισόν bei Matthäus nicht einfach im Sinne einer überhöhten Leistungsethik, sondern im Zusammenhang mit der Existenz im Anbruch des Reiches zu verstehen ist, sieht auch H. D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus (1931), wo er S. 125 sagt: «Sie (sc. die Gebote Jesu) sind nicht mehr äußerliche Erfüllungen einer juridischen Vorschrift..., sondern hervorbrechende Taterweise, aus der Neuheit der Existenz kommend, die dem Gotteswillen entspricht. Deshalb können sie nicht mehr beschränkt werden. Sie tun immer ein perisson.»

[43] Sektenkanon 1, 4: «... zu lieben, das er erwählt, und zu hassen jeden, den er verworfen hat». 1, 10: «... zu hassen alle Söhne der Finsternis, jeden entsprechend seiner Sündhaftigkeit in der Rache Gottes». 2, 4 f.: «und die Leviten verfluchen alle Männer des Loses Belija'als, beten und sprechen: Verflucht bist du». 8, 6 f.: «... der Auserwählten des Wohlgefallens ist es, die Erde zu entsühnen und den Frevlern heimzuzahlen». Vgl. ferner: 2, 5—9; 8, 6 f., 10 f.; 9, 23 und Habakukkommentar 5, 3—5. Zit. nach Schubert (Anm. 37), S. 323 ff. Das Verhältnis zum A.T. bei Matthäus und bei der Sekte von Qumran untersucht K. Stendahl, The School of St. Matthew and its use of the Old Testament (1954). Vgl. auch Braun (Anm. 4).

kämpft [44], die die radikale Forderung des Gesetzes auf eine bessere Gerechtigkeit nicht verstanden hat. Das Stichwort μισθός, das er in Q vorgefunden hat, gibt Matthäus die Möglichkeit, seine endzeitliche, auf das Gericht zielende Beziehung zu verdeutlichen. [45] So ist auch der Hinweis auf Gott, der über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte die Sonne scheinen und regnen läßt, zu verstehen. Noch hält Gott mit seinem Gericht zurück, noch ist er langmütig, dann aber wird er urteilen. Aus Gottes Langmut hat der Jünger die eigene zu lernen. Diese aber ist nicht in sich ruhende Tugend, sondern konkret vollzogene Hoffnung auf den gerecht richtenden Gott. Darum ist der Sanftmütige selig zu nennen, der Verfolgte aufgerufen für seine Peiniger zu beten, weil alle und alles der letzten Stunde, dem Gottes Gerechtigkeit offenbarenden Vollendungsziel entgegenläuft. Der τέλειος ist nicht der moralisch Vollendete, sondern der zum besonderen Tun des Jüngerseins Gerufene [46], der Gehorsame, der die besonderen Gebote zum Einlaß ins kommende Reich, die toroth d'entrée [47], erfüllt und so im eschatologischen Lebensvollzug steht.

*

---

[44] Braun (Anm. 4), S. 58 Anm., vermutet eine direkte Auseinandersetzung des Matthäus mit den Qumranleuten.

[45] Windisch (Anm. 2), S. 12, anerkennt die eschatologische Beziehung von Racheverzicht und Feindesliebe nicht. «Der eschatologische Pathos» sei aufgehoben. Er verneint sie auch für das Wort vom Ehebruch, Ehescheidung und das Schwurverbot und teilt die Sätze als postdiluviale und antieschatologische Erscheinungen seiner geläuterten und radikalisierten Weisheitslehre zu (S. 20). Auch Wilder (Anm. 6), S. 120, geht mit Windisch.

[46] Sehr schön sagt Preisker (Anm. 41), S. 50 f.: «Sämtliche Gegensätze in Mt. 5, 21—47 stehen unter der Voraussetzung des esesthe teleioi. Der Begriff teleios ist aber nicht irgendwie ethisch zu fassen, sondern gibt die Endzeitbestimmtheit des Seins an»; S. 134: «Er (sc. der Begriff teleios) drückt nicht eine ethische Vollkommenheit aus, sondern nur die Tatsache, daß die Christen die Lebensweise haben, die ihrer Bezogenheit in den Telos-Anbruch entspricht.» Stendahl (Anm. 43), S. 137, verbindet Matth. 5, 48 mit Lev. 19, 2. M. Black's Hinweis auf die Paronomasie des semitischen Grusses *schelam* und des *schelim* entsprechenden τέλειος und auf Jer. Targ. I zu Lev. 22, 27 schließt unsere Interpretation nicht aus, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts (1954), S. 138.

[47] Vgl. W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung (1945), S. 28. Ferner Bornkamm (Anm. 16), S. 225, wo er von einer Einlaßtora spricht.

