

Klaus Wengst

Das Regierungsprogramm
des Himmelreichs

Eine Auslegung der Bergpredigt
in ihrem jüdischen Kontext

Verlag W. Kohlhammer

Stuttgart 2010

Inhalt

Einführung

1. Eine Anmerkung zur Begrifflichkeit	13
2. Probleme und Voraussetzungen der Auslegung von Jesu Lehre auf dem Berg nach Matthäus 5–7.....	14
a) Jesu Lehre auf dem Berg ist eine Zusammenstellung des Evangelisten Matthäus	16
b) Jesu Lehre auf dem Berg ist als Teil des Matthäusevangeliums zu verstehen	17
c) Die Lehre auf dem Berg gilt Matthäus als Rede des irdischen Jesus	18
d) Jesus als Sprecher der Lehre auf dem Berg ist für Matthäus selbstverständlich ein Jude.....	19
e) Der Evangelist Matthäus ist ein an Jesus als Messias glaubender Jude und schreibt in spannungsvoller Situation	20
f) Matthäus schreibt sein Evangelium und damit auch die Lehre auf dem Berg für die Gemeinde	22
g) Jesu Lehre auf dem Berg blickt über die Grenzen der Gemeinde hinaus	23
3. Zum Aufbau der Lehre auf dem Berg	23

Auslegung

1. Einleitung: das Regierungsprogramm des Himmelreiches Angabe der Szenerie (5,1–2)	25
<i>I. Jesu Schüler als Zeugen der Gerechtigkeit des Himmelreiches (5,3–16).....</i>	32
2. Die Beglückwünschungen (5,3–12)	32
3. Die Schüler als Salz und Licht (5,13–16).....	56
<i>II. Gerechtigkeit nach Jesu Auslegung der Tora (5,17–48)</i>	65
4. Jesu Stellung zur Tora (5,17–20)	66
5. Jesu Auslegung der Tora (5,21–48)	77

a) Dem Morden schon im Vorfeld einen Riegel vorschieben! (5,21–26)	82
b) Dem Ehebrechen schon im Vorfeld einen Riegel vorschieben! (5,27–30)	91
c) Nur aus triftigem Grund aus der Ehe entlassen! (5,31–32)	96
d) Eindeutig reden! (5,33–37)	103
e) Auch in der Erfahrung von Unrecht und Ohnmacht nach Handlungsmöglichkeiten suchen! (5,38–42)	112
f) Feindschaft überwinden! (5,43–48)	125
 <i>III. Das Trachten nach dem Himmelreich und nach Gottes Gerechtigkeit (6,1–7,12)</i>	 138
6. Das vor der Öffentlichkeit zu verbergende Tun der Gerechtigkeit (6,1–18)	138
a) Angabe des Themas (6,1)	140
b) Almosengeben (6,2–4)	141
c) Beten (6,5–15)	145
d) Fasten (6,16–18)	163
7. Das Tun der Gerechtigkeit in Freiheit von der Sorge (6,19–34)	165
a) Mahnung, nicht Schätze auf der Erde aufzuhäufen, sondern im Himmel (6,19–21)	166
b) Erläuterung der Mahnung durch die Bildworte vom Auge und vom Doppeldienst (6,22–24)	171
c) Konkretion der Mahnung: Freiheit von der Sorge und Trachten nach dem Reich Gottes (6,25–34)	175
8. Verhalten gegenüber den Mitmenschen – nach innen und außen (7,1–11)	186
a) Nach innen: vor der Kritik die Selbstkritik (7,1–5)	189
b) Nach außen: sich nicht aufdrängen (7,6)	192
c) nach außen: in der Haltung des Bittens, Suchens und Anklopfens (7,7–11)	195
9. Die goldene Regel als Zusammenfassung von Tora und Propheten (7,12)	199
 <i>IV. Die Relevanz des Tuns für die Teilhabe am Himmelreich (7,13–27)</i>	 205
10. Der Weg zum Leben (7,13–14)	205

11. Erkenntnis falscher Propheten an ihren Früchten (7,15–20)	209
12. Wider diejenigen, die nur „Herr, Herr“ sagen (7,21–23)	214
13. Tun und nicht tun des Gehörten und die jeweilige Folge (7,21–27).	220

Schluss: Das Mitlernen der Völker – mit und in Jesu Schülerschaft und mit Israel

14. Nachwort: die Reaktion der Volksmenge (7,28–29)	224
---	-----

Anhang I

Kurze Information über antike Schriftsteller und rabbinische Schriften, aus denen zitiert wird	229
---	-----

Anhang II

Nachweis der Zitate aus der Sekundärliteratur	233
---	-----

politischer Unkultur dürfte seitdem eher zugenommen haben. Was den kirchlichen Bereich angeht, kann gefragt werden, ob es nicht das immer wieder geübte Bemühen um Ausgewogenheit ist, das Klarheit und Eindeutigkeit des Redens verhindert und in die Unverbindlichkeit führt. Und warum eigentlich muss es im Raum der Kirche Formen des Eides geben?

- e) Auch in der Erfahrung von Unrecht und Ohnmacht nach Handlungsmöglichkeiten suchen! (5,38–42)

³⁸Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *ein Auge anstatt eines Auges* und *ein Zahn anstatt eines Zahnes* (2. Mose 21,24–25; 3. Mose 24,20; 5. Mose 19,21). ³⁹Ich nun sage euch, sich nicht dem Bösen zu widersetzen. Nein; wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem halte auch die andere hin! ⁴⁰Und dem, der mit dir sogar um dein Hemd prozessieren will: Lass ihm auch den Mantel! ⁴¹Und wer dir eine Meile Fron abzwingt, mit dem geh zwei! ⁴²Dem, der dich bittet, gib! Und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab!

