

Jan Łach

Die Pflicht zur Versöhnung und Liebe (Mt 5,43-48)

Collectanea Theologica 57/Fasciculus specialis, 57-69

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN LACH, WARSZAWA

DIE PFLICHT ZUR VERSÖHNUNG UND LIEBE (Mt 5, 43—48)

Das Problem der Interpretation der letzten, sechsten Antithese der Bergpredigt scheint sich eben im Verständnis dessen abzuschließen, was der Text Mt 5, 43—47 enthält¹. Gewöhnlich wird angenommen, dass das auf die letzte Antithese folgende Logion in Vers 48 zu den Sätzen gehört, die das zusammenfassen, was alle Antithesen enthalten (5, 21—47). Im Zusammenhang damit soll das gewissermassen die Klammer schliessen, die durch den Satz Mt 5, 20 geöffnet wurde, wo das Prinzip der neuen Interpretation der alttestamentarischen Gebote angegeben ist, die sich von der unterscheiden, die die Schriftgelehrten und die Pharisäer anwandten. Man glaubt auch dass der Satz 5,48 zu den sog. *ke'lalim* des ganzen Matthäusevangeliums gehört², das heisst zu den zentralen Versen des Werks (die von den Aussagen in 5,17.20; 6,1; 7,12.21; 10,16.26; 18, 10.14 gebildet werden). Diese Texte sollen eine Art verallgemeinernde Formel darstellen und nicht nur eine Zusammenfassung oder Titel sein, die eingehendere Erörterungen eröffnen. Sie sollen an das erinnern, was der exegetische Hillel-Grundsatz „vom allgemeinen zum besonderen“ (*ke'lal ūperet*) enthält. Wir hätten es demnach hier mit einem übergeordneten Prinzip zu tun, das in den ihm vorausgehenden und in den darauf folgenden Aussagen, ja selbst in dem ganzen Werk, in dem es sich befindet, entwickelt wurde.

Ich werde hier nicht alle Theorien und Versuche zum Verständnis des Logions Mt 5,48 behandeln. Dieser Satz hat tatsächlich eine solche Form und einen solchen Inhalt, dass man geneigt ist,

¹ Vgl. A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*, Regensburg 1974, 54—56; G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21—48 par.)*, ZNW 69 (1978) 36—73; Ch. Dietzfelberger, *Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus*, ZNW 70 (1979) 1—53; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin⁵ 1981, 180; J. Lambrecht, *Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5—7; Lk 6,20—49)*, Stuttgart 1984, 101—111; G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 96—99; vgl. auch: U. Berger, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1979; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, Poznań 1979, 123—143.

² W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. I. Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten*, Darmstadt 1965, 79—82 (fotokopiert aus der Ausg. 1899). Vgl. auch: A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, München 1962, 231.

ihn als Zusammenfassung, Thema, Titel oder wichtige Maxime zu begreifen. Es scheint jedoch, dass der Verfasser des Evangeliums, der diesen Satz niederschrieb, selbst wenn er einst eine separate Maxime dargestellt hat, ihn eng mit der Aussage der sechsten Antithese koppelte, die das Gebot enthält, seine Feinde zu lieben. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Jesus selbst diesen Satz verbunden hat, obwohl er ihn auch bei anderer Gelegenheit und in anderem Zusammenhang hatte aussprechen können. R. Bultmann ist zwar der Auffassung, dass die erste, zweite und vierte Antithese zu den ursprünglichen Antithesen gehören und die übrigen eher sekundäre Bildungen sind³, doch J. Jeremias glaubt nicht daran, und scheint eher die Meinung zu vertreten, dass alle Antithesen ursprünglich sind⁴. Man kann nur daran zweifeln, ob sie zusammen ausgesprochen wurden.