Wer den Pulsschlag des Herzens der Bergpredigt vernehmen will, muß seine Aufmerksamkeit der stark profilierten Persönlichkeit des Verfassers des ersten Evangeliums zuwenden und sich seinem Willen beugen, mit dem er in bewußter Absicht die Tradition geordnet und seine eigenwillige Komposition gestaltet hat.[48] Dann erkennen wir auch die starke Kraft seiner kerygmatischen Bezeugung, den charaktervollen Ernst seiner gerichtseschatologischen Bezugnahme und die einzigartige, schöpferische Leistung theologischer Besinnung, aus der er in der sich anhebenden Auseinandersetzung um Gesetz und Evangelium in einer reifen Anstrengung die junge Gemeinde für immer an die göttlichen Verheißungen und Gebote des alten Israels gebunden hat.[49] In harter Frontstellung gegen die pharisäische Torainterpretation formte er den in der Redequelle[50] und bei Markus vorgefundenen und in besonderer Überlieferung vorliegenden Stoff.[51] Erfüllt vom Glauben an die messianische Sendung des großen Lehrers aus Galiläa und durchdrungen vom Heiligungseifer der einbrechenden βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν befreit er uns von der besonderen Heiligenethik[52], zu der seine Komposition in der Geschichte der christlichen Fröm-

---

[48] Haenchen (Anm. 27), S. 59: «Mt. ist kein Literat, sondern ein theologischer Schriftsteller, der von seiner Vollmacht überzeugt ist.»

[49] Zutreffend formuliert Windisch (Anm. 2), S. 106: «Die theologische Tendenz des Mt. wird wohl nicht so sehr gewesen sein, die Autorität des Moses und der Tora zu brechen, als vielmehr die Autorität der Rabbinen und Pharisäer radikal zu vernichten und Jesu prophetisch-messianische Lehrautorität zu bezeugen» (vgl. auch S. 145 f.). Seine Hinweise auf einen Marcionitismus, der an Stelle des Moses-Gesetzes das neue Christus-Gesetz setzt und einen antimosaischen Nomismus vertrete, aber fassen den Charakter der matthäischen Antithetik zu wenig scharf (S. 52 und 103).

[50] Black (Anm. 46), S. 273, zeigt, daß Matthäus oft die ursprünglichere Form von Q überliefert, als es Lukas tut.

[51] Vgl. W. G. Kümmel, Jesus und Paulus: Theol. Blätt. 19, 8. 9 (1940), Sp. 219 f.: «Jesus hat die Nähe der Gottesherrschaft und angesichts dieser Nähe Gottes radikale Forderung verkündet, und er hat diese Forderung im Gegensatz zum Gesetzesverständnis der Schriftgelehrten vorgetragen»; ebd.: «Jesus verkündigte also eine ganz bestimmte heilsgeschichtliche Lage, die Situation der in Jesu Person und Handeln bereits angebrochenen zukünftigen Gottesherrschaft.»

[52] Vgl. Soiron (Anm. 14), S. 465: «Die Bergpredigt ist Erlösungsethik in dem Sinne, daß sie die Erlösung des Menschen von seinem selbstgerechten und selbstsüchtigen Ich will.»

migkeit immer wieder die Grundlage bilden mußte, aber auch von der zur Krisis führenden Radikalität lutheranischer und verwandter, sich ebenfalls auf Paulus berufender Exegese, die die Bergrede für ihren Ordo salutis mißbrauchte und braucht. Ein ethischer Rigorismus endlich mit seinen Idealen Tolstojscher Prägung wird sich vergeblich auf Matthäus stützen.[53] Eine christologisch-pneumatische Exegese aber, die mit Eduard Thurneysen[54] vor lauter Jubel über der Heilsgabe die Heilsforderung übersieht, wird sich immer wieder korrigieren lassen von der andringenden Gewalt der reichsethischen Forderung und sich dem Gehorsam nicht mehr entziehen können, in den der eschatologische Existenzvollzug der von Matthäus bezeugten Basileia uns alle stellt.

Goldach, Kt. St. Gallen. *Victor Hasler.*

---

[53] Auch die Tendenz der grundlegenden Arbeit von B. H. Branscomb, Jesus and the Law of Moses (1930), trifft das Anliegen des Matth. nicht, wenn S. 97 gesagt wird: «The final proof of this emancipation of the first gospel from the authority of the Jewish law is to be found in its presentation of Jesus as another Moses and his teaching as a new law, supplementing and displacing the older revelation». Der moralisierende Grundzug tritt auch S. 253 hervor: «The one never loses contact with practical morals, the other moves in the sphere of an absolute ethic», od. S. 276: «If Jesus' teaching were accepted, the ultimate authority in religion would no longer be the Law of Moses but these very general moral principles.»

[54] E. Thurneysen, Die Bergpredigt, = Theol. Existenz heute, 46 (1936).