Dem Schriftzitat folgt in der Auslegung wie im vorangehenden Stück ein imperativisch verstandener verneinter Imperativ. Dieses Verbot wird anschließend positiv in fünf Imperativen in der 2. Person Singular entfaltet, denen jeweils eine Situationsangabe vorangestellt ist, auf die sie bezogen sind. Die erste und dritte Situationsangabe sind in einem Relativsatz formuliert, die übrigen im griechischen Text partizipial, was im Deutschen nicht gut nachgemacht werden kann. Es wird also zunächst abgewechselt, am Schluss aber dieselbe Form unmittelbar anschließend wiederholt. Der zweite, dritte und fünfte Imperativ werden mit „und“ angeschlossen. Damit sind die Imperative insgesamt noch einmal in zwei Gruppen unterteilt, in die Verse 39b–41 einerseits und Vers 42 andererseits. Aus dieser Gliederung ist auf eine bewusst vollzogene Gestaltung zu schließen. Zu Vers 39b.40 gibt es eine Parallele in Lukas 6,29 mit kleinen, aber bezeichnenden Unterschieden. Darauf wird bei der Auslegung zu achten sein.

Was in Vers 38 als Schriftzitat geboten wird, hat in der Übersetzung „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ bis heute eine Wirkungsgeschichte solcher Art, dass es als typischer Ausdruck „alttestamentarisch-jüdischer Vergeltung“ gilt, von dem sich das Christentum als Religion der Liebe positiv abhebe. „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, das ist archaisch-barbarisch, das primitive „Wie du mir, so ich dir“. Aber ein Blick in die biblischen Texte, denen das Zitat entnommen ist, kann eines Besseren belehren und erst recht

tut das die rabbinische Auslegung dieser Texte. Der Blick in die Textzusammenhänge ist deshalb geboten, weil jüdisches Zitieren in der Regel ein Anzitieren ist. Es wird vorausgesetzt, dass den Hörenden und Lesenden die Kontexte bewusst sind. Oft verhält es sich sogar so, dass der entscheidende Bezugstext gar nicht mit zitiert wird, sondern von den Hörenden und Lesenden aus dem Kontext des Anzitierten eingebracht werden muss.

Zunächst sei aber auf das mit „um“ übersetzte Wort in dieser Wendung eingegangen. Das hier gebrauchte griechische Wort und das entsprechende hebräische Wort haben die primäre Bedeutung „anstatt“. So nimmt Abraham nach 1. Mose 22,13 den im Gebüsch verfangenen Widder und bringt ihn *zum Brandopfer dar anstatt seines Sohnes*. Und nach 1. Mose 44,33 bietet sich Juda gegenüber dem noch nicht erkannten Josef als Geisel an *anstatt* seines Bruders Benjamin. Mit dem Wort wird also ein Ersatz bezeichnet. Das ist auch der Sinn der Wendungen *ein Auge anstatt eines Auges, ein Zahn anstatt eines Zahnes* in den biblischen Belegstellen. Buber übersetzt deshalb geradezu: „Augersatz für Auge, Zahnersatz für Zahn“. Der Schädiger soll also dem Geschädigten eine Erstattung in der Höhe geben, die dem Schaden entspricht. Das unterstreichen die Texte im Ganzen. Im unmittelbaren Kontext von 2. Mose 21,23–25 ist handfester Streit zwischen Männern im Blick. Dazu heißt es in den genannten Versen: *Und geschieht ein Unglücksfall, so sollst du geben Leben anstatt Leben, ein Auge anstatt eines Auges, einen Zahn anstatt eines Zahnes, eine Hand anstatt einer Hand, einen Fuß anstatt eines Fußes, eine Brandwunde anstatt einer Brandwunde, eine Verletzung anstatt einer Verletzung, eine Beule anstatt einer Beule*. Als erstes ist hier festzuhalten: Der Schädiger ist angesprochen, nicht der Geschädigte. Es heißt eben nicht, dass der Geschädigte das Recht habe, nun seinerseits dem Schädiger denselben Schaden zuzufügen. Wenn aber der Schädiger angesprochen ist, kann es sich auch nicht gut um eine Aufforderung zur Selbstverstümmelung handeln. Das würde auch nicht zu dem gebrauchten Verb passen. Der Schädiger soll „geben“. Risse er sich ein Auge aus und gäbe es demjenigen, dem er ein Auge zerstört hat, wäre das eine ebenso nutzlose wie unsinnige Handlung, in den Fällen von Brandwunde, Verletzung und Beule hinsichtlich des „Gebens“ zudem völlig unvorstellbar. So kann nur an eine Ersatzleistung gedacht sein, die zu dem angerichteten Schaden in Entsprechung steht. Das Geben einer Ersatzleistung liegt weder im freien Ermessen des Geschädigten noch des Schädigers. Er soll vielmehr *geben durch Schiedsspruch* (2. Mose 21,22). Entsprechend lautet die Überschrift des gesamten Abschnitts in 21,1: *Das sind die Rechtsvorschriften*. Das „Auge um

Auge, Zahn um Zahn“ ist also nicht Erlaubnis zu privater Rache, sondern ein Rechtssatz für Richter, die dem Schädiger eine entsprechende Ersatzleistung auferlegen. Dieses Verständnis erzwingt auch der vorangehende und folgende Kontext. In 2. Mose 21,12–17 werden Fälle für die Todesstrafe genannt. Dann aber heißt es in den Versen 18–19, dass nicht in dieser Weise bestraft werden soll, wer einen anderen so zusammenschlägt, dass er zwar nicht stirbt, aber zum Krüppel wird. In diesem Fall hat er das Arztgeld zu bezahlen und eine finanzielle Ersatzleistung zu erbringen. Es steht nicht da, dass er nun seinerseits zum Krüppel zu schlagen wäre. Im folgenden Kontext, in den Versen 26–27, wird geregelt, wenn Versklavte von den sie Besitzenden körperlich geschädigt worden sind. Wird ihnen ein Auge oder Zahn ausgeschlagen, so sind sie freizulassen. Das ist in diesen Fällen die Weise der Wiedergutmachung.

Betrachtet man die zweite Bibelstelle, an der das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ begegnet, 3. Mose 24,19–20, für sich isoliert, könnte man sie anders verstehen: *Wenn jemand seinem Mitmenschen einen (körperlichen) Schaden zugefügt hat: Wie er getan hat, so soll ihm getan werden: ein Bruch anstatt eines Bruches, ein Auge anstatt eines Auges, ein Zahn anstatt eines Zahnes. Wie er einem anderen Menschen (körperlichen) Schaden zugefügt hat, so soll ihm zugefügt werden.* Diese Aussage mag widerspiegeln, dass es einmal lange vorher ein Vergeltungsrecht gab. Dann wäre hier geregelt, dass die Vergeltung ihr Maß vom angerichteten Schaden erhält und nicht doppelt oder gar mehrfach sein darf. Aber es ist unwahrscheinlich, dass die Aussage in ihrem jetzt vorliegenden Kontext so verstanden wurde. Unmittelbar vorher heißt es in Vers 18: *Wer ein lebendes Vieh erschlagen hat, soll es bezahlen.* Hier ist klar, dass nun nicht auch ihm ein Stück Vieh erschlagen wird, sondern dass er Ersatz im Wert des erschlagenen Lebens zu leisten hat. Von daher wird das Verstehen der folgenden Aussage so gelenkt, dass bei körperlicher Schädigung von Menschen nicht anders verfahren wird.

In der dritten Stelle, 5. Mose 19,21, wird der Richter angesprochen: *Nicht soll dein Auge ihn schonen: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.* Es geht dabei um die Aufdeckung von Meineiden. Der Richter soll den meineidigen Zeugen in dem Maß verurteilen, in dem er mit seinem Meineid den anderen schädigen wollte. Auch hier ist es offensichtlich, dass finanzielle Ersatzleistungen im Blick sind.

Bei den Rabbinen findet sich im Blick auf diese biblischen Stellen eine sehr differenzierte Auslegung. In Mischna Bava Qamma 8,1 heißt es: „Wer seinen Mitmenschen (körperlich) verletzt, ist in Hinsicht auf fünf Dinge (zur

Zahlung) verpflichtet: im Blick auf den Schaden, den Schmerz, die Heilung, den Arbeitsausfall und die Beschämung. Wie (ist das Verfahren hinsichtlich des) Schadens? Wenn jemand einem ein Auge geblendet, eine Hand abgehauen oder einen Fuß gebrochen hat, so betrachte man den Geschädigten, als wäre er ein Sklave, der auf dem Markt verkauft werden soll, und man schätze ab, wie viel er wert war und wie viel er jetzt wert ist. (Das Verfahren hinsichtlich des) Schmerz(es): Wenn jemand einen mit Bratspieß oder Nagel verbrannt hat – und sei es nur am Fingernagel, einer Stelle, an der keine Narbe bleibt –, schätze man, wie viel ein Mensch seiner Konstitution nehmen würde, wenn er sich einem solchen Schmerz unterzöge. (Das Verfahren hinsichtlich der) Heilung: Wenn jemand einen geschlagen hat, ist er verpflichtet, ihn heilen zu lassen. Wenn an ihm infolge des Schlages Geschwüre aufgetreten sind, ist er verpflichtet; wenn nicht infolge des Schlages, ist er frei. Wenn (die Wunde) gesund wird und wieder aufbricht, gesund wird und wieder aufbricht, ist er verpflichtet, ihn heilen zu lassen. Ist sie ganz und gar gesund geworden, ist er nicht verpflichtet, ihn heilen zu lassen. (Das Verfahren hinsichtlich des) Arbeitsausfall(es): Man betrachte den Geschädigten, als wäre er ein Gurkenwächter; denn den Wert seiner Hand oder seines Fußes hat ihm der Schädiger schon gegeben. (Das Verfahren hinsichtlich der) Beschämung: alles gemäß (der Stellung) des Beschämenden und des Beschämten.“ Wer körperlich geschädigt worden ist, soll davor bewahrt werden, infolge dieser Schädigung nun in ökonomischer und sozialer Hinsicht ins Nichts zu fallen. So wird die Entschädigung fünffach aufgeschlüsselt. An erster Stelle steht der Schadensersatz. Er wird pragmatisch geregelt, indem der Geschädigte fiktiv als Sklave angesehen wird und die Differenz zwischen dem hypothetischen Verkaufserlös als Gesunder und als Beschädigter die Höhe des Schadensersatzes angibt. Die Höhe des an zweiter Stelle stehenden Schmerzensgeldes wird genauso pragmatisch durch eine entsprechende Fiktion ermittelt. Bei den Heilkosten an dritter Stelle werden auch Folgekosten eingerechnet. Aber es darf nicht als Folgekosten behauptet werden, was mit der Schädigung nichts zu tun hat. Der an vierter Stelle gebrachte Arbeitsausfall wird nicht sehr hoch angesetzt: Ein Gurkenfeld kann auch jemand mit körperlichen Beeinträchtigungen bewachen. Das zuletzt genannte Beschämungsgeld zieht die soziale Situation der Betroffenen in Betracht. Ein reicher Schädiger soll dabei sozusagen nicht einfach nur in die Portokasse zu greifen brauchen und ein armer Schädiger soll nicht ruiniert, ein armer Geschädigter aber auch nicht reich gemacht werden. Bedenkt man, seit wann erst es in Deutschland ein Invaliditätsrecht gibt, ist es erstaunlich, was es in

dieser Hinsicht bereits in der jüdischen Antike gab – und das auf der Grundlage des oft so abschätzig beurteilten „Auge um Auge, Zahn um Zahn“!

Diese Mischna wird im babylonischen Talmud breit erörtert (Bava Qamma 83b–86a). Gleich zu Anfang heißt es: „Wie kann das sein: *Auge anstatt eines Auge*, sagt der Barmherzige? Soll ich sagen: ein wirkliches Auge? Das meinst du doch nicht (im Ernst)? Denn es wird gelehrt: Man könnte meinen, wenn jemand einem ein Auge blind gemacht hat, mache man ihm ein Auge blind, eine Hand abgehauen, haue man ihm eine Hand ab, einen Fuß gebrochen, breche man ihm einen Fuß. Die Belehrung (der Schrift) sagt: *Wer einen Menschen schlägt* (3. Mose 24,21) und: *Wer ein Stück Vieh schlägt* (3. Mose 24,18). Wie, wer ein Stück Vieh schlägt, zu Ersatzzahlungen (verpflichtet ist), so ist auch, wer einen Menschen schlägt, zu Ersatzzahlungen (verpflichtet). Und wenn du einzuwenden begehrt: Siehe, sie (die Schrift) sagt: *Ihr dürft nicht Lösegeld nehmen für das Leben eines Mörders, der des Todes schuldig ist* (4. Mose 35,31), für das Leben eines Mörders darfst du kein Lösegeld nehmen, aber du darfst Lösegeld nehmen für vorstehende Glieder, die nicht nachwachsen.“ Für ein Verständnis im Sinne von Ersatzzahlungen werden viele Autoren beigebracht, die unterschiedliche Begründungen bieten. Auf Rabbi Schimon ben Jochaj wird folgende Argumentation zurückgeführt: „*Auge anstatt eines Auges*: Geld! Du sagst: Geld? Oder kein Geld, sondern ein wirkliches Auge? Sieh doch, wenn ein Blinder jemanden blind machte, ein Verstümmelter jemanden verstümmelte, ein Lahmer jemanden lahm machte – wie kann ich dann damit in Geltung lassen: *Auge anstatt eines Auges*? Und die Tora sprach doch: *Ein Recht soll für euch sein* (3. Mose 24,22; 4. Mose 15,16).“ Unter den vielen Ausführungen, die in diese Richtung gehen, gibt es eine abweichende: „Es wird gelehrt: Rabbi Elieser sagte: „*Auge anstatt eines Auges*, wörtlich““ (84a). Im Gesamtkontext nimmt er eine schriftgelehrte Außenseiterposition ein, die kaum tatsächlich geübte Praxis widerspiegelt. An der genannten Stelle wird unmittelbar anschließend fortgefahren: „Wörtlich meinst du? Kümmert sich Rabbi Elieser nicht um all die anderen Auslegungen?“ Abweichend vom bisher Dargestellten ist auch eine Angabe bei Josephus. Er referiert im Kontext „Gesetze des Mose“ und sagt dann: „Wer jemanden verletzt hat, soll in gleicher Weise geschädigt werden; wessen er einen anderen beraubt hat, dessen soll er beraubt werden, außer der Verletzte wäre damit einverstanden, Geld zu bekommen. Die Tora bevollmächtigt nämlich den Geschädigten, den ihm widerfahrenen Schaden abzuschätzen, und gestattet es, wenn er sich nicht härter zeigen will“ (Jüdische Altertümer IV 280).

Die biblischen Texte selbst in ihren jetzigen Kontexten und die pharisäisch-rabbinische Tradition sind eindeutig: Es geht um finanzielle Ersatzleistungen im Falle von Körperverletzungen. Da sich an den bisher besprochenen Texten der Lehre auf dem Berg immer wieder eine starke Nähe zum pharisäisch-rabbinischen Judentum gezeigt hat, dürfte Matthäus auch hier das biblische Zitat kaum im Sinne eines Vergeltungsrechtes, sondern wie seine pharisäisch-rabbinischen Zeitgenossen als Formulierung eines Rechtsanspruches bei Körperverletzungen verstanden haben. Wie lässt er nun seinerseits das so begriffene Bibelwort von Jesus auslegen? Ist das Jesuswort überhaupt als Auslegung verstehbar oder liegt hier doch eine Entgegenstellung, eine Antithese vor?

Die als Jesuswort auf das Schriftzitat in Vers 39a zunächst folgende Aufforderung, „sich nicht dem Bösen zu widersetzen“, klingt wie eine ganz allgemeine Maxime. Aber als solche ergibt sie keinen Sinn. Weder kann unter dem Bösen entsprechend der Versuchungsgeschichte (4,1–11) der Böse schlechthin, der Teufel, verstanden werden noch das Böse überhaupt, das zur Sünde führt und in ihr besteht. Wie sollte Jesus, der sich selbst dem Teufel widersetzt hat und der den Sünden des Mordes und des Ehebruchs schon im Vorfeld einen Riegel vorgeschoben sehen will, dazu aufgefordert haben können, sich dem einen oder dem anderen nicht zu widersetzen? Die Aufforderung von Vers 39a ist also auf Erläuterung angewiesen, die dann ja auch im folgenden Kontext gegeben wird. Das Zitat in Vers 38 hatte die Sphäre des Rechts im Blick. Das ist auch bei den ersten drei zusammengehörigen Situationsangaben in den Versen 39b–41 der Fall. Von ihnen sind die ersten beiden auch im Lukasevangelium überliefert (6,29); dort aber fehlt der rechtliche Aspekt. Ihn hat wahrscheinlich erst Matthäus hineingebracht. Gegenüber dem Schriftzitat findet in der matthäischen Weiterführung ein stillschweigender Perspektivenwechsel statt. War dort der Schädiger Adressat der Forderung nach Ersatzleistung, ist hier nun der Geschädigte angesprochen. Er hätte einen Rechtsanspruch auf Wiedergutmachung; doch den formuliert der matthäische Jesus gerade nicht. Matthäus und seine Gemeinde erfahren sich offenbar in einer Situation, in der die Schädiger, wie sie hier im Text in den Blick kommen, nicht auf das Recht ansprechbar sind, sondern es für sich instrumentalisiert haben. Unter „dem Bösen“ ist also der in den Beglückwünschungen ständig mitgedachte Gegenbegriff zu den Demütigen, Gewaltfreien, nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden zu verstehen: der „Frevler“, der gewalttätige Mächtige. Er hat den Schein des Rechts für sich und kann es für sich einsetzen. Er wirkt im Rahmen der Legalität. Ihm

gegenüber den Rechtsweg einzuschlagen, ist aussichtslos. Der Perspektivenwechsel gegenüber dem biblischen Text erfolgt also, weil sich die angesprochenen Geschädigten in einer Situation des Unrechts und der Ohnmacht befinden. Dennoch ist die Aufforderung, „sich nicht dem Bösen zu widersetzen“, keine zur Passivität, zu resigniertem Rechtsverzicht. Wie die Erläuterungen zeigen, ist eine eigenartige Aktivität intendiert. Ragaz schlägt ein wörtliches Verständnis des griechischen Verbs vor: „Du sollst dem Bösen nicht auf der gleichen Ebene entgegenstehen“ und fährt dann fort: „sondern sollst ihm von einer höheren Ebene her begegnen, sollst ihm *überlegen* sein.“

Im ersten angegebenen Fall in Vers 39b – „wer dich auf die rechte Backe schlägt“ – geht es nicht einfach um eine Ohrfeige wie in Lukas 6,29 („dem, der dich auf die Backe haut“), wo als Situation eine Rauferei vorausgesetzt ist. Bei Matthäus ist von der *rechten* Backe die Rede. Wenn ein Rechtsänderer einen anderen auf die rechte Backe schlägt, kann er das nur mit dem Handrücken tun. Dazu vermerkt die rabbinische Tradition: „Wer seinen Nächsten gestoßen hat, gibt ihm einen Sela (= 4 Denare). Rabbi Jehuda sagte im Namen des Rabbi Josse des Galiläers: eine Mine (= 100 Denare). Hat er ihn mit der flachen Hand geschlagen, gibt er ihm 200 Sus (1 Sus = 1 Denar); für den Schlag mit dem Handrücken gibt er ihm 400 Sus“ (Mischna Bava Qamma 8,6). An anderer Stelle wird die Verdoppelung der Zahlung beim Schlag mit dem Handrücken so erklärt: „... nicht weil es ein schmerzhafter Schlag ist, sondern weil es ein verächtlicher Schlag ist“ (Tosefta Bava Qamma 9,31). Dass die Rabbinen bei diesen Festsetzungen auch die Wiederherstellung menschlicher Beziehungen im Blick hatten, zeigt der Beginn des darauf folgenden Abschnitts in der Mischna: „Obwohl er ihm (eine Entschädigung) gegeben hat, wird ihm nicht verziehen, bis dass er es von ihm erbittet“ (8,7).

Indem Matthäus vom Schlag auf die *rechte* Backe spricht, zeichnet er die Situation einer Beleidigung, die grundsätzlich auf dem Rechtsweg gehandelt werden kann. Stattdessen wird hier aber geboten, nicht nur Rechtsverzicht zu leisten, sondern auch noch die andere Backe hinzuhalten, also dem Beleidiger Gelegenheit zu weiterer Tätlichkeit zu bieten. So entsteht eine absurde Situation, die die Absurdität der beleidigenden Handlung bloßstellt. Wie es die beiden nächsten Fälle nahelegen, ist wahrscheinlich eine Situation vorgestellt, in der das Beschreiten des Rechtsweges keine Aussicht auf Erfolg hat. In dieser Situation wird jedoch nicht resignativ zu nur passivem Erdulden geraten, sondern zu einem aktiven Gegenhandeln aufgefor-

dert, das in der dem Gedeimütigten verbliebenen Möglichkeit besteht, in der Bereitschaft zu weiterer Hinnahme von Beleidigung das beleidigende Handeln bloßzustellen.

Dass es bei der Aufforderung, „die andere Wange hinzuhalten“, nicht um die Angabe eines Rezeptes geht, das dazu noch in jedem Fall Erfolg verspräche, zeigt sehr schön ein Gedicht von Walter Toman: „Halt ihm die andere Wange hin“. Es spielt durch, was zu tun ist, wenn der andere tatsächlich wieder zuschlägt. Dann sei wiederum die erste Wange hinzuhalten, lächelnd, in überlegener Souveränität. Und wenn er wieder zuschlägt „und wenn dein Bruder dich weiter schlagen wird / wie ein Hündlein, / dann leg ihn hin, deinen Bruder, / mit einem Schlag auf das Kinn“ – wiederum souverän lächelnd: „Ganz gütig lächeln muß du dabei“. Zu erinnern ist auch an die kleine Erzählung „Gutes Wort, böse Tat“ von Johann Peter Hebel aus dem Jahr 1810: „In einem edelmännischen Dorf trifft ein Bauer den Herrn Schulmeister im Felde an. ‚Ist’s noch Euer Ernst, Schulmeister, was Ihr gestern den Kindern zergliedert habt: So dich jemand schlägt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar?‘ Der Herr Schulmeister sagt: ‚Ich kann nichts davon und nichts dazu tun. Es steht im Evangelium.‘ Also gab ihm der Bauer eine Ohrfeige, und die andere auch, denn er hatte schon lang einen Verdruß auf ihn. Indem reitet in einiger Entfernung der Edelmann vorbei und sein Jäger: ‚Schau doch nach, Joseph, was die zwei dort miteinander haben.‘ Als der Joseph kommt, gibt der Schulmeister, der ein starker Mann war, dem Bauer auch zwei Ohrfeigen, und sagte: ‚Es steht auch geschrieben: ‚Mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch wieder gemessen werden. Ein voll gerüttelt und überflüssig Maß wird man in euren Schoß geben‘; und zu dem letzten Sprüchlein gab er ihm noch ein halbes Dutzend drein. Da kam der Joseph zu seinem Herrn zurück, und sagte: ‚Es hat nichts zu bedeuten, gnädiger Herr; *sie legen einander nur die Heilige Schrift aus.*‘ Merke: Man muß die Heilige Schrift nicht auslegen, wenn man’s nicht versteht, am allerwenigsten so. Denn der Edelmann ließ den Bauren noch selbige Nacht in den Turm werfen auf 6 Tage, und dem Herrn Schulmeister, der mehr Verstand und Respekt vor der Bibel hätte haben sollen, gab er, als die Winterschule ein Ende hatte, den Abschied.“

Die zweite Szene ist in Lukas 6,29b die eines Raubes: „Dem, der dir den Mantel wegnimmt ...“ Auch hier bewegt sich die bei Matthäus dargestellte Situation im Bereich des Rechts: „Dem, der mit dir sogar um dein Hemd prozessieren will: Lass ihm auch den Mantel!“ Bei Lukas ist Gegenstand des Raubs das Obergewand, nicht das Untergewand. Das ist in doppelter Hinsicht näherliegend: das Obergewand ist eher zu ergreifen und außerdem wertvoller. Wenn nach Matthäus um das weniger wertvolle Untergewand und nicht um das Obergewand prozessiert wird, mag das auf den ersten Blick als seltsam erscheinen, ergibt sich aber notwendig vom biblisch-

jüdischen Recht her. Denn der Mantel ist nicht justiziabel. Nach 2. Mose 22,25–26 muss ein als Pfand genommener Mantel vor Sonnenuntergang zurückgegeben werden. *Denn er allein ist seine Hülle, er sein Mantel für seine Haut; worin soll er schlafen? Und wenn er zu mir schreit, werde ich es erhören; denn ich bin gnädig* (ähnlich 5. Mose 24,10–13). Nach einer rabbinischen Auslegung hört Gott auf den zu ihm Schreienden, weil er sagt: „Ich bin ein Mensch und er ist ein Mensch; er liegt auf seinem Bett, aber ich habe nichts, worauf ich liegen kann“ (Tanchuma Buber, Mischpatim § 9).

In der in Matthäus 5,40 vorausgesetzten Situation geht es also um einen Schuldprozess, in dem ein Gläubiger einem Verschuldeten „das letzte Hemd“ auszieht. Gedacht sein kann an einen Kleinbauern, der aus unterschiedlichen Gründen in wirtschaftliche Not gekommen ist und von einem Großgrundbesitzer einen Kredit zum Kauf von Saatgut aufgenommen hat, diesen aber nicht zurückbezahlen kann – wegen erneuter Missernte oder nicht genügend erwirtschafteten Gewinns, wozu der Großgrundbesitzer durch Drücken der Preise für das vom Kleinbauern Erzeugte beigetragen haben mag. Der Großgrundbesitzer kann also im Prozess den Kleinbauern völlig legal „ausziehen“. Er muss ihm nur „den Mantel“ lassen. Die für diese Situation gegebene Forderung, den Mantel noch dazu zu geben, ist wiederum die letzte Möglichkeit eigenen Handelns auf Seiten des vom Recht Bedrängten, das sich „der Böse“ zu Diensten macht – ein Stück absurdes Theater, in dem die nackte Gewalt im wahrsten Sinn des Wortes bloßgestellt wird.

Das für die Darstellung der dritten Situation in Vers 41 gebrauchte Verb zeigt, dass eine Zwangsverpflichtung durch einen Soldaten zum Transport- oder Geleitdienst im Blick ist. So wird nach Matthäus 27,33 und Markus 15,21 Simon von Kyrene zwangsverpflichtet, das Kreuz Jesu zu tragen. Es geht also in Vers 41 nicht um ein harmloses Begleiten, sondern: „Wer dir eine Meile Fron abzwingt“. Solche Frondienste waren im gesamten römischen Imperium verbreitet. So wird in der jüdischen Tradition zu regeln versucht, was rechtens zu tun ist, wenn jemand einen Esel gemietet hat, der dann aber requiriert wird (Mischna Bava Mezia 6,3; Tosefta Bava Mezia 7,7).

Ein anschauliches Beispiel bietet Apuleius in den Metamorphosen (IX 39,2–5). Es wird aus der Perspektive eines Menschen erzählt, der durch Zauberei in einen Esel verwandelt worden ist und zum Zeitpunkt dieser Episode einem Gärtner gehört: „Es begegnete uns so ein langer Mensch, aus Tracht und Betragen zu schließen ein Legionssoldat. In herrischem und anmaßendem Ton fragt er, wohin es mit dem unbe-

packten Esel gehe. Aber mein Alter, noch vor Gram durcheinander und übrigens ohne Kenntnis des Lateinischen, zog schweigend weiter. Der Soldat konnte seine frechen Manieren nicht meistern; vielmehr nimmt er das Schweigen als Beleidigung, schlägt dem Mann erbost mit seinem Korporalstock eins über und schubst ihn von meinem Rücken herunter. Da antwortete der Gärtner untertänig, er verstehe die Sprache nicht und könne nicht wissen, was der andere meine. Also versetzte der Soldat auf Griechisch: ‚Nach wo führst du den Esel da?‘ Der Gärtner antwortete, er wolle zur nächsten Stadt. ‚Nun‘, hieß es, ‚ich habe Arbeit für ihn. Er muss mit anderen Packtieren von der nächsten Ortschaft das Gepäck unseres Gouverneurs holen.‘ Und er fasst gleich zu, packt mich am Leitriemen und beginnt mich fortzuzerren.“ Die anschließend erzählte handgreifliche Verweigerung des Gärtners, die zunächst den Erfolg hat, dass er mit seinem Esel die Stadt erreicht, endet für ihn schließlich nach einer dort durchgeführten Razzia tödlich.

Der Philosoph Epiktet sagt in einem Vergleich: „Deinen ganzen Körper musst du so haben wie ein gesatteltes Eselchen, solange es möglich ist, solange es dir gegeben ist. Wenn aber eine Zwangsverpflichtung kommt und ein Soldat danach greift, lass es! Widersetze dich nicht und murre nicht! Andernfalls bekommst du Schläge und verlierst nichtsdestoweniger auch das Eselchen“ (Dissertationen IV 79). Anders als Epiktet rät Jesus bei Matthäus nicht zu passiver Ergebung aus Einsicht in die Notwendigkeit. Er gebietet in der gegebenen Gewaltsituation ein dem der Gewalt Unterworfenen noch mögliches Handeln, das wiederum sehr eigenartig anmutet: freiwillige Verdoppelung des abgepressten Dienstes. Das lässt sich in Analogie zum Verhalten „des braven Soldaten Schwejk“ von Jaroslav Hašek verstehen: Subversion durch Übererfüllung.

Die drei kleinen Szenen in den Versen 39b–41 sind deutlich parallele Erläuterungen der ihnen überschriftartig vorangestellten Aufforderung, „sich nicht dem Bösen zu widersetzen“. Es sind asymmetrische Verhältnisse vorausgesetzt. Der in den Imperativen der 2. Person Singular dreimal Angesprochene ist immer in der Position des Unterlegenen gesehen: Er wird beleidigend geschlagen; er wird vor Gericht gezerrt und angeklagt; er wird zwangsverpflichtet. Dabei kann auch in dieser Weise eine bewusst gestaltete Abfolge vorliegen: persönliches Verhalten untereinander, das in die Sphäre des Rechts hinein geholt werden kann; Rechtsverhalten im innerjüdischen Bereich; Rechtsverhalten gegenüber der Besatzungsmacht. Das Gegenüber ist jeweils in der Position des Stärkeren und braucht das Recht nicht zu fürchten, ja darf es auf seiner Seite wissen. Das ist am deutlichsten in der letzten Szene: Die Zwangsverpflichtung ist natürlich „Recht“, Besatzungsrecht. Dennoch gilt derjenige, der sie ausübt, der also dieses „Recht“ in An-

spruch nimmt, im Text als eine Erscheinungsform des „Bösen“, des mächtigen Gewalttäters. Für die zweite Szene darf man wohl annehmen, dass, wer jemanden vor Gericht bringt, um ihm „das letzte Hemd“ auszuziehen, kaum als einer aus derselben sozialen Schicht gedacht ist, sondern als ein Reicher, der gegenüber einem Verarmten seine Macht brutal ausnutzt und das Recht für sich instrumentalisiert. Von daher wird dann solche Asymmetrie auch für die erste Szene anzunehmen sein. Das Gegenüber wird klar als das benannt, was es ist: böse, mag es auch den Schein des Rechts für sich haben. Jesus gebietet, sich diesem Bösen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen nicht zu widersetzen. Durch die drei Szenen macht er aber deutlich, dass er nicht bloße Hinnahme des Unrecht-Rechts meint. Er fordert auch nicht dazu auf, der Gewalt nun auch Gewalt entgegenzusetzen. Zu dieser Möglichkeit merkt Luther an: „Das ist die verkehrte Weisheit der Welt, die mit goldenen Netzen fischt, da die Kosten größer sind als der Gewinn.“ Er verlangt vielmehr situationsbezogene Phantasie jenseits des Pochens aufs Recht und jenseits der Gewalt, eine Phantasie, die eine noch mögliche eigene Aktivität findet, die das Unrecht-Recht bloßstellt, eine Aktivität, die etwas hintergründig Subversives hat. Im babylonischen Talmud, Bava Qamma 92b heißt es: „Nennt dich dein Mitmensch einen Esel, so lege dir einen Sattel auf!“

Wie verhalten sich die Aussagen der Verse 39–41 zu dem vorangestellten Schriftzitat in Vers 38? Es war deutlich geworden, dass die hinter dem Zitat stehenden Texte der hebräischen Bibel und ihre jüdisch-rabbinische Auslegung einen Rechtsgrundsatz formulieren und ausführen, nach dem im Falle von Körperverletzungen der Schädiger gegenüber dem geschädigten Ersatzleistungen zu erbringen hat. Der Evangelist Matthäus steht in jüdischer Tradition. Er dürfte diesen Sachverhalt kennen und sein Zitat daher nicht als Maxime für Vergeltung verstehen. Dem im Zitat zum Ausdruck kommenden Rechtsgrundsatz geht es darum, dass das verletzte Recht wiederhergestellt wird, dass der Geschädigte wieder zu seinem Recht kommt. Vorausgesetzt ist dabei, dass Geschädigter und Schädiger grundsätzlich in gesellschaftlich symmetrischen Verhältnissen zueinander stehen, dass prinzipielle Rechtsgleichheit besteht und dass es unparteiische Richter gibt. Was aber ist, wenn das alles nicht gegeben ist, wenn in einer Situation gesellschaftlicher Asymmetrie das Recht von den Mächtigen für ihre Interessen instrumentalisiert wird, wenn also bei Rechtsverletzungen die Herstellung wirklichen Rechts gar nicht erreichbar erscheint? Genau für diese Situation formuliert Matthäus die in den Versen 39–41 aufgenommene Jesusüberlieferung neu. Damit wird das im Schriftzitat festgehaltene Recht der Tora nicht aufgehoben, sondern

für eine bestimmte Situation interpretiert. Wiederum liegt keine „Antithese“ vor, sondern Auslegung der Tora.

Wie aber ist in diesem Zusammenhang Vers 42 zu verstehen? Er fordert zum Geben und Borgen auf: „Dem, der dich bittet, gib! Und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab!“ Die jetzt angeschlagene Thematik unterscheidet sich deutlich von den drei vorangehenden Szenen und ihrem gemeinsamen Obersatz. Es ist auch an die formale Beobachtung zu erinnern, dass Matthäus mit Vers 42 einen Neueinsatz markiert, indem er ihn nicht mit „und“ anschließt. Sodann ist festzuhalten: Wer hier in der 2. Person Singular angeredet wird, kann niemand anders sein als die in Vers 39a mit der 2. Person Plural und in den drei Szenen von Vers 39b–41 mit der 2. Person Singular Gemeinten. Auf der Ebene der Erzählung sind primär die Schüler Jesu angesprochen, auf der Ebene des Evangelisten die Menschen in seiner Gemeinde. Schließlich ist herauszustellen, dass das in Vers 42 angegebene Gegenüber nicht identisch sein kann mit dem Gegenüber in den drei vorangehenden Szenen. Es kann keine Erscheinungsform des in Vers 39a genannten Bösen sein. Das ergibt sich zwingend aus folgenden Erwägungen: In Vers 42 ist das Gegenüber dadurch charakterisiert, dass es bittet und dass es leihen will. „Der Böse“ aber bittet nicht und will nicht leihen, sondern schlägt, prozessiert und erzwingt. Mit „bitten“ und „leihen wollen“ ist vielmehr der Arme, der Bedürftige charakterisiert. Ihm soll gegeben, ihm soll nichts abgeschlagen werden.

Das steht ganz und gar in biblisch-jüdischer Tradition. Dass dem Armen gegeben und geliehen werden muss, wird als Recht schon 5. Mose 15,7–11 eingeschärft: ... *und leihen, leihen sollst du ihm genug für seinen Mangel, woran es ihm mangelt* (Vers 8). *Geben, geben sollst du ihm und nicht soll dein Herz verdrießlich sein, wenn du ihm gibst ...* (Vers 10). Besonders hingewiesen sei noch auf Vers 9, weil dort davor gewarnt wird, beim Herannahen des siebten Jahres, des Erlassjahres, vom Geben abzusehen, weil man befürchten muss, wegen des dann eintretenden Schuldenerlasses nichts zurück zu bekommen.

Aus der rabbinischen Auslegung dieses Textes seien zwei Stellen erwähnt. In Sifrej Dvarim § 116 wird versucht, eine Rangfolge aufzustellen, wem Hilfe zu leisten ist: eher dem Bruder väterlicherseits als dem mütterlicherseits, eher einem Bewohner derselben Stadt als dem einer anderen, eher dem Bewohner des Landes als dem Ausländer. Das ist eine Art Subsidiaritätsprinzip; Nähe verpflichtet. „Wenn er am selben Ort wohnt, bist du verpflichtet, ihn zu versorgen; ist er aber ein ortsfremder Bettler, bist du ihm zu

nichts verpflichtet.“ In dem Fall ist die Armenkasse der Gemeinde pflichtgemäß zuständig. Aus der Angabe in 5. Mose 15,8: *genug für seinen Mangel, woran es ihm mangelt* wird gefolgert: „Du bist nicht gehalten, ihn reich zu machen.“ Er soll aber genug zum Leben haben. Nach dem babylonischen Talmud, Ketubbot 67b nennt Rabbi Jehuda jemanden, „der nichts hat und sich nicht versorgen lassen will“, weil er sich schämt. Für ihn soll gelten, „dass man ihm als Darlehen gibt, seine Meinung ändert und ihm als Geschenk gibt“. Dann nennt er jemanden, „der dazu in der Lage ist und sich nicht versorgen will“ und aus Geiz hungert. Für ihn soll gelten, „dass man ihm als Geschenk gibt, seine Meinung ändert und es sich nach seinem Tod bezahlen lässt“, nämlich aus seinem Nachlass. Für diesen Fall meinten allerdings „die Weisen“ zu Recht, dass man sich um so einen nicht kümmern solle.

Die Aussage von Matthäus 5,42 entspricht also einschlägigen Weisungen der jüdischen Bibel und ihren rabbinischen Auslegungen. Matthäus lässt hier Jesus nichts anderes sagen, als was auch dort gesagt wird; und genau das soll getan werden. Auch diese Beobachtung spricht entschieden gegen ein Verständnis als „Antithese“. Aber wie fügt sich diese Aussage von Vers 42 in den Gesamtzusammenhang des Stückes 5,38–42 ein? In den Versen 39–41 war die Situation gesellschaftlicher Asymmetrie vorausgesetzt, in der die mächtigen Gewalttäter das Recht auf ihre Seite zu bringen wissen. Sie bildeten das Gegenüber in den drei kleinen Szenen. In Vers 42 wechselt das Gegenüber. Jetzt kommen diejenigen in den Blick, die in der Unrechtssituation ebenso und noch mehr leiden als die hier Angesprochenen. Da gilt die ebenso schlichte wie unbedingte Hilfe; da gilt es zu teilen. Matthäus gibt also seiner Gemeinde in dieser Toraauslegung Jesu für die gekennzeichnete Situation eine doppelte Handlungsanweisung dafür, wie dem verletzten Recht zur Geltung verholfen werden könnte: einerseits phantasievolle, subversive Bloßstellung des Unrechts und andererseits solidarische Hilfe untereinander der unter dem Unrecht Leidenden. Versteht man so, kann der in formaler Hinsicht deutlich als Einheit gestaltete Abschnitt 5,38–42 auch inhaltlich als Einheit begriffen werden und gewinnt gerade auch der abschließende Vers 42 ein klares Profil.