Wenn die letzte Antithese von Jesus formuliert wurde und wenn das Logion, das den Auftrag enthält, vollkommen nach dem Vorbild des himmlischen Vaters zu sein, zu dieser Antithese gehört, dann muss die Interpretation des Ganzen im Vergleich zu den bisherigen Erklärungen in Kommentaren und wissenschaftlichen Monographien in gewisser Hinsicht revidiert werden. Das in Vers 48 enthaltene Logion lautet:

*Esesthe oun hymes téleioi
hos ho patrēr hymōn ho ouránios téleiós estin.*

Zuerst stellen wir fest, dass obiger Satz deutlich an die vorangegangenen Aussagen anknüpft, denn darin wurde die Partikel *oun* verwendet. Das ist, wie F. Zorell erklärt, eine *postpositiva*, *consecutiva* Partikel. Nur in historischen Erzählungen wird sie *ad transitum ad novam rem* verwendet, worin sich Johannes gefällt (vgl. 1,22.40; 2,18.20; 3,35; 4,1.33.45; 5,10,19)⁵. Wir haben hier also einen Hinweis, dass die Aussage in Vers 48 nicht als unabhängig von anderen Aussagen betrachtet werden darf, und dass sie sich nicht auf das bezieht, wovon später die Rede sein wird.

Wenn wir uns die Aussagen betrachten, die dem Logion vorausgehen, so stellen wir fest, dass es fast identisch ist mit der Formulierung, die nur in der letzten der sechs Antithesen enthalten ist, nämlich in Vers 45, der lautet:

hópos génesthe hyioi tou patrós hymōn tou en ouranois.

³ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen⁷ 1967, 83.

⁴ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. I. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh² 1973, 240f.

⁵ F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, a.l. Vgl. auch W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin⁵ 1971, 1175f.

Die einzelnen Ausdrücke dieses Satzes, der eine Fortsetzung der Aussage (*hopos*) bildet, finden wir auch im Logion des Verses 48:

<i>genesthe</i>	entspricht	<i>esesthe</i>
<i>patros hymon</i>	"	<i>pater hymon</i>
<i>tou en ouranois</i>	"	<i>ho ouranios</i>
<i>hyioi</i>	"	<i>teleioi.</i>

Man kann wohl annehmen, dass der Ausdruck *hyioi* dem Ausdruck *teleioi* entspricht. *Teleioi* in Vers 48 hat eigentlich Substantivbedeutung und bezeichnet die Vollkommenheit, die Vollendung, die Fülle (darüber werden wir untenstehend sprechen), die allein in Gott ist. Sohn des himmlischen Vaters zu sein, heisst also vielleicht dasselbe wie *teleioi... hos ho pater... teleios*.

So sieht von literarischer Warte aus, die Anordnung des ganzen Textes aus, in dem sich die beiden Logien vermischen:

These:

*Ekousate hoti erréthe:
agapēseis ton plesíon sou
kai miseseis ton echthrón sou*

Ihr habt gehört, dass gesagt wurde:
du wirst deinen Nächsten lieben
und deinen Feind hassen

Antithese:

*Egó de légo hymin:
agapáte tous echthroùs hymōn
kai proséuchesthe hypèr ton
diokónton hymās*

Ich aber sage euch:
liebet eure Feinde
und betet für eure Verfolger

Ziel:

*hópos génesthe hyioi tou patrós hymōn tou en ouranois,
hoti ton hélion autou anatellei
epi ponerous kai agathous kai
bréchei epì dikaious kai adí-
kous*

damit ihr Söhne eures Vaters,
der im Himmel ist, werdet,
denn seine Sonne geht über
den Bösen und den Guten auf,
und der Regen fällt auf die Gerechten und die Sünder.

Begründung für die Promulgation der neuen Norm:

*ean gar agapēsete tous agapōntas hymas
tína misthon échete
ouchi kai hoi telōnai to auto
poioūsin;*

wenn ihr nämlich die lieben werdet, die euch lieben, welchen Preis werdet ihr dann haben, das tun nicht auch die Zöllner?

<i>kai ean aspásesthe tous adel- foùs hymōn mónon tí perissòn poieite ouchi kai hoi ethnikoi to auto poiousin;</i>	und wenn ihr nur eure Brüder grüsst, was tut ihr dann Besonderes, dasselbe tun auch nicht die Heiden?
--	---

Der endgültige Grund für die Bekanntgabe der neuen Norm:

<i>ésesthe oun hymeis téleioi hos ho patēr hymōn ho ouránios téleíos estin</i>	seid also vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.
--	---

Die Anordnung des ganzen Gedankengangs über die Liebe zu den Feinden sieht also, wie folgt, aus:

1. Bisherige (jüdische) Verhaltensnorm (Vers 43).
2. Neue, von Jesus gegebene Verhaltensnorm (Vers 44).
3. Ziel der Einführung der neuen Norm, begründet durch das Beispiel des himmlischen Vaters (Vers 45).
4. Begründung für die Promulgation der neuen Norm (negativ):
 - a. Beispiel der Zöllner (Vers 46).
 - b. Beispiel der Heiden (Vers 47).
5. Der endgültige Grund für die Bekanntgabe der neuen Norm (Vers 48).

Man muss der Feststellung von U. Luz beipflichten⁶, dass die letzte, sechste, als Norm aufgefasste Interpretation des alttestamentarischen Rechts, deren Gegenstand die Nächstenliebe ist, aus der dreigliedrigen These und der dreigliedrigen Antithese besteht. Die weitere, in Satz 45 enthaltene Aussage ist eher als siebentes Glied des ersten Teils der Erörterung zu werten. Dann haben wir wiederum zwei dreigliedrige Aussagen, die von der letzten, siebenten abgeschlossen werden, und das ist das Logion über die Vollkommenheit. Auf diese geradezu vollkommene Weise wurden die Ausführungen über die Pflicht, seine Feinde zu lieben, in struktureller Hinsicht aufgebaut. Sie wurden so angelegt, dass das siebente Glied des ersten Teils dem siebenten Glied ihres zweiten Teils entspricht. Obwohl der Verfasser des Evangeliums das siebente Glied des ersten Teils und das siebente Glied des zweiten Teils als Einheit behandelt hat, so können wir doch auch darin, was die Kommentatoren ebenfalls zu Recht tun, kleinere Elemente ausmachen.

Wie aus oben Gesagtem hervorgeht, muss das in Vers 48 enthaltene Logion entgegen vielen, anderen Meinungen⁷, als integraler

⁶ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, Neukirchen 1985, 305.

⁷ U. Luz, *a.a.O.*, 305.

Bestandteil der letzten, sechsten Antithese betrachtet werden. Das, was der Evangelist im siebenten Glied des ersten Teils der Ausführungen untergebracht hatte, wiederholte er bewusst auch im siebenten Glied des zweiten Teils, damit der Hörer oder der Leser verstehen kann, dass die, die er als *teleioi* bezeichnet, Söhne des himmlischen Vaters sind. *Hyioi tou patros tou en ouranois* und *teleioi* erinnern übrigens an die Denkweise der Qumraner. Sie bezeichneten sich eben deshalb als vollkommen (*tamim*), weil sie glaubten, dass Gott unter ihnen ist, der für die Mitglieder der Gemeinschaft sowohl Vater als auch Mutter ist (1 QH 9,35f.). Sie waren Söhne des Lichtes (*b^enê 'ôr*)⁸, wobei sie jenes Licht als Bezeichnung verstanden, die den Namen des unaussprechlichen Gottes ersetzte.

Doch nicht nur der erste Teil des Verses 45 entspricht verschiedenen Elementen des Logions über die Vollkommenheit, das in Vers 48 enthalten ist. Die Bezeichnung *teleios* in bezug auf Gottvater in Vers 48 ist nämlich eine Entsprechung und Quintessenz der Charakteristik des himmlischen Vaters, die im zweiten Glied des Verses 45 angegeben und in den Worten „denn seine Sonne geht über den Bösen und den Guten auf, und der Regen fällt auf die Gerechten und die Sünder“ enthalten ist. Wenn wir also in den obigen Sätzen eine so beträchtliche Übereinstimmung in den Ausdrücken finden, so musste das zu einem strikt bestimmten Zweck geschehen. Bemühen wir uns, das im zweiten Teil unserer Ausführungen genauer zu überdenken, den wir dem Inhalt der letzten Antithese widmen. Bevor wir das tun, möchten wir noch hinzufügen, dass der Ausdruck *teleios* ausser im Logion Mt 5,48 im ersten kanonischen Evangelium auch in Mt 19,21, d.h. in der Perikope, vorkommt, in der ein gewisser junger Mann von Jesus über die Bedingungen des vollkommenen Daseins belehrt wird. Bezeichnend ist, dass dabei sieben solche Bedingungen beziehungsweise Gebote aufgezählt werden. Es ist wohl kein Zufall, dass auch die letzte Antithese der „Bergpredigt“ aus zweimal sieben Elementen besteht. Es scheint, dass jene „vollkommene“ Zahl der Elemente an dieser Stelle eingeführt wurde, weil wir es ebenfalls mit der Übermittlung einer „vollkommenen Norm“ des christlichen Verhaltens zu tun haben.

Nach der Darlegung der literarischen Probleme ist es an der Zeit, den Inhalt der ganzen Aussage über die Pflicht, seine Feinde zu lieben, deren Krönung das Logion über die Vollkommenheit darstellt, kurz zu besprechen.

Der erste Teil der aus sieben Elementen bestehenden Antithese ist der Darstellung des neuen Gesetzes Jesu über die Liebe zu den Feinden gewidmet. Im Gegensatz zu dem, was wir in der fünften

⁸ S. Aalen, 'or, ThWAT, I, 160—182, bes. 181f

Antithese lesen, wo das Verbot der Rache erwogen wird, ist hier vom Gebot der Liebe die Rede. Die gebotene Liebe soll grösstmögliche Reichweite haben, um so mehr, da aus der Reichweite der Anwendung des Gesetzes der Liebe auch jene nicht ausgeschlossen werden, die Feinde Gottes und seines Reiches sind. Gegenstand der Verfolgung sind jedoch die Jünger Jesu, der im Matthäusevangelium Sohn Gottes genannt wird. Nicht zu Unrecht stellt ihn der Verfasser dieses Evangeliums so dar (wobei er übrigens Material aus der Quelle Q nutzt) in der Beschreibung der Versuchung (vgl. 4,3,6), in der Charakteristik der Macht Jesu (vgl. 11,27) und sogar in der Beschreibung seiner Passion (vgl. 27,40).

Dieses gänzliche Fehlen der Grenze in der Liebe zu den Feinden versuchte man wohl zu verringern, denn in einigen altertümlichen Abschriften⁹ der Bibeltexte wurde in dem Satz Mt 5,11 das Partizip *pseudomenoi* — „betrügerisch, falsch, mit aller Bosheit“ weggelassen. Daraus lässt sich schliessen, dass irgendein Kopist, der die Annahme des Gebots, seine Feinde zu lieben, erleichtern wollte und die Bemerkung „bewusst betrügerisch“ gegenüber den Jüngern und das Jesus wegen wegliess. Wenn dieses Wort übergangen wird, dann beschränkt sich das Gebot der Liebe nur auf jene, die sich nicht ganz dessen bewusst sind, dass sie gegen Gottes Lehre und gegen seine Sendboten verstossen. Wegen der beträchtlichen Zahl und der Autorität der Zeugen des Textes, lässt sich bekanntlicherweise das Partizip *pseudomenoi* in dem erwähnten Text nicht gänzlich umgehen.

Stellen wir uns jetzt die Frage, welche Bedeutung die Bezeichnung „Liebe“ selbst hat¹⁰. Liebe nennen wir die besondere Einstellung von Mensch zu Mensch, die den ganzen Komplex der körperlichen, geistigen, spontanen, durchdachten, ernsten und banalen Realitäten umfasst. Dieser Begriff umfasst Gefühle und Berechnung. Diese Einstellung von Mensch zu Mensch hat ihren endgültigen Bezug in Gott, denn die Liebe von Mensch zu Mensch ist durch die absolute Liebe Gottes zu den Menschen motiviert. Über ihren Umfang belehrt uns eben die Erklärung in der Antithese: „...damit ihr Söhne eures Vaters, der im Himmel ist, werdet, denn (*hoti*) seine Sonne geht über den Bösen und den Guten auf, und der Regen fällt auf die Gerechten und die Ungerechten“. Gott unterscheidet also nicht zwischen denen, die Gottes Gebote befolgen und denen, die sie nicht einhalten (Gerechte-Ungerechte; Gute-Böse). Gott liebt seine Geschöpfe; schafft sich gewissermassen den Gegenstand der Liebe (*creat suum diligibile*) und liebt ihn ungeach-

⁹ Vgl. Kod. D, it^{b,c,d,g} (1), h,k, syr^s geo Diatessaron^v Tertulian, Origenes, Eusebius, Hilary, Lucifer, Augustinus.

¹⁰ V. Warnach, *Liebe, I. Biblisch., II. Begriffs-motivgeschichte*, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. II, München 1963, 54—69.

tet dessen, wie er sich in seiner freiheitlichen Entscheidung verhält. Nur die menschliche Liebe wählt sich den Gegenstand der Liebe aus, liebt das, was sie für liebenswert hält (*amor hominis fit a suo diligibili*)¹¹. Wir willigen in die Liebe ein, Gott dagegen liebt uns unabhängig von unseren Taten. Eine hervorragende Aussage darüber haben wir in der Feststellung des Apostels Paulus: „...ist doch Christus, als wir noch schwach waren, zur rechten Zeit für die Gottlosen gestorben (*hyper asebon*). ... Als wir noch Sünder waren (*eti hamartolon ontan hemon*), ist Christus für uns gestorben...“. Wir waren Feinde und wurden mit Gott versöhnt (*echthroi ontes*) durch den Tod seines Sohnes (Röm 5,6—10). Die Antwort des Menschen auf eine solche absolute Liebe soll an der Liebe zum anderen Menschen gemessen werden (vgl. Mt 19,29; par. J 13,34; 1 J 2,8—10; 1 Kor 13). Ihre Erscheinungsformen aber sind Freundschaft, Frieden, Mitgefühl, Vereinigung im gegenseitigen Verständnis in der Gemeinschaft. In der absoluten Liebe Gottes zu den Menschen hat der Titel Gottvater seine Begründung in bezug auf die Menschen, und damit auch die Idee der Brüderschaft zwischen den Menschen, mit einem Wort, das familiäre Verhalten untereinander. Wer Gott zum Vater hat, ist nie ein „Einzelkind“¹², gehört er doch der Gottesfamilie an. Das ist eine Familie, in der der himmlische Vater eine erstrangige Rolle spielt, und alle, die ihr angehören, vom Vater abhängig sind. So versteht Matthäus den Begriff „euer himmlischer Vater“, und in dieser Bedeutung benutzt er dann auch diesen Begriff im Vaterunser (6,9b—13), das, wie U. Luz behauptet¹³, mitten in die Bergpredigt gesetzt wurde.

Im zweiten Teil der Aussage wurde eine vertiefte Erklärung gegeben, worauf die Neuheit des Gesetzes Jesu über die Liebe zu den Feinden beruht. Ihr Mass soll kein menschliches, sondern göttliches Mass der Taten sein. Sind jene doch durch das Gegenseitigkeitsprinzip motiviert (*iustitia civilis*). Auf diesem Gebiet haben sich Regeln eingebürgert, die ihre Grundlage in der Austauschbarkeit der Verpflichtungen haben (polnisches Sprichwort: *Wie Jakob dem Gott, so Gott dem Jakob*; deutsche Fassung: *Wie du mir, so ich dir*). Diese Denkweise wurde in den allgemeinen Prinzipien des zwischenmenschlichen Zusammenlebens angenommen. Vom Gegenseitigkeitsprinzip lassen sich die Zöllner leiten, denn sie lieben nur jene, von denen sie geliebt werden, oder auch die Heiden, die nur ihre Mitbrüder grüssen. Dieses Prinzip zu lieben ist einfach in die menschliche Natur hineinkomponiert.

¹¹ Vgl. G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen-Vluyn⁴ 1978, 101.

¹² *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Limburg 1985, 65.

¹³ U. Luz, *a. a. O.*, 186.

Eine solche Liebe ist jedoch für einen Jünger Jesu nicht ausreichend. Ihre Neuheit beruht darauf, dass sie *perisson*, d.h. ausserordentlich, ungewöhnlich, nicht selbstverständlich sein muss. Wenn diese Aussergewöhnlichkeit fehlt, fehlt auch die christliche Liebe. Sie kommt nicht nur darin zum Ausdruck, dass jemand zum Mahl eingeladen wird, der zum Einladenden in irgendeiner Beziehung steht (Lk 14,12—14). Nach dem Prinzip Jesu sollte die Einladung Arme, Krüppel, Lahme, Blinde, überhaupt solche umfassen, die sich nicht revanchieren können. Vor allem aber soll die Liebe eines Jüngers Jesu alle Arten von Feinden umfassen, das heisst solche, die von „gewöhnlich Handelnden“ nicht berücksichtigt werden. Das ist mehr als die Güte gegenüber jenen, die Unterstützung brauchen, denn eine solche empfiehlt die Tora (vgl. Dtn 14,29; 15, 7.8.11). Das ist ein positives Verhalten gegenüber jenen, die man nach dem alten Recht verachten oder auch verwerfen konnte, was auch zu Zeiten Jesu zum Gewohnheitsrecht wurde, das zumindest von einigen Sekten des Judentums angewandt wurde. Es hat seine Tradition in konkreten Vorschriften betreffs der Ammoniter und Moabiter (Dtn 23,5.7), also jener Völker, die Palästina vor der Ankunft der Israeliter bewohnten (Dtn 7,1—13). Obwohl dieses Recht nicht so formuliert wurde, wie wir es in Mt 5,43 lesen (*misseiton echthron sou*), so entspricht es in seinem Inhalt doch den Vorschriften, die ziemlich früh im Judentum entstanden, auf die sich Jesus beruft.

Die aussergewöhnliche Liebe, die Liebe zu den Feinden, die Jesus in dem Gebot fordert, das in der letzten Antithese der Bergpredigt enthalten ist, hat auch eine endgültige, ausserordentliche Begründung, die zugleich das Lebensprinzip eines Bekenners Jesu bildet: *ésesthe oun téleioi hos ho patèr hymôn ho ouránios téleióis estin*.

Das Verständnis der hier enthaltenen Beweisführung hängt von der Bestimmung der Reichweite des Schlüsselbegriffs der ganzen Aussage ab, von dem Adjektiv *téleios*. Es kommt noch, wie schon gesagt, in Mt 19,21 vor, und gehört zum „Sondergut“ dieses Evangelisten. Es ist ein Begriff, der eher aus der jüdischen Nomenklatur stammt (s. Gen 6,9; Sir 44,17). Manche sind der Auffassung¹⁴, da das hebräische *támîn*, das ziemlich oft in qumranischen Texten vorkommt und sich auf Menschen bezieht, deren Vollkommenheit sich in einer sehr strengen Befolgung aller Vorschriften der Tora äussert, ein Äquivalent dieses Ausdrucks sei. Aus konkreten Charakteristiken geht hervor, dass der vollkommen ist, der die Vorschriften der Tora im Geiste eines unteilbaren Herzens und völligen, inneren Gehorsams befolgt und alles genau erfüllt, was sich in diesen Vor-

¹⁴ So versteht dieses Wort D. Bonhoeffer, *Die Nachfolge*, München¹⁸ 1982, 94ff.

schriften befindet, der also die Wirklichkeit objektiv erfasst: weiss er doch genau, was geboten oder verboten wurde und führt das als Ganzes in sein Leben ein.

Noch adäquater für den Begriffsbereich des Ausdrucks *teleios* ist womöglich das arameische *šlmwn*. *Teššallēm* (*pa'el*) heisst: ihr sollt vergeben. Eine solche Auffassung vertritt H. Bruppacher, der sich übrigens auf den, den Biblisten bekannten Aramaisten W. Baumgartner beruft, welcher in einem Brief an Bruppacher bemerkte, dass das arameische *intensivum* von *šalem* „vergeben“ heisst. Wenn wir das auf unsere Situation beziehen, können wir schliessen, dass (Mt 5,48) „seid also vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ als: „vergebt so, wie Gott vergibt“ zu verstehen ist. Einen solchen Sinn machte auch der 1947 in Zürich verstorbene J. Haus-herr in *teleios* ausfindig¹⁵.

Der Begriff *teleios* wurde vom Verfasser des Evangeliums entweder im Sinne von *tmm* oder auch von aram. *šlm* verstanden. Der Verfasser der Evangelien benutzte diesen Begriff in dem Sinn, den die Übersetzer der LXX verwendeten. Diese konnten in bestimmter Masse davon abhängig sein, wie die griechischen Schriftsteller ihn verstanden, welche dieses Wort benutzten und genau wie im AT die Vollkommenheit der Menschen, Tiere oder sogar Zahlen¹⁶ charakterisierten, wovon die von H. Stephanus zusammengetragene Dokumentation zeugt. Was jedoch den Inhalt anbelangt, so deckt sich dieser Ausdruck in der Übertragung der LXX mit den semitischen Ausdrücken, die ich oben genannt habe, wovon auch die konkreten Texte zeugen, in denen jener Ausdruck verwendet wurde. Darin ist von der Vollkommenheit des Herzens, das unteilbar und völlig Gott ergeben ist und in keinerlei Verbindung zu den heidnischen Göttern steht (vgl. 3 Kön — LXX 8,61; 11,4; 15,3.14; 1 Ch 28,9), die Rede. Es ist auch vom israelischen Volk die Rede, das sich in den Augen des Herrn durch Unteilbarkeit auszeichnet (Dtn — LXX 18,13). *Teleios* ist jener, der keinerlei Schwankungen in der Anerkennung des einzigen Gottes und in seinem Dienst, zu dem er verpflichtet ist, unterliegt (vgl. Ri — LXX 20,26; 21,4), Ihm reine Opfer bringt (Ex — LXX, 12,5) und den Menschen gegenüber unteilbar in der Offenbarung der Liebe ist (Hld — LXX 5,2). Eben daher können wir in der göttlichen Liebe, die in Mt 5,48 mit dem Ausdruck *teleios* bezeichnet wird, eine Parallele mit der eingehenden Beschreibung dieser Liebe — gleich zu allen Menschen ohne Ausnahme — in Mt 5,45b finden.

Obige Erklärungen heben den aussergewöhnlichen Charakter des Gebots in der letzten Antithese und seine detaillierte Motiva-

¹⁵ H. Bruppacher, *Was sagte Jesus in Matthäus 5, 48*, ZNW 58 (1967) 145.

¹⁶ H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, Bd. VIII, Graz 1954, 1957ff.

tion noch nachdrücklicher hervor: Gott selbst, der Vollkommenste der Vollkommenen, der allen alles vergibt, den Guten wie den Bösen, Er wird zum Vorbild genommen. Daraus folgert, dass der kein wahrer Christ ist, der nicht seine Feinde liebt wie Gottvater sie liebt. Das dies ein so erschreckend anspruchsvolles Gebot ist, bemühte man sich all die Jahrhunderte seit dem Bestehen des Christentums hindurch wenigstens gewisse Ausnahmen bei seiner Anwendung zu finden.

So wurde darauf hingewiesen, dass beim Gebot, seine Feinde zu lieben, die Formel „liebe sie wie dich selbst“ fehlt. Daraus wurde geschlussfolgert, dass das Gebot der Liebe zu den Feinden nur verbietet, sie zu hassen¹⁷. Es wurde behauptet, dass man die Feinde tatsächlich nicht so liebt, wie man Verwandte oder Bekannte liebt. Lassen sich doch die Verpflichtungen, die sich aus dem Gebot, jene zu lieben, die uns nahestehen und jene, die unsere Feinde sind, ergeben, nicht auf eine Stufe stellen¹⁸. Es wurde auch der Begriff der sog. zweistufigen ethischen Verpflichtungen eingeführt. Man unterschied demnach zwischen grösseren und mittleren¹⁹ Verpflichtungen, oder man zählte die Liebe zu den Feinden zu *via perfecta*²⁰ oder meinte, die Möglichkeit dieses Gebots hätten nur die „Kinder Gottes“ obwohl alle Gläubigen verpflichtet sind, dieses Gebot zu befolgen²¹. Selbst der hl. Thomas, der die ihm zeitgenössischen und früheren Ansichten sammelte und zum Ausdruck brachte, erklärte, dass mit der Liebe alle zu erfassen seien, auch die Feinde, dass man sie auch in den Gebeten nicht umgehen darf. Jeder sollte geistig bereit sein, den Feinden Liebe zu erweisen, aber *si necessitas occurreret. Absque articulo necessitatis* die Feinde zu lieben, heisst vollkommen in der Liebe zu sein, was jedoch für das Heil nicht unbedingt nötig ist²².

¹⁷ Vgl. Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, übers. von S. Kalinkowski, Warszawa 1980, 130f.

¹⁸ Hier. C. *Pelag.* 1, 30 (*Bibliothek der Kirchenväter*, I, 15, 385).

¹⁹ Ambr. *Off.* 1, 11 (*Bibliothek der Kirchenväter*, I, 32, 28).

²⁰ *Liber Graduum*, hrsg. M. Kmorsko 1926, 508f.

²¹ Augustinus, *Ench.* 19 (*Bibliothek der Kirchenväter*, I, 49, 460).

²² Thomas v. Aq., *Summa Theologi* 2^a 2^{ae}, q. 25, art. 6: „Utrum peccatores sint ex charitate diligendi? Resp. dic., quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis... ideo secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odio habendi quicumque peccatores“. 2^a 2^{ae}, q. 25, art. 8: „Utrum sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur? Resp. dic. quod dilectio tripliciter potest considerari: uno quidem modo ut inimici diligantur in quantum sunt inimici, et hoc est perversum... Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis... Tertio modo potest considerari... in speciali, ut scilