

Wem gilt die Bergpredigt?

*Eine redaktionskritische Untersuchung
von Mt 4, 23 – 5, 2 und 7, 28 f**

GERHARD LOHFINK

Für Gabriele Miller zum 60. Geburtstag

I. Vorüberlegungen

Es gibt im Neuen Testament zur Zeit keinen Text, der so umstritten ist wie die Bergpredigt¹. Die Schwierigkeiten liegen dabei allerdings weniger im unmittelbar zu erhebenden Textsinn. Dieser ist im allgemeinen klar und eindeutig. Was die Schwierigkeiten verursacht, ist gerade die Frage, ob der so eindeutig erhebbare Textsinn überhaupt gelebt werden kann – also das, was seit langem unter dem Stichwort der *Erfüllbarkeit der Bergpredigt* diskutiert wird.

* Durch Anmerkungen erweitertes Referat, das am 22. März 1983 bei der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler in Luzern vorgetragen wurde.

1. Noch 1980 konnte G. Barth in einem instruktiven Artikel zur Bergpredigt (TRE V, 603–618) schreiben, auffälligerweise habe »in der so lebhaften sozialetischen Diskussion in der Ökumene eine direkte Auseinandersetzung mit der Bergpredigt in den vergangenen Jahren kaum stattgefunden« (S. 615). Aber bereits 1981 hatte sich diese Situation unter dem Einfluß der Friedensbewegung schlagartig geändert.

Im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte sind hier die verschiedenartigsten Antworten gegeben worden. So hat man gesagt, das radikale Ethos der Bergpredigt sei nur von einer christlichen *Elite* lebbar und auch nur für eine solche Elite gedacht². Oder man hat gesagt, es sei nur in einem Zeitraum angespanntester Naherwartung lebbar und auch präzise für einen solch relativ kurzen Zeitraum, nämlich für die *Zeit vor dem Ende*, formuliert³. Oder aber man hat die Bergpredigt von Röm 3, 20 her als *unerfüllbares Gesetz* gedeutet. Ihr Sinn sei es, niederzureißen und zu zerbrechen. Gerade so decke sie die wahre Situation des Menschen auf, nämlich sein radikales Angewiesensein auf die Gnade Gottes⁴. In unserer gegenwärtigen Situation mehren sich freilich die Stimmen, die auf der *Erfüllbarkeit* der Bergpredigt bestehen und die zugleich fordern, daß sie nun endlich zu verwirklichen sei – vor allem ihre Aussagen zu Frieden und Gewaltverzicht. In dieser letzten Position erscheint sie nicht selten als die Magna Charta eines revolutionären Prozesses, der die gesamte Welt zu ergreifen habe und der allein noch die Selbstvernichtung der Menschheit abwenden könne⁵.

Dieser schematische und notwendig fragmentarische Überblick⁶ zeigt bereits, daß mit dem Problem der Erfüllbarkeit die Frage nach den Adressaten der Bergpredigt aufs engste verknüpft ist. Gilt die matthäische Bergpredigt unmittelbar allen Völkern und allen Menschen?⁷ Oder gilt sie zunächst einmal nur der Kirche?⁸ Oder gilt sie innerhalb der Kirche nur einer bestimmten Elite – nämlich denen, die zur Jesusnachfolge berufen sind?⁹ Oder gilt sie überhaupt keinem Kollektiv, sondern immer nur dem einzelnen, der je für sich selbst das radikale Ethos der Bergpredigt zu erfüllen hat?¹⁰

All diese Möglichkeiten sind mit Nachdruck vertreten worden. Selbstverständlich hängt die Unsicherheit in der Frage nach den Adressaten mit der Radikalität der Forderungen der Bergpredigt zusammen. Allerdings gibt Matthäus gerade in der Frage nach den Adressaten sehr klar und reflektiert Auskunft. Er hat nämlich die Bergpredigt, genauso wie die vier anderen großen Redekompositionen seines Evangeliums¹¹, mit einer

2. Z. B. K. Bornhäuser, Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung. Gütersloh³1927, 4–21.

3. Z. B. A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Tübingen³1956, 18 f; *ders.*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen⁶1951, 594–597, 640.

4. Z. B. G. Kittel, Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums: ZStH 2 (1925) 555–594, 590.

5. Z. B. G. Borné, Bergpredigt und Frieden. Olten–Freiburg 1982.

6. Die Literatur zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt ist zusammengestellt bei G. Barth (s. Anm. 1) 618.

7. So z. B. F. W. Kantzenbach, Die Bergpredigt. Stuttgart 1982, 77.

8. So z. B. M. Dibelius, Die Bergpredigt, in: *ders.*, Botschaft und Geschichte I. Tübingen 1953, 79–174, 93;

9. E. Fuchs, Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5, in: *ders.*, Zur Frage nach dem historischen Jesus II. Tübingen

²1965, 100–125, 107; W. Knörzer, Die Bergpredigt. Stuttgart 1960, 25.96; O. Hanssen, Zum Verständnis der Bergpredigt, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift Joachim Jeremias. Göttingen 1970, 94–111, 98; M. Hengel, Die Stadt auf dem Berge: EK 15 (1982) 19–22, 19. 21.

10. S. Anm. 2.

11. So z. B. A. Schweitzer, Geschichte (s. Anm. 3) 596. 640; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1). Regensburg³1956, 158–160.

12. Die großen Redekompositionen des Matthäusevangeliums: 5, 3–7, 27; 10, 5–42; 13, 3–52; 18, 3–35; 23, 2–25, 46.

sorgfältig komponierten *Rahmung* versehen. Es ist erstaunlich, eine wie geringe Rolle diese matthäische Rahmung in der bewegten Debatte um die Verbindlichkeit und Erfüllbarkeit der Bergpredigt bisher gespielt hat.

Man hat zwar schon immer gesehen, daß in der Rahmung der Bergpredigt sowohl die Volksscharen als auch die Jünger genannt werden. Aber für wen genau stehen im Sinne des Matthäus die Volksscharen und für wen genau die Jünger? Repräsentieren die Volksscharen die potentiellen Hörer des Evangeliums aus der ganzen Welt? Oder repräsentieren sie das Gottesvolk? Falls sie nicht für alle Menschen, sondern allein für das Gottesvolk stehen, wäre aber noch immer weiterzufragen: Repräsentieren sie das bisherige Gottesvolk Israel oder bereits jenes Gottesvolk, das Matthäus in der Zeit, da er sein Evangelium niederschreibt, als das allein wahre Gottesvolk ansieht, nämlich die Kirche?¹² Einmal den Fall gesetzt, die Volksscharen der Bergpredigt wären ein Vorentwurf der matthäischen Kirche – was wären dann die Jünger? Eine besondere Gruppe innerhalb der Kirche? Oder stehen nicht eben doch die Jünger für die Kirche, so daß die Volksscharen im Text eine andere Funktion haben?

Die Liste dieser Fragen zeigt, daß hier so präzise wie nur möglich nach der Funktion der matthäischen Rahmung und der Aktanten in dieser Rahmung gefragt werden muß. Dabei ist methodisch zu unterscheiden zwischen den Adressaten des Matthäusevangeliums *im ganzen*, die selbstverständlich letztlich auch die Adressaten der Bergpredigt sind, und den *speziellen* Adressaten der Bergpredigt innerhalb der »berichtenden Rede« des Matthäusevangeliums. Uns hat zunächst und vor allem der letztere Aspekt zu interessieren¹³.

Jedenfalls können wir uns heute mit der undifferenzierten Auskunft von *Martin Dibelius* nicht mehr begnügen, der 1953 in einem wichtigen Aufsatz über die Bergpredigt formulierte¹⁴:

12. Die Kirche ist nach Matthäus das wahre Gottesvolk geworden. Vgl. hierzu die grundlegende Arbeit von *W. Trilling*, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (StANT 10). München 1964.

13. Auch wenn die *Kirche* der Adressat des Matthäusevangeliums ist, können dieser Kirche im Evangelium doch Geschichten aus der Vergangenheit erzählt werden, bei denen innerhalb der »berichtenden Rede« (reporting speech), d. h. innerhalb der Erzählung, je verschiedene Adressaten von »berichteter Rede« (reported speech) auftauchen. Diese bare Selbstverständlichkeit wird erst dadurch kompliziert, daß die Adressaten der »berichteten Reden« rein »historisch« gesehen sein können (dann bleiben sie einmalige Gestalten einer unwiederholbaren Vergangenheit), daß sie andererseits aber auch »transparent« für die kirchliche Gegenwart des Matthäus geschildert sein können. Bei der Auslegung des Matthäusevangeliums oszilliert die Exegese seit der Einführung der Redaktionskritik zwischen diesen beiden Möglichkeiten. Die Debatte wird geführt unter den Schlagworten: *Historisierung oder Transparenz?* Vertreter der »Historisierungsthese« ist vor allem *G. Strecker* (*Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* [FRLANT 82]. Göttingen 1966), Vertreter der »Transparenzthese« vor allem *H. Frankemölle* (*Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des »Evangeliums« nach Matthäus* [NTA 10]. Münster 1974). Im Falle des Matthäusevangeliums bilden die beiden Möglichkeiten jedoch keine echte Alternative. Matthäus macht die Reden, Ereignisse und Gestalten seines Evangeliums ständig für die eigene kirchliche Gegenwart transparent, er will aber gleichzeitig die nicht wiederholbare ἀρχή der Kirche erzählen. Die vergangene Geschichte drängt bei ihm zur Transparenz, die Transparenz aber verlangt wirklich geschehene, einmalige Geschichte. Vgl. den erhellenden Aufsatz von *U. Luz*, *Die Jünger im Matthäusevangelium*: ZNW 62 (1971) 141–171.

14. *M. Dibelius* (s. Anm. 8) 91 f.

»Die Situation, deren Bild Matthäus entwirft, enthält zwei Feststellungen über die Hörer der Bergpredigt. Es wird erst beschrieben, wie Jesus die ihn umringende Menge sieht und auf den Gipfel einer Höhe geht, offenbar nicht um der Menge auszuweichen, sondern um einen besseren Überblick zu haben. Dann aber, nachdem er sich niedergesetzt hat, sind es seine Jünger, die zu ihm kommen und die er lehrt. Es steht uns ganz frei, uns entweder die Menge zu seinen Füßen oder die Jünger um ihn her vorzustellen. Die Menge oder die Jünger oder beide sind die Hörer seiner Predigt. Die Unsicherheit der Exegese an diesem Punkt ist in keiner Weise erstaunlich. Wir müssen uns daran erinnern, daß Matthäus nicht ein geschichtliches Ereignis erzählen, sondern in Form von Reden Gebote erlassen will. In Wirklichkeit ist die christliche Gemeinde weithin über die ganze Welt die Menschengruppe, die angedredet wird; es ist für seine Erzählung völlig gleichgültig, ob Jünger oder eine versammelte Menge von Galiläern die Hörer dieser Predigt sind.«

Dieses Votum spiegelt eine Phase der Forschung wider, in der man die Evangelien noch nicht konsequent auf ihre redaktionelle Gestalt und Theologie hin befragte. Aber selbst für diese ältere Forschungsphase liest Martin Dibelius den Text erstaunlich ungenau: denn die Volksscharen um den Bergprediger sind eben nicht nur eine »Menge von Galiläern«. Matthäus beschreibt sehr exakt, woher sie kommen. Und weshalb hat er wohl den Kreis der Volksscharen und den Kreis der Jünger so genau unterschieden und so sorgfältig arrangiert, wenn es für ihn letztlich ganz unwichtig gewesen ist, wer die angedredeten Personen waren?

Wir werden deshalb präziser fragen müssen, wie Matthäus die Bergpredigt gerahmt hat, was er mit dieser Rahmung sagen wollte und wie von der Intention seiner Rahmung her die Frage nach der Verbindlichkeit der Bergpredigt zu beantworten ist.

II. Die Struktur des Rahmens

Fragen wir uns zunächst, wie weit die Rahmung der Bergpredigt überhaupt reicht. Für den *Endteil* der Rahmung ist diese Frage leicht zu beantworten. Er lautet:

»Und es geschah, als Jesus diese Worte beendet hatte, daß die Scharen bestürzt waren über seine Lehre. Denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten« (7, 28 f).

Diesem Endteil der Rahmung entspricht die Einleitung der Rede:

»Als er die Scharen sah, stieg er auf den Berg. Und nachdem er sich gesetzt hatte, traten seine Jünger zu ihm. Und er öffnete seinen Mund und lehrte sie folgendermaßen« (5, 1 f).

Es ist allerdings die Frage, ob die Einleitung 5, 1 f bereits den gesamten *Anfangsteil* der Rahmung darstellt. Denn die Zusammensetzung der Volksscharen, von denen in 5, 1 die Rede ist, wird im unmittelbar vorangehenden Satz 4, 25 sorgfältig festgelegt. Und eben dieser Satz erscheint als Bestandteil des Textkomplexes 4, 23–25. Nach vorne ist dieser Textkomplex deutlich von der Berufung der ersten Jünger (4, 18–22)

abgegrenzt, nach hinten reicht er bis einschließlich 4, 25 und scheint deshalb mit der Einleitung der Rede eine bewußt hergestellte Einheit zu bilden. Ist dies richtig, dann umfaßt der Anfangsteil der Rahmung den gesamten Text 4, 23 – 5, 2 und lautet folgendermaßen:

- 4, 23 »Und er durchzog ganz Galiläa,
 lehrend in ihren Synagogen,
 verkündend das Evangelium vom Reich
 und heilend jede Krankheit und jedes Leiden im Volk.
- 4, 24 Und die Kunde von ihm verbreitete sich (sogar) in ganz Syrien.
 Und sie brachten zu ihm alle, denen es schlecht ging,
 die mit vielerlei Krankheiten und Gebrechen zu tun hatten:
 Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte.
 Und er heilte sie.
- 4, 25 Und es folgten ihm große Scharen aus Galiläa,
 der Dekapolis, Jerusalem, Judäa und Peräa.
- 5, 1 Als er die Scharen sah,
 stieg er auf den Berg.
 Und nachdem er sich gesetzt hatte,
 traten seine Jünger zu ihm.
- 5, 2 Und er öffnete seinen Mund
 und lehrte sie folgendermaßen« (4, 23 – 5, 2).

Es ist für die Auslegung der Bergpredigt von erheblicher Bedeutung, ob ihr dieser gesamte Text als Rahmung vorangestellt ist oder nicht¹⁵. Bisher haben wir lediglich mit dem Rückbezug von 5, 1 auf 4, 25 argumentiert. Diese Argumentation kann freilich noch nicht genügen. Für die Rahmenfunktion von 4, 23–25 müßten weitere Textphänomene sprechen. Dies ist auch eindeutig der Fall. Im folgenden sei noch auf zwei besonders auffällige Hinweisstrukturen in der Komposition des Matthäusevangeliums aufmerksam gemacht:

1. Es ist schon oft gezeigt worden, daß Matthäus innerhalb seiner Evangelienkomposition fünf große Jesusreden bringt, die er alle mit derselben Formel abschließt: »Und es geschah, als Jesus beendet hatte . . .« Die folgende Tabelle gibt den Ort und die Länge (Wortzahl) dieser Jesusreden an¹⁶:

15. Soweit ich sehe, wird diese Frage nirgendwo gründlich diskutiert. Thesenartige Äußerungen positiver Art finden sich bei J. Schmid (s. Anm. 10) 72; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK 1). Berlin ²1971, 111 (»Ein Summarium leitet über zur Bergpredigt und ist mit ihrer Einleitung so eng verbunden, daß es selbst zu ihr gehört«); P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (CNT 1). Neuchâtel 1963, 51. Negativ: H.-W. Bartsch, *Feldrede und Bergpredigt*: ThZ 16 (1960) 5–18, 6 f.

16. Die Zählung der Wörter erfolgte nach Nestle – Aland, *Novum Testamentum graece* . . . Stuttgart ²⁶1979. Textvarianten wurden nicht berücksichtigt. – Der Begriff »Gemeinderede« für 18, 3–35 ist unglücklich, hat sich aber eingebürgert. – Die Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (23, 2–39) und die Endzeitrede (24, 4 – 25, 46) gehören zusammen. Vgl. H. Frankemölle (s. Anm. 13) 270. 335. Wegen ihrer Zusammengehörigkeit hier der Oberbegriff »Gerichtsrede«!

I.	Bergpredigt	5, 3 – 7, 27	1937
II.	Botenrede	10, 5–42	640
III.	Gleichnisrede	13, 3–52	929
IV.	Gemeinderede	18, 3–35	639
V.	Gerichtsrede	23, 2 – 25, 46	2221

Man sieht sofort: Die fünf Reden sind gleichmäßig über das gesamte Evangelium verteilt, und die erste und letzte Rede haben den weitaus größten Umfang. Die *Endteile* der Rahmungen sind mit einer Ausnahme kurz und vom Kontext deutlich abgehoben. Vgl. (I) 7, 28 f; (II) 11, 1; (III) 13, 53; (IV) 19, 1 f. Die Ausnahme bildet (V) 26, 1–5. Dort geht der Endteil der Rahmung fast nahtlos in die Passionsgeschichte über. Wichtiger für uns ist freilich die Frage: Wie gestaltet Matthäus die *Anfangsteile* der Rahmungen?

Der *Botenrede* 10, 5b–42 ist die Bevollmächtigung und Aussendung der zwölf Jünger vorangestellt (10, 1–5a). Dabei wird die unmittelbare Redeeinführung 10, 5a durch den Apostelkatalog 10, 2–4 vorbereitet. Zwischen 10, 5a und 10, 2–4 besteht genau das gleiche Referenzverhältnis wie zwischen 5, 1a und 4, 25. Wird dort die Zusammensetzung der *Volksscharen*, so wird hier die Zusammensetzung des *Jüngerkreises* im Hinblick auf die sich anschließende Rede definiert. Die Rahmung der Botenrede greift aber nach vorn noch über 10, 1 hinaus: Auch 9, 36–38 mit dem Logion von den Arbeitern in der Ernte dient der eigentlichen Rahmung von 10, 5b–42.

Bei der *Gleichnisrede* 13, 3–52 ist der Anfangsteil der Rahmung bedeutend kürzer. Er umfaßt lediglich 13, 1–3. Wichtig ist aber: Die Festlegung der Adressaten geschieht nicht in der unmittelbaren Redeeinführung 13, 3a, sondern schon vorher in 13, 2.

Die *Gemeinderede* 18, 3–35 wird von Matthäus aus 18, 1 heraus entwickelt. Jesus ruft auf die Frage nach dem »Größten im Himmelreich« ein Kind herbei, stellt es zwischen die Jünger und beginnt dann seine Rede. Auch hier sind also Festlegung der Adressaten (18, 1) und unmittelbare Redeeinführung (18, 3a) getrennt.

Die *Gerichtsrede* 23, 2 – 25, 46 ist zweigeteilt. Während die Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer 23, 2–39 denkbar knapp eingeleitet ist (nur 23, 1), entfaltet sich die Endzeitrede 24, 4b – 25, 46 aus einer Jüngerfrage (24, 3). Die Jüngerfrage wird ihrerseits vorbereitet und veranlaßt durch die Szene beim Verlassen des Tempels 24, 1 f, so daß der Anfangsteil der Rahmung 24, 1–4a umfaßt.

Es zeigt sich also: Bei den großen matthäischen Redekompositionen ist mit Ausnahme von 23, 1 der Anfangsteil der Rahmung stärker ausgebaut als der stets sehr knappe Endteil. Der Anfangsteil kann aus einer an Jesus gerichteten Frage bestehen (18, 1; 24, 3), er kann eine Situationsschilderung enthalten (13, 1–2), und er kann sogar ein kleines Erzählstück mit einschließen (9, 36–38; 24, 1 f). Stets werden die Adressaten der Rede genau bestimmt. Nur in 23, 1 findet sich die genauere Bestimmung der Adressaten in der unmittelbaren Redeeinführung; in allen anderen Fällen setzt Matthäus ausführlicher

an. Damit haben wir ein weiteres Argument dafür gewonnen, daß auch bei der ersten großen Redekomposition des Matthäus der Anfangsteil des Rahmens über 5, 1 f hinausgreift.

2. Im Gegensatz zur lukanischen Feldrede (Lk 6, 17–49) steht die matthäische Bergpredigt fast am *Anfang* der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Matthäus bietet die Reihenfolge:

Taufe Jesu (3, 13–17)

Versuchung Jesu (4, 1–11)

1. Summarium über das Auftreten Jesu in Galiläa (4, 12–17)

Berufung der ersten Jünger (4, 18–22)

Das sich anschließende 2. Summarium über das Auftreten Jesu in Galiläa ist dann bereits jener Text, um dessen Funktion es hier geht, nämlich 4, 23–25. Matthäus bringt also zwischen der Versuchungsgeschichte und seiner ersten großen Redekomposition nur eine einzige Erzählung: die Berufung der Jünger. Diese Erzählung war unbedingt notwendig, da sonst für die Bergpredigt noch gar keine Jünger als Hörer zur Verfügung gestanden hätten. Liest man den Text pedantisch, so stehen freilich trotz 4, 18–22 bei der Bergpredigt lediglich *vier* Jünger vor Jesus¹⁷, also keineswegs jene Zwölf, deren Existenz dann später in 10, 1 einfach vorausgesetzt wird. Matthäus nimmt diese Unstimmigkeit jedoch in Kauf – und zwar gerade deshalb, weil er die große programmatische Rede möglichst an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu rücken wollte¹⁸.

An die Bergpredigt schließt sich dann in 8, 1–9, 34 eine weitere, typisch matthäische Komposition an, nämlich genau zehn Wundererzählungen. Die Ausleger haben längst gesehen, daß der Evangelist auf diese Weise in bewußter Systematisierung Jesus gleich zu Beginn seines Auftretens als »Messias des Wortes« und als »Messias der Tat« charakterisieren wollte¹⁹. Wie konsequent Matthäus dabei verfuhr, beweist das für uns wichtige Phänomen, daß er den Anfang des Summariums 4, 23 f in 9, 35 – also am Ende des großen Wunderzyklus – nahezu wörtlich wiederholt:

»Und Jesus durchzog alle Städte und Dörfer,
lehrend in ihren Synagogen,
verkündend das Evangelium vom Reich
und heilend jede Krankheit und jedes Leiden« (9, 35).

Die Sätze 4, 23 und 9, 35 haben also eindeutig inkludierende Funktion: Sie rahmen die kunstvoll komponierte, hoch reflektierte und systematisierte Darstellung der für das Evangelium grundlegenden *Worte* und *Taten* Jesu²⁰. Damit ist endgültig klar, daß der

17. Richtig beobachtet von D. Dormeyer, Die Bergpredigt als Handlungsmodell – Probleme und Impulse, in: Caritas '83. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg i. Br. 1983, 9–19, 10 f.

18. Gleichzeitig geht es Matthäus darum, den Konnex Jüngerberufung – Jüngerbelehrung herauszuarbeiten. S. u. IV 3.

19. Zuerst J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2). Göttingen ¹¹1964, 36 f. 106.

20. Vgl. H. Frankemölle, Jahwebund (s. Anm. 13) 342 f; R. A. Guelich, The Sermon on the Mount. Waco 1982, 42.

gesamte Abschnitt 4, 23–25 die Bergpredigt einleitet. Zwar bereitet er genauso den sich anschließenden Wunderzyklus 8, 1 – 9, 34 vor, der mit der Bergpredigt eine kompositionelle Einheit bildet – aber eben auch und vor allem 5, 3 – 7, 27.

Wir dürfen somit im folgenden mit guten Gründen davon ausgehen, daß die Rahmung der Bergpredigt in ihrem Anfangsteil tatsächlich 4, 23 – 5, 2 umfaßt. Matthäus hat die erste programmatische Redekomposition seines Evangeliums besonders sorgfältig und ausführlich gerahmt. Der Anfangsteil dieser Rahmung ist freilich in seiner Struktur noch genauer zu bestimmen, als wir das bisher getan haben.

In 4, 23–24a liegt ein Summarium reiner Form vor. Es will die Tätigkeit Jesu in Galiläa (weshalb gerade in Galiläa, war 4, 12–17 gezeigt worden) umfassend überblicken. Dies geschieht durch die drei gleichgeordneten Partizipien: διδάσκων – κηρύσσων – θεραπεύων. Dieser summarische Überblick, der – wie gesagt – in 9, 35 fast wörtlich wiederholt wird, ist noch erweitert durch eine Notiz über die Ausbreitung des Rufes Jesu in ganz Syrien. Damit ist das Summarium zunächst einmal abgeschlossen.

Die anschließende Schilderung der Heilungstätigkeit Jesu in 4, 24 b–ε setzt das Summarium nicht einfach fort, sagt also keinesfalls, die im folgenden genannten Kranken seien aus Syrien gekommen, sondern greift das θεραπεύων von 4, 23 noch einmal auf und konkretisiert die Heilungen »im Volk« (Israel). Noch auffälliger als dieser Rückgriff auf 4, 23 ist das Phänomen, daß im folgenden Vers 25 erneut geographische Bestimmungen auftauchen, obwohl doch schon in Vers 23 von Galiläa die Rede war. Die mit 4, 25 gegebene Ausweitung über Galiläa hinaus verrät deutlich, daß 5, 1 f vorbereitet werden soll. Die Verse 24b–25 haben also offensichtlich die Funktion, eine Überleitung zwischen dem Summarium 4, 23–24a und der konkreten Szenerie in 5, 1 f herzustellen. Einerseits zeigen diese Übergangverse noch summarischen Charakter, andererseits bauen sie bereits ein Stück Hintergrund für die Bergpredigt auf: Um Jesus sammeln sich Menschen aus ganz Israel; unter ihnen viele, die er geheilt hat.

Die eigentliche Erzählung setzt dann, klar abgehoben mit δέ und doch deutlich an das Vorhergehende anknüpfend, in 5, 1 ein. 5, 2 ist die unmittelbare Redeeinführung. Rein syntaktisch ist nicht zu entscheiden, ob sich αὐτοῦς nur auf die μαθηταί oder auch auf die ὄχλοι bezieht. Erst 7, 28 stellt sicher, daß die Volksscharen genauso wie die Jünger Hörer der Bergpredigt waren.

Der Vorbau der Bergpredigt ist somit folgendermaßen gegliedert:

- A. Reines Summarium: 4, 23–24a
- B. Neu ansetzende Überleitung zur Erzählung: 4, 24b–25
- C. Reine Erzählung mit Redeeinführung: 5, 1 f

Matthäus ist es tatsächlich gelungen, auf kleinstem Raum von dem für die Abfolge seines Evangeliums unabdingbar notwendigen Summarium 4, 23–24a zu der konkreten Erzählung 5, 1 f überzuleiten. Man muß seine Kompositionskunst noch mehr bewundern, wenn man in Rechnung stellt, daß er dabei nicht frei formuliert, sondern auf ein Mosaik vorgegebener Texte zurückgreift. Hiervon hat der folgende Abschnitt zu handeln.

III. Die Literargeschichte des Rahmens

Wie der synoptische Vergleich zeigt, hat Matthäus für den Vorbau zur Bergpredigt eine ganze Reihe von markinischen Textteilen zugrunde gelegt²¹. In Vers 23 folgt er im wesentlichen Mk 1, 39, ist aber gleichzeitig auch von Mk 6, 6b; Mk 1, 14 und Mk 1, 32 abhängig. Vers 24a geht auf Mk 1, 28 zurück. In Vers 24 b–c schließt sich Matthäus, wenn auch nicht ohne redaktionelle Veränderungen, Mk 1, 32–34 an. In Vers 25 greift er auf Mk 3, 7 f zurück, freilich wiederum mit charakteristischen Veränderungen. In 5, 1 f formuliert Matthäus freier; lediglich Mk 3, 13 wird verarbeitet. Es wäre allerdings möglich, daß er auch auf einen Vorbau der ersten programmatischen Rede der Logienquelle zurückgreift. Der Schlußteil des Rahmens interessiert hier weniger; er stützt sich auf Mk 1, 22.

Selbst wenn man nicht bereit ist, sich einen »mit Kleister und Schere« arbeitenden Matthäus vorzustellen, wird man doch zugestehen müssen, daß er für ein relativ kurzes Textstück eine überraschend große Zahl von Passagen herangezogen hat, die im Markusevangelium zerstreut stehen. Diese Arbeitsweise zeigt die Kompositionskunst des Evangelisten; sie zeigt freilich auch sein besonderes Interesse am Vorbau der Bergpredigt. Uns gibt seine Kompilationstechnik die Möglichkeit, relativ leicht nachzuprüfen, wo er Veränderungen oder neue Akzentsetzungen vorgenommen hat. Die für uns wichtigsten Veränderungen sollen im folgenden aufgelistet werden:

1. τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (Mk 1, 14) wird verändert in: τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (Mt 4, 23).
2. Neu gegenüber Markus ist die Zufügung: πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ (Mt 4, 23).
3. εἰς ὅλην τὴν περιχώρον τῆς Γαλιλαίας (Mk 1, 28) wird verändert in: εἰς ὅλην τὴν Συρίαν (Mt 4, 24).
4. Neu gegenüber Mk 1, 32–34 sind die Zufügungen καὶ βασάνοις συνεχομένους und καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς (Mt 4, 24).
5. Gestrichen wird aus der geographischen Aufzählung Mk 3, 7 f ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας und περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα (Mt 4, 25).
6. Hinzugefügt wird zu der geographischen Aufzählung Mk 3, 7 f (ἀπὸ) Δεκαπόλεως (Mt 4, 25).
7. Teilweise frei gestaltet ist die unmittelbare Szenerie und Einleitung der Bergpredigt in Mt 5, 1 f.

Überblickt man diese Liste, so zeigt sich, daß die besonderen Interessen des Matthäus vor allem in zwei Richtungen gehen: a) Er hat die Heilungstätigkeit Jesu gerade an dieser Stelle besonders betont. b) Er hat an der geographischen Aufzählung Mk 3, 7 f Änderungen vorgenommen, die ihm offenbar wichtig waren. – Wir werden bei dem nun

21. Ob bereits die Logienquelle die erste programmatische Rede Jesu mit einer »szenischen Bemerkung« einleitete (so z. B. H. Schürmann, Das Lukasevangelium I [HThK III 1]. Freiburg i. Br. 1969, 318 f. 323), kann hier offenbleiben.

folgenden theologischen Arbeitsgang gerade von diesen beiden Beobachtungen ausgehen müssen.

IV. Die Theologie des Rahmens

1. Die Anwesenheit Israels (4, 23–24a. 25)

Der Vorbau der Bergpredigt schildert zunächst das Wirken Jesu in Galiläa (4, 23). Nach Galiläa war Jesus ja wegen der Verhaftung des Täufers ausgewichen (4, 12); dort, im »Galiläa der Heiden«, begann er gemäß einer Prophetie Jesajas seine öffentliche Wirksamkeit (4, 13–17). Wenn Matthäus die Wendung vom »Galiläa der Heiden« aus Jes 8, 23 – 9, 1 aufgreift, dann tut er das keineswegs, um schon hier die künftige Heidenmission anzudeuten²². Er will vielmehr – übrigens ganz im Sinn der Jesaja-stelle²³ – sagen, daß gerade in jenem Teil Israels, der am stärksten von heidnischer Bevölkerung durchsetzt war, die eschatologische Wende für Israel ihren Anfang nahm²⁴. Gerade in dem von den Heiden überfremdeten Galiläa leuchtete dem Volk Israel das helle Licht Gottes auf (4, 16). Von dieser in 4, 12–17 deutlich formulierten Voraussetzung her ist der Vorbau der Bergpredigt zu interpretieren.

Mit Hilfe einer Kombination von Mk 1, 39 und 6, 6b sagt Matthäus in 4, 23: Jesus durchzog ganz Galiläa – lehrend, verkündend und heilend. In diesem und dem folgenden Vers verwendet der Evangelist zweimal ὄλος und dreimal πᾶς, ein deutliches Signal, daß er eine *umfassende* Wirksamkeit Jesu ausdrücken will. Sie ist so umfassend und so wirksam, daß die Kunde hiervon sogar »ganz Syrien erreicht« (4, 24a).

Selbstverständlich will Matthäus mit diesem vielumrätselten Satz keine Wirksamkeit Jesu im nichtisraelischen Norden andeuten. Eine solche Interpretation ist durch Mt 10, 5 und 15, 24 absolut ausgeschlossen. Und reine Spekulation ist die Vermutung, hier werde ein Hinweis auf die künftige Heidenmission gegeben²⁵. Man muß Mt 4, 24 konsequent aus seiner Funktion am Ende des Summariums interpretieren. Matthäus hatte in Mk 1, 28 den Satz gelesen: καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περιχώρον τῆς Γαλιλαίας. Er deutete die περιχώρος τῆς Γαλιλαίας auf Syrien und setzte den Satz an das Ende des Summariums, weil er glänzend die Macht des Wirkens Jesu in Galiläa zu beleuchten vermochte: So sehr war ganz Galiläa von dem Wirken Jesu erfüllt, daß sich die Kunde von diesem Wirken sogar in ganz Syrien

22. So z. B. F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13). Neukirchen-Vluyn 1965, 109; H. Frankemölle, Jahwebund (s. Anm. 13) 110.

23. Vgl. H. Wildberger, Jesaja I (BK X/1). Neukirchen-Vluyn 1972, 371–374.

24. Treffend sagt R. Walker, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (FRLANT 91). Göttingen 1967, 76: »Das verlorene ›Israel‹, zu dem auch das Galiläa der Heiden gehört, erfährt das Heil seines Messias. Somit gehört 4, 15 streng zur Israel-Darstellung des Evangelisten.« Vgl. auch J. Schreiber, Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums. Hamburg 1967, 214 f.

25. So H. Frankemölle, Jahwebund (s. Anm. 13) 110; R. H. Gundry, Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art. Grand Rapids 1982, 64.

verbreitete. Damit ist dann auch klar, daß mit Syrien nicht wie in Lk 2, 2 die römische Provinz gemeint sein kann²⁶, sondern nur diejenigen Gebiete jenseits der nördlichen Grenzen Galiläas, die man damals *aus jüdischer Sicht und vom jüdischen Standpunkt aus* als Syrien bezeichnete²⁷.

Gerade weil sich Matthäus in dem Summarium 4, 23–24a so konsequent auf ein Wirken Jesu in Galiläa beschränkt, ist es nun allerdings besonders auffällig, daß er schon in 4, 25 die Wirksamkeit Jesu erweitert:

»Und es folgten ihm große Scharen aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem, Judäa und Peräa.«

Das ist zwar so formuliert, daß der Standort und Wirkungsbereich »Galiläa« von Jesus keineswegs verlassen wird. Aber es erhebt sich natürlich die Frage, ob nun nicht doch *indirekt* durch die Nennung der Herkunftsgebiete der Volksscharen die Wirksamkeit Jesu auf Nicht-Israel eingeschränkt wird. Tatsächlich denkt eine Reihe von Auslegern bei dem Stichwort »Dekapolis« sofort wieder an heidnisches Gebiet und an Vorabschattungen künftiger Heidenmission²⁸.

In Wirklichkeit hat Matthäus in seinem gesamten Evangelium *innerhalb der berichtenden Rede* mit Heidenmission nichts im Sinn, ja er ist geradezu darauf bedacht, so etwas wie Wirken an Heiden von 4, 25 ganz und gar auszuschließen²⁹.

Wo kommen die Scharen, die Jesus zu diesem Zeitpunkt nachfolgen und die schon dabei sind, sich als Hörer der Bergpredigt um ihn zu versammeln, nach der Meinung des Matthäus her? Sie kommen gerade nicht aus Idumäa und aus Tyrus und Sidon, wie Markus (3, 8) geschrieben hatte. Matthäus streicht diese drei Angaben, offenbar weil er mit ihnen heidnisches Gebiet assoziiert.

26. So mit Recht M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (EB). Paris 1941, 72; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium* (HNT 4). Tübingen 1971, 32; J. Schmid (s. Anm. 10) 73; P. Bonnard, (s. Anm. 15) 52; G. Maier, *Matthäus-Evangelium I*. Neuhäusen-Stuttgart 1979, 96. – An die römische Provinz Syrien denken fälschlicherweise H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker* (HC I). Freiburg i. Br. 1892, 78; J. Weiß, *Die Schriften des Neuen Testaments I*. Göttingen 1907, 256; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (KEK). Göttingen 1967, 72; W. Trilling (s. Anm. 12) 135; W. Grundmann (s. Anm. 15) 113.

27. Vgl. für diese jüdische Sicht z. B. Josephus, *Bellum III* 3, 1 (§ 35); VII 3, 3 (§ 43) oder *Aboda Sara* I 8 (»Man darf den Nichtjuden im Lande Israel keine Häuser vermieten . . . In Syrien darf man ihnen Häuser vermieten, aber keine Felder«).

28. So z. B. H. Frankemölle, *Jahwebund* (s. Anm. 13) 110; R. H. Gundry (s. Anm. 25) 65.

29. Gegen H. Frankemölle, der in der berechtigten Intention, die »Transparenz« des Ersten Evangeliums für die kirchliche Gegenwart des Matthäus herauszustellen, die geschichtlich durchaus differenzierte Darstellung des Evangelisten unterbewertet und sich sogar gegen ein »linear-temporales Zeitverständnis« im Ersten Evangelium wendet (s. Anm. 13: 350). H. Frankemölle übersieht, daß im Matthäusevangelium (von Mt 1–2 abgesehen) das Thema Heidenmission niemals in der »berichtenden«, sondern stets nur in der »berichteten Rede« (konkret: in futurischen Jesusworten) begegnet, nämlich in 8, 11; 10, 18; 12, 18, 21; 21, 41, 43; 24, 14; 26, 13 (vgl. 28, 19 f). Dadurch gelingt es Matthäus, die gegenwärtige Konzentration Jesu auf Israel (15, 24–26!) und das künftige Wirken der Jünger bei allen Völkern klar zu trennen. Wenn H. Frankemölle (s. Anm. 13) Mt 4, 23–25 für Heilungswunder an Heiden (S. 110 f) und Mt 15, 29–31 mit J. Jeremias gar für eine »Heidenwirksamkeit großen Stils« (S. 117) reklamiert, so ist das exegetisch unhaltbar. Vgl. W. Trilling (s. Anm. 12) 135, 133 f. Mt 1–2 darf in die ganze Betrachtung nicht einbezogen werden, da es zum Wesen von Vorgeschichten und Prologen gehört, daß sie geschichtliche Entwicklungen proleptisch zusammenfassen.

Zumindest bei Tyrus und Sidon ist das evident, vgl. Mt 15, 21–28. Bei der Streichung von Idumäa (= Edom) könnte Jes 34 eine entscheidende Rolle gespielt haben. Denn dort wird ja das Gebiet von Edom für immer verflucht (34, 17) und zum Ort der Dämonen erklärt³⁰. In der rabbinischen Diskussion spielte allerdings Dtn 2, 5 eine viel bedeutendere Rolle. Auf der Basis dieses Textes bildete sich eine Traditionslinie, die annahm, daß das Gebiet von Edom nicht zum Land Israel gehöre³¹.

Was Matthäus aus Mk 3, 7–8 beibehält, sind Galiläa, Jerusalem, Judäa und Peräa. Damit übernimmt er aber präzise jene drei Gebiete, welche die Rabbinen aufzählen, wenn sie flächendeckend Gesamt-Israel umschreiben wollen. Da es innerhalb Israels Differenzen in der Rechtspraxis gab, war es nämlich notwendig, zwischen Judäa, Peräa und Galiläa zu unterscheiden³². Alle drei Gebiete zusammen ergeben Israel.

Sieht man die Präzision, mit der Matthäus aus der Liste Mk 3, 7–8 die israelischen Gebiete übernimmt und die nichtisraelischen ausscheidet, so muß man annehmen, daß für ihn die Neuhinzufügung der Dekapolis konsequent auf der schon bisher von ihm verfolgten Linie liegt. Aber wie kann Matthäus die hellenistischen Zehnstädte mit seinem Israel-Programm zusammenbringen?

Es wäre mit Sicherheit zuwenig, würde man hier nur auf die starken jüdischen Minderheiten in der Dekapolis hinweisen³³. Solche Minderheiten gab es auch in Tyrus und Sidon³⁴. Offenbar geht es Matthäus gar nicht so sehr um die gegenwärtige Verteilung der Bevölkerung, sondern um das Israel der Väter³⁵. Im Augenblick der großen programmatischen Rede Jesu soll das ganze Israel der Väter präsent, oder besser: repräsentiert sein. Das Gebiet der Dekapolis hatte aber einst zum davidischen Großreich gehört. Und noch die Hasmonäer hatten um die Städte der Dekapolis gekämpft – nicht nur aus politischem Machthunger, sondern auch von der altorthodoxen Heilshoffnung bestimmt, das endzeitliche Israel aufzurichten³⁶. Auf jeden Fall müßte bei der Auslegung von Mt 4, 25 endlich einmal darauf geachtet werden, daß es im Alten Testament, besonders im deuteronomistischen Geschichtswerk, dezidierte Theorien über den wahren Umfang des »Landes« gibt, in denen die politische Realität, die seit der

30. Nicht völlig auszuschließen ist freilich die Möglichkeit, daß Matthäus Idumäa strich, weil er es einfach zu Judäa rechnete. *Josephus* jedenfalls zählt in *Bellum* III 3, 5 (§ 55) Idumäa zu den Verwaltungsbezirken (Toparchien) Judäas. Die historische Verlagerung des edomitischen Gebietes von Osten nach Westen ist für unsere Fragestellung irrelevant.

31. Dies allerdings nur bis zu den Tagen des Messias! Die diesbezüglichen rabbinischen Texte zu Edom sind zusammengestellt bei *Billerbeck* II, 724; IV, 881. 899 f.

32. Vgl. z. B. *Ketubot* XIII 10: »Drei Provinzen werden hinsichtlich des Eherechts unterschieden: Judäa, das Transjordanland und Galiläa« oder *Schebiit* IX 2: »Dreierlei Länder gibt es bezüglich der Wegschaffung der Schebiit-Früchte: Judäa, das Transjordanland und Galiläa.«

33. Vgl. *Josephus*, *Bellum* II 18, 3–5 (§§ 466–480); 20, 2 (§§ 556–561).

34. Vgl. das Material bei *J. Juster*, *Les Juifs dans l'empire romain* I. Paris 1914, 197.

35. Vgl. *W. Trilling*, *Das Evangelium nach Matthäus* I. Düsseldorf ³1965, 86 f.

36. Vgl. *K. Fischer*, *Die Herrschaft der Hasmonäer – Idee und Wirklichkeit: Theologische Versuche* 11 (1979) 45–65. 46 f. 50.

Reichsteilung eingetreten war, weit überschritten wird³⁷. Seit dem Untergang des Davidsreiches ist in Israel immer wieder die Frage gestellt worden: Wie groß ist das Land, wo verlaufen seine Grenzen? Diese Frage war wichtig, weil es dabei letztlich um das von Jahwe geschenkte Erbe ging. Die Frage nach den Grenzen des Landes war aber auch deshalb so wichtig, weil sie mit der Frage nach der *Geltung der Gebote* in engstem Konnex stand: Die Gebote sind gegeben für das Leben im Land. Dieser Konnex, den vor allem das Deuteronomium klar formuliert³⁸, bleibt auch im späteren Judentum stets bewußt. Es ist deshalb kein Zufall, daß Matthäus in 4, 15. 23. 25 – also unmittelbar vor der feierlichen Proklamation der messianischen Tora – eine sorgfältige geographische Definition Israels bietet. Und es ist erst recht kein Zufall, daß Matthäus als einziger Evangelist in 2, 20 f so pointiert vom »Land Israel« spricht. Für ihn geht es bei dem Stichwort »Israel« zwar um alles andere als um eine Restitution des Volkes nach Muster der Makkabäer- und Hasmonäerkriege, aber es geht ihm eben doch um Gesamt-Israel, das der Messias Israels weiden soll (2, 6), wenn er das Volk von seinen Sünden befreit hat (1, 21).

Wir dürfen also sagen: Im Sinne des Evangelisten umschreiben die geographischen Bestimmungen von 4, 25 das gesamte Israel: den Nordwesten (Galiläa), den Nordosten (Dekapolis), den Südwesten (Jerusalem und Judäa) und den Südosten (Peräa). Matthäus hat damit bereits eines seiner wichtigsten Ziele für den Vorbau der Bergpredigt erreicht: Der Ort der großen programmatischen Rede Jesu ist zwar Galiläa und nicht die Hauptstadt Jerusalem. Trotzdem sind bei der Bergpredigt um Jesus große Scharen (ὄχλοι πολλοί) aus allen Teilen des Landes versammelt. Sie repräsentieren das von Jesus zu sammelnde Gesamt-Israel³⁹.

2. Die Kranken des Gottesvolkes (4, 23. 24b–e)

Wir hatten bereits gesehen, daß Matthäus den Heilungen Jesu im Vorbau der Bergpredigt bevorzugten Raum gewährt. Er begnügt sich nicht mit dem *θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ* des Summariums, sondern konkretisiert die Heiltätigkeit Jesu noch in 24b–e. Welche Zielsetzung verfolgt er dabei? Offenbar mehrere!

Zum ersten hat ja, wie wir sahen, das Summarium 4, 23–24a nicht nur die Bergpredigt, sondern auch den Wunderzyklus 8, 1–9, 34 einzuleiten. Mit dem *διδάσκων* wird die Bergpredigt, mit dem *θεραπεύων* der Wunderzyklus vorbereitet.

37. Vgl. vor allem P. Diepold, *Israels Land* (BWANT 95). Stuttgart 1972, 30 f. 36. 39. 60–62. 178 f. Für das dtn Geschichtswerk ist das Ostjordanland – bei einigen Differenzierungen – integraler Bestandteil des Verheißungslandes. Seine südliche Grenze ist der Arnon. Das Siedlungsgebiet der Edomiter (Dtn 2, 5), die als Brudervolk betrachtet werden, ist ausdrücklich ausgenommen (Diepold 62).

38. Vgl. P. Diepold (s. Anm. 37) 90–96.

39. So auch W. Trilling (s. Anm. 12) 136 f; R. Walker (s. Anm. 24) 98 und G. Schneider, *Botschaft der Bergpredigt*, in: *CiW 6/8a*. Aschaffenburg 1969, 5–123, 22. 25. 111.

Wichtiger als dieser literarische Aspekt ist allerdings die theologische Funktion der gezielten Hinweise auf die Krankenheilungen Jesu. Die Bergpredigt enthält eine Vielzahl höchst radikaler und harter Forderungen. Und Jesus verlangt, daß man seine Worte nicht nur hört, sondern sie auch tut (7, 21–27). Seine Worte sind die definitive, endzeitliche Auslegung der Tora (5, 17–20)⁴⁰ und verlangen damit unverbrüchlichen Gehorsam, so wie von Israel unverbrüchlicher Tora-Gehorsam gefordert worden war. Aber bevor von Israel Tora-Gehorsam verlangt wurde, hatte Gott sein Volk errettet und in die Freiheit geführt. Dem Tun des Volkes war die befreiende Tat Jahwes vorausgegangen. Analog dazu gehen nun auch den Forderungen der Bergpredigt die messianischen Taten Jesu voraus. Zwar werden diese Taten im einzelnen erst im Anschluß an die Bergpredigt im Wunderzyklus 8, 1 – 9, 34 erzählt. Erst dort kann das Neue und Unerhörte der Heilungswunder Jesu wirklich aufgedeckt werden: »So etwas ist in Israel noch nie geschehen« (9, 33). Trotzdem haben diese messianischen Taten Jesu in der Form des Summariums bereits vor der Bergpredigt ihren notwendigen und unaufgebbaren Ort. Denn auf diese Weise kann Matthäus zeigen: Bevor radikaler Gehorsam gegenüber der Lehre Jesu verlangt wurde, war das Heil schon geschenkt worden. Und bevor die bessere Gerechtigkeit (5, 20) gefordert wurde, waren in Israel längst die neuen, alles Frühere übertreffenden Wunder geschehen. Der Didache der Bergpredigt ging das helle Licht des Evangeliums (4, 15–17; vgl. 4, 23) und das Wunder neuen Lebens (4, 23 f) voraus⁴¹.

Die starke Betonung der Heilungswunder Jesu im Vorbau der Bergpredigt hat aber noch eine dritte Funktion: In Mt 4, 23–25 zielen nicht nur die geographischen Angaben auf den Volk-Gottes-Gedanken, sondern eben auch die Herausarbeitung der heilenden und befreienden Wirksamkeit Jesu. Denn Matthäus ergänzt gegenüber seinen entsprechenden Vorgaben aus Markus noch *πάσαν νόσον καὶ πάσαν μαλακίαν*. Das ist ohne Zweifel eine Anspielung auf Dtn 7, 15: *περιελεῖ κύριος ἀπὸ σοῦ πᾶσαν μαλακίαν καὶ πάσας νόσους Αἰγύπτου*. In Dtn 7, 15 ist das Gottesvolk als ganzes angesprochen, und um eben dieses Gottesvolk in seiner Gesamtheit geht es auch bei den Heilungen im Vorbau der Bergpredigt. Damit das auch ganz deutlich ist, fügt Matthäus eigens noch hinzu: »Er heilte jede Krankheit und jedes Leiden ἐν τῷ λαῷ.« Jesus heilt also nicht nur aus Mitleid mit einzelnen Kranken, sondern vor allem, um in Israel die messianische Heilszeit heraufzuführen. Das Gottesvolk in seiner Gesamtheit soll von seinen Krankheiten und Zwängen befreit werden. Jesus zeigt sich auch hier als der Hirte des Volkes Israel (2, 6); als das helle Licht des Volkes, das im Dunkel und im Schattenreich des Todes sitzt (4, 16); als der lang Erwartete, der Israel von seinen Leiden befreit und seine Krankheiten von ihm nimmt (8, 17); als der Sohn Davids, der das Brot der Heilung allein den Kindern des Hauses Israel austeilen darf (15, 21–28); als derjenige, dessen Heilungswunder das Volk zum Lobpreis »des Gottes Israels« verlocken (15, 29–31).

40. So mit Recht die meisten Ausleger; vgl. z. B. H. Frankemölle, *Jahwebund* (s. Anm. 13) 304; G. Barth (s. Anm. 1) 608. – Unsachgemäß ist es, die matthäische Bergpredigt als »neue Tora« zu bezeichnen.

41. Ist diese Interpretation der Heilungstaten Jesu richtig, dann erübrigen sich die komplizierten Erörterungen von G. Strecker (s. Anm. 13) 174 f und U. Luz (s. Anm. 13) 164 f über das Verhältnis von Indikativ und Imperativ bei Matthäus.

Damit sind wir nun in der Lage, die Rolle der Volksscharen im Vorbau der Bergpredigt noch genauer zu bestimmen: Diese Volksscharen repräsentieren nicht nur das von Jesus zu sammelnde Gesamt-Israel, sondern sie repräsentieren darüber hinaus ein Israel, dem die Befreiung schon geschenkt ist, dem das Evangelium schon angeboten ist und dem sich die messianische Heilszeit bereits erfüllt.

3. Die Forderung an Israel (5, 1 f; 7, 28 f)

Der Rahmen der Bergpredigt hat sich uns bisher als durchdachte und höchst konsequent angelegte theologische Komposition erwiesen. Zu klären sind nun freilich noch die Funktion des Berges (5, 1), die Rolle der Jünger (5, 1) und die Reaktion des Volkes auf die Rede (7, 28 f).

Wenn Matthäus mit Hilfe der Volksscharen bewußt die symbolische Anwesenheit Gesamt-Israels herausgearbeitet hat, kann bei dem »Berg« eigentlich nur eine Sinai-Typologie vorliegen⁴². Das heißt: Was sich hier auf diesem Berg ereignet, ist bezogen auf die Offenbarung vom Berg Sinai und überbietet sie zugleich. Diese Überbietung geschieht genauerhin dadurch, daß nun die Sinai-Tora ihre endzeitlich-definitive Auslegung erfährt. Ihr eigentlicher Sinn wird aufgedeckt. Mit der Formel »Den Alten ist gesagt worden . . . ich aber sage euch« (Mt 5, 21. 33) wird derart deutlich ein antithetischer Bezug zwischen Sinai-Tora und Jesus-Didache hergestellt, daß die Wendung ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος (5, 1) ebenfalls antithetisch bzw. antitypisch auf den Sinai bezogen sein muß, zumal in Ex 19, 3; 24, 15. 18; 34, 4 LXX genau dieselbe Formel für das Besteigen des Offenbarungsberges durch Mose verwendet wird.

Abwegig ist für den Term ὄρος in Mt 5, 1 die oft vorgeschlagene Übersetzung mit »Bergland«⁴³. Denn dann hätte auch die Erscheinung des Auferstandenen (Mt 28, 16–20) nicht »auf dem Berg«, sondern »im Bergland« von Galiläa stattgefunden. An solcherart Details ist aber Matthäus weder hier noch dort interessiert. »Der Berg« hat bei ihm eine eminent *theologische* Bedeutung. Versteht man ihn antitypisch zum Sinai, so fügen sich die Volksscharen, die Gesamt-Israel repräsentieren und die nach der matthäischen Darstellung selber den Berg nicht besteigen (das tun nur Jesus und seine Jünger), hervorragend ins Bild. Sie entsprechen dann dem Volk Israel, das um den Offenbarungsberg lagerte⁴⁴.

Nicht das Volk, sondern nur die Jünger besteigen also mit Jesus den Berg⁴⁵. Die Jünger können zu Jesus »hintreten«. Dieses προσέρχεται ist im Matthäusevangelium häufig

42. So mit Recht H. J. Holtzmann (s. Anm. 26) 99; J. Weiß (s. Anm. 26) 257 f; E. Klostermann (s. Anm. 26) 33; J. Jeremias, in: ThW IV, 875; G. Bornkamm, in: RGG³ I, 1049; G. Schneider (s. Anm. 39) 21; H. Frankemölle, Jahwebund (s. Anm. 13) 97; G. Barth (s. Anm. 1) 608; M. Hengel (s. Anm. 8) 19; D. Dormeyer (s. Anm. 17) 10.

43. Vor allem seit G. H. Dalman (Orte und Wege Jesu. Darmstadt 1967, 166 f) immer wieder vertreten.

44. Entsprechen die Jünger den *Ältesteten Israels*, die mit Mose den Offenbarungsberg besteigen dürfen (Ex 24, 1. 9)?

45. R. H. Gundry (s. Anm. 25) 66 behauptet: »Matthew uses »the crowds« and »his disciples« interchangeably. We are not to think that the disciples came to Jesus from among the crowds. They *were* the crowds.« Das stellt die Dinge auf den Kopf.

und wird besonders gern für das Hinzutreten der *Jünger* zu Jesus verwendet. Es findet sich auffälligerweise auch in der Rahmung der *Gemeinderede* (18, 1) und der *Endzeitrede* (24, 1), die beide allein die Jünger als Adressaten haben. Und innerhalb der *Gleichnisrede* eröffnet und markiert προσέχεσθαι jene beiden Redeteile, die ausschließlich den Jüngern gelten und nicht dem Volk, vgl. 13, 10–23 und 13, 26–52. Daraus darf man nun freilich nicht den Schluß ziehen, in 5, 1 wäre das Hinzutreten der Jünger ein Hinweis an den Leser, daß nur die Jünger Hörer der Bergpredigt gewesen seien. Eine solche Vermutung würde durch 7, 28 f eindeutig widerlegt. Trotzdem hat die Tatsache, daß allein die Jünger bei Jesus auf dem Berg sind und daß sie zu ihm »hintreten«, ihr Gewicht und ihre Bedeutung. Matthäus will damit klarstellen: Die Jünger sind in einem besonders qualifizierten Sinn die Hörer der Bergpredigt. Ihnen gilt sie vor allen anderen. Zwischen der Lehre, die Jesus hier vorlegt, und der Jüngerschaft besteht ein tiefer Bezug. Die Bergpredigt ist Jünger formende Didache.

Dieser besondere Bezug zwischen der Didache Jesu und der Jüngerexistenz wird am Ende des Matthäusevangeliums noch einmal verdeutlicht. Gemäß den für die Theologie des Ersten Evangeliums außerordentlich wichtigen Sendungsworten des Erhöhten in 28, 18–20 soll ja den künftigen Jüngergemeinden unter den Völkern all das zu halten gelehrt werden, was Jesus einst in fünf großen Reden (einmal sogar auf demselben Berg!) seinen Jüngern aufgetragen hatte: διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν (28, 20). Zwischen ἐντέλλομαι und διδάσκω ist in diesem Fall kein sachlicher Unterschied: die Jünger sollen als Lehre weitergeben, was sie zuvor als Lehre empfangen haben. Durch die Weitergabe der Lehre Jesu formen sie dann selbst neue Jüngergemeinden. Der innere Bezug zwischen der Didache Jesu und der Entstehung von Jüngerschaft liegt hier auf der Hand.

Allerdings werden die Jüngergemeinden unter den Völkern nicht allein durch die Weitergabe der Didache Jesu konstituiert. Genauso wesentlich ist die Taufe, die für Matthäus selbstverständlich Glaube und Umkehr miteinschließt. Deshalb ist in Mt 28, 19 f der Weitergabe der Lehre die Taufe gleichgeordnet:

μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη
 βαπτίζοντες αὐτοὺς . . .
 διδάσκοντες αὐτοὺς . . .

Sieht man nun genau zu, so ist diese Doppelstruktur von Glaubensempfang und Empfang der Lehre bereits in Mt 4–7 grundgelegt. Der »Glaubensempfang« der Jünger geschieht in ihrer Berufung durch Jesus und in ihrer sofortigen Nachfolge (4, 18–22). Der *Empfang der Lehre Jesu* geschieht bei der Bergpredigt. Dies ist der tiefere Grund, warum bei Matthäus die Geschichte von der Jüngerberufung als *einzig* Erzählung (vgl. oben S. 270) der Bergpredigt vorangehen darf. Und dies ist nun auch der eigentliche Grund, weshalb die Jünger während der Bergpredigt unmittelbar bei Jesus stehen: Sie empfangen als Berufene, die schon die radikale Umkehr vollzogen haben, aus dem Mund Jesu die Didache für ihre Jüngerexistenz. So konstituiert sich die Jüngergemeinde durch die Berufung in die Nachfolge (4, 18–22) und durch die Bergpredigt (5, 3–7, 27).

Die genaue Bestimmung der Rolle der *Jünger* im Vorbau der Bergpredigt erlaubt uns jetzt, die Rolle des *Volkes* noch weiter zu präzisieren. Bisher war ja der Bezug zwischen Jüngern und Volk noch offengeblieben. Auch hier kann der Blick auf Mt 28, 19 f weiterhelfen. Der Auferstandene gebietet dort, daß alle Völker zu Jüngern gemacht werden sollen. Gemeint ist: Die Jesus nachfolgenden und die Bergpredigt lebenden Jünger Gemeinden sollen immer zahlreicher werden, bis sie die ganze Völkerwelt erfüllen⁴⁶. Dieser Auftrag ist nach dem Sich-Versagen Israels gesprochen.

Für die Zeit vorher, in der es noch um die Sammlung Israels geht, gilt nun aber ein analoger Bezug. Wie die Völker zu Jüngern gemacht werden sollen, so soll das Volk Israel in der Zeit, da es Umkehr und Nachfolge noch nicht verweigert hat, zur Jünger Gemeinde gemacht werden. Deshalb wird den Repräsentanten Gesamt-Israels die Bergpredigt in feierlicher Form vorgelegt.

Die Reaktion der Volksscharen ist durchaus offen: Sie sind bestürzt (ἐξεπλήσσαντο) über die Lehre Jesu (7, 28). Diese Bestürzung resultiert aus der Erkenntnis: Jesus lehrt wie einer, der Vollmacht hat (7, 29). Und solche Erkenntnis könnte der erste Schritt zur Nachfolge sein. Tatsächlich folgen Jesus, als er von dem Berg herabgestiegen ist, große Volksscharen (8, 1). Matthäus bringt diese Formel noch an einer Reihe von weiteren Stellen (12, 15; 14, 13; 19, 2; 20, 29; 21, 9). Außerdem zeigt er: Das Volk staunt über die Taten Jesu (8, 27; 9, 33; 15, 31), es preist Gott (9, 8) und hält Jesus für einen Propheten (21, 11. 46). Aber gerade diese Einschätzung Jesu zeigt, daß es den Schritt zum wirklichen Verstehen nicht vollzogen hat. Das Volk hat gehört, aber nicht verstanden; es hat gesehen, aber nicht eingesehen (13, 14). Sein Herz war verhärtet (13, 15). Die Städte Israels haben sich trotz der vielen Wunder, die in ihnen geschehen sind, nicht bekehrt (11, 20). Das Volk hat in der Stunde, in der es gerufen war, keine Frucht gebracht (21, 41. 43); Israel wollte sich nicht sammeln lassen (23, 37).

Mit diesen letzten Feststellungen haben wir natürlich den Rahmen der Bergpredigt weit überschritten. In Mt 7, 28 f ist die Entwicklung noch völlig offen. Die Bestürzung des Volkes ist noch ambivalent. Noch könnte aus ihr Umkehr, wirkliche Nachfolge, ja Jüngerschaft werden⁴⁷. Zur Jüngerschaft jedenfalls ist das Volk berufen, so wie später die Völker zur Jüngerschaft berufen werden.

Mit all dem dürfte klar sein, daß die Volksscharen im Vorbau der Bergpredigt mehr sind als nur eine Art Kulisse, welche die programmatische Rede Jesu eindrucksvoll umrahmen soll. Sie stehen für Gesamt-Israel, das als Gottesvolk zur Jüngerschaft berufen ist und das sich nun zu entscheiden hat, ob es die definitive Auslegung der Sinai-Tora durch Jesus annimmt und dadurch zum wahren Gottesvolk wird.

46. Vgl. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*. Freiburg i. Br. ³1983, 154–160.

47. Die zunächst positive Sicht des Volkes durch Matthäus betonen vor allem G. Strecker (s. Anm. 13) 106 f. 230; G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*. Neukirchen-Vluyn ³1975, 22–24 und H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*. Mainz 1983, 158 f.

Es dürfte aber auch klar geworden sein, daß die Bergpredigt keine *reine Jüngerbelehrung* darstellt, wie oft behauptet wird⁴⁸. Sosehr diese These auch im ersten Augenblick als richtig erscheint und soviel Richtiges sie sieht – sie übersieht die zu diesem Zeitpunkt prinzipielle Offenheit des Jüngerkreises für ganz Israel. Der Jüngerkreis im Vorbau der Bergpredigt ist *das* Israel, das schon glaubt und das die Umkehr bereits vollzogen hat – aber er ist noch ganz offen und ganz und gar bezogen auf jenes Israel, das noch zum wahren Gottesvolk werden soll⁴⁹. Es ist also wohlbegründet, daß Matthäus die Bergpredigt nicht nur an die Jünger, sondern darüber hinaus an die Volksscharen aus ganz Israel gerichtet sein läßt. Die beiden Gruppen sind nicht austauschbar. Keine von ihnen dürfte fehlen.

Damit sind wir nun in der Lage, die Rolle der Volksscharen im Vorbau der Bergpredigt ein drittes Mal zu präzisieren:

1. Diese Volksscharen repräsentieren das von Jesus zu sammelnde Gesamt-Israel.
2. Sie repräsentieren darüber hinaus ein Israel, dem die Befreiung schon geschenkt ist, dem das Evangelium schon angeboten ist und dem sich die messianische Heilszeit bereits erfüllt.
3. Sie repräsentieren aber auch ein Israel, das unter den Anspruch der endzeitlichen Tora-Auslegung Jesu gestellt ist, dem die Israel zur Jüngergemeinde formende Didache vorgelegt wird und das sich nun definitiv zu entscheiden hat, ob es seine Berufung, das wahre Israel zu sein, wahrnimmt oder nicht⁵⁰.

V. Konsequenzen

Bevor wir nach den Konsequenzen fragen, die sich aus der Rahmung der Bergpredigt ergeben, ist zunächst noch auf ein Stück matthäischer Theologie hinzuweisen, das erst im zweiten Teil des Evangeliums zum Tragen kommt:

Nach der Darstellung des Matthäus, die der des Lukas in diesem Punkt sehr nahekommt⁵¹, hat sich der größere Teil Israels der Botschaft Jesu verweigert⁵². Diese Verweigerung wird ratifiziert, als das Volk vor dem Richterstuhl des Pilatus den Tod

48. Mit *reiner* Jüngerbelehrung rechnet z. B. H. W. Bartsch (s. Anm. 15) 7 f.

49. Gut formuliert H. Gollwitzer, Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre, in: J. Moltmann (Hrsg.), Nachfolge und Bergpredigt (KT 65). München 1981, 97: »Wie der Umkehrruf der Propheten immer dem ganzen Volke gilt und zugleich jedem einzelnen, der für das ganze Volk haftbar gemacht wird und mit seiner individuellen Umkehr bei sich selbst anfangen soll mit dem, was das ganze Volk tun soll, so sieht Jesus die Jüngergemeinde und jeden einzelnen Jünger als pars pro toto für das ganze Israel.«

50. Unhaltbar ist deshalb die These von R. A. Guelich (s. Anm. 20) 59: »For Matthew, the crowds are a neutral chorus with little or no theological significance.«

51. Zu Lukas vgl. G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39). München 1975.

52. Vgl. im einzelnen W. Trilling (s. Anm. 12) 55–96; J. Gnllka, Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9–10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3). München 1961, 89–115; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (BEvTh 33). München ²1966, 144–153; G. Strecker (s. Anm. 41) 99–118; R. Walker (s. Anm. 24) 11–74; H. Frankemölle (s. Anm. 13) 204–211.

Jesu fordert und dabei ruft: »Sein Blut über uns und unsere Kinder!« (27, 25). Matthäus läßt an dieser Stelle nicht nur einen Volkshaufen agieren, sondern das ganze Volk (παῖς ὁ λαός). Demgegenüber verwirklicht die Jüngergemeinde, die sich um Jesus gesammelt hat, die Berufung Israels und lebt sie als das wahre Israel, das nun den Völkern offensteht. Da Matthäus seinem Evangelium kein Zweites Buch hinzugefügt hat, kann er nicht wie Lukas die Entwicklung der Jüngergemeinde zur Kirche und noch weniger die Entwicklung zur Heidenkirche darstellen. Er deutet diese Entwicklung aber innerhalb der »berichteten Rede« durch mehrere Jesusworte, die jeweils im Futur stehen, an. Wichtig sind vor allem 21, 43 (»Das Reich Gottes wird euch genommen und einem Volk gegeben werden, das die Früchte des Reiches bringt«) und 16, 18 (». . . auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen«). So zeigt sich im Fortgang des Matthäusevangeliums, daß aus der Jüngergemeinde, die durch Berufung und Übergabe der Didache Jesu konstituiert wurde, die Kirche werden wird. Und der Adressat des Evangeliums als solchen ist natürlich diese Kirche, die zur Zeit des Matthäus längst zum Gottesvolk aus Juden und Heiden geworden ist.

Es ist deshalb völlig richtig und durchaus im Sinn des Matthäus, wenn vom größeren Teil der Ausleger gesagt wird: *Die Bergpredigt richtet sich an die Kirche*, oder vorsichtiger: *In den Jüngern, die bei der Bergpredigt um Jesus versammelt sind, wird die spätere Kirche im voraus abgebildet*. Aber trotz ihrer Richtigkeit stehen diese Aussagen in der Gefahr, die matthäische Darstellung zu vereinfachen. Denn Matthäus denkt, gerade weil er heilsgeschichtlich denkt, differenziert historisch⁵³. Für ihn richtet sich die Bergpredigt eben nicht nur an den Jüngerkreis, sondern an das zu sammelnde Israel, das in diesem Augenblick noch zu entscheiden hat, ob es seiner Berufung als Volk Gottes gerecht wird. Matthäus legt größten Wert darauf (und er dürfte darin die Intentionen des historischen Jesus genau getroffen haben), daß es um das Gottesvolk, daß es um Gesamt-Israel geht. Wer zu schnell und zu abstrakt von »Kirche« spricht, übersieht meist die Tatsache, daß in der biblischen Tradition mit dem Volk-Gottes-Gedanken sehr konkrete Inhalte verbunden sind.

Zum Beispiel: Das Gottesvolk steht nicht nur in der Berufung und Erwählung, sondern auch unter dem Gericht Gottes. Es kann seine Berufung verspielen. Genau das hat nach Matthäus der größere Teil Israels getan. Und für Matthäus ist die Krisis Israels durchaus transparent für die Kirche. Auch diese steht – wie einst Israel bei der Proklamation der Bergpredigt – in der Entscheidung. Wird sie den Weg der Nachfolge und Jüngerschaft gehen, oder wird sie nur über die Bergpredigt staunen, Jesus für einen bemerkenswerten Propheten halten und sich ihm in der Stunde der Wahrheit versagen? Nur wenn man die von Matthäus für die Rahmung der Bergpredigt bewußt hergestellte Spannung zwischen dem noch unentschiedenen Gottesvolk und den bereits nachfolgenden Jüngern

53. Die »historisierende« Dimension des Matthäusevangeliums darf nicht wie bei H. Frankemölle (s. Anm. 13 und 29) vorschnell zugunsten der »Transparenz« verlassen werden, weil sonst gerade die Gefahr droht, daß die von Matthäus intendierte Transparenz der Vergangenheit verschwommen und konturlos bleibt.

bestehen läßt, begreift man die erschreckende Transparenz der Bergpredigt für die nachösterliche Kirche.

Mit dem Volk-Gottes-Thema ist aber auch noch anderes angesprochen. So wird zum Beispiel Israel am Sinai auf eine handgreifliche *Gesellschafts- und Sozialordnung* verpflichtet. Nichts anderes ist nämlich die Tora. Wenn es stimmt, daß der matthäische Jesus die Tora nicht etwa abrogiert, sondern ihren wahren Sinn enthüllt und Gesamt-Israel auf diese seine endzeitliche Auslegung der Sinai-Tora verpflichtet, dann ist es schon allein von hier aus gesehen exegetisch grundfalsch zu behaupten, die Bergpredigt sei an dem Thema »Sozialbeziehungen« oder an dem Thema »Gesellschaft« prinzipiell nicht interessiert⁵⁴.

Sie ist an diesem Thema nur insofern nicht interessiert, als sie sich nicht um die *heidnische* Gesellschaft und deren Sozialbeziehungen kümmert. Sehr wohl aber geht es der Bergpredigt um die gesellschaftliche Größe »Gottesvolk«. Das von Jesus berufene und gesammelte endzeitliche Gottesvolk soll, durch die Didache Jesu geformt, zu einer Gemeinschaft von Jüngern werden, in der die bessere Gerechtigkeit gelebt wird, so daß eine »Gesellschaft« entsteht, die zur »Stadt auf dem Berg« und zum »Licht der Welt« wird (5, 14).

Es ist gewiß richtig, daß innerhalb der Bergpredigt gesellschaftliche Konflikte weder kasuistisch noch normativ gelöst werden. Das wäre auch gar nicht sinnvoll gewesen. Die Didache der Bergpredigt gibt in prophetisch-provokativer und in weisheitlicher Form Grundlinien an, mit deren Hilfe und nach deren Maßstab die Sozial- und Gesellschaftsordnung vom Sinai durch die vom Geist erfüllte Jüngergemeinde je neu auszulegen ist. Dabei entstehen dann durchaus auch Normen, die im Binnenraum der Gemeinden ihre Geltung und ihren Sinn haben. Teilweise sind solche Normen christlicher Gemeinden schon in die Bergpredigt selbst eingedrungen, etwa im Fall der Unzuchtsklausel 5, 32.

Die Formel: *Die Bergpredigt richtet sich an die Kirche* ist also zumindest mißverständlich, weil im neuzeitlichen Kirchenbegriff die gesellschaftliche Dimension des biblischen Volk-Gottes-Gedankens massiv unterbewertet ist. Grundfalsch aber wird alles, wenn die Frage nach den Adressaten und der gesellschaftlichen Verbindlichkeit der Bergpredigt mit der hermeneutischen Formel gelöst wird: *Jesus redet zunächst den einzelnen an. Freilich soll der einzelne dann in die Gesellschaft hineinwirken*⁵⁵. Diese Formel kann man sehr häufig hören – paradoxerweise auch von Exegeten, die dann an anderer Stelle durchaus wissen, daß der Adressat der Bergpredigt die *Kirche* beziehungsweise die *Jünger* sind. Gerade diese verwirrende Unklarheit zeigt, daß es mit der Auskunft *Adressat ist die Kirche* nicht getan ist. Als Adressat der Bergpredigt muß

54. Bei J. Schmid (s. Anm. 10), der einst einen der einflußreichsten katholischen Kommentare zum Matthäusevangelium geschrieben hat, konnte man lesen, daß die Bergpredigt rein religiös und ethisch, das heißt individualistisch und nicht sozial motiviert sei, sich deshalb immer nur an den Einzelmenschen und nicht auf das Gemeinwohl richte und erst recht kein sozialpolitisches Programm enthalte (S. 158–160).

55. So z. B. R. Schnackenburg (Hrsg.), *Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?* Mit Beiträgen von G. Gründel, H.-R. Reuter und R. Schnackenburg (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 107). Düsseldorf 1982, 57.

das Volk Gottes gesehen werden, das durch die endzeitliche Tora-Auslegung Jesu zur Jüngergemeinde geformt werden soll. Matthäus hat das durch die hochreflektierte und sorgfältig komponierte Rahmung der Bergpredigt deutlich genug vor Augen gestellt.

Die Bergpredigt richtet sich also nicht an den isolierten einzelnen, sie richtet sich auch nicht an eine Elite innerhalb der Kirche, und sie richtet sich erst recht nicht unmittelbar an die gesamte Welt. Sie ist vielmehr die Richtschnur der Kirche, die als das wahre Israel zum Salz der Erde und zum Licht der Welt werden soll. In diesem Sinne ist die Bergpredigt übrigens auch universal und auf alle Menschen bezogen. Aber eben nur über die Kirche, die alle Völker zu Jüngergemeinden machen soll⁵⁶.

Erst innerhalb dieser Koordinaten kann dann auch die *Erfüllbarkeit der Bergpredigt* bejaht werden. Für den isolierten einzelnen ist die Bergpredigt letztlich unerfüllbar. Dasselbe gilt für die Menschheit im ganzen, insofern sie der Botschaft Jesu neutral oder gar ablehnend gegenübersteht oder in Jesus höchstens einen in manchem faszinierenden »Propheten« sieht. Erfüllbar wäre die Bergpredigt aber in einer Kirche, die sich als Volk Gottes, in dem die alles übertreffenden Wunder schon geschehen sind und in dem sie noch immer geschehen (vgl. Mt 10, 8), auf den Weg der Nachfolge begeben würde.

56. Vgl. ausführlicher G. Lohfink (s. Anm. 46) 46–50. 78–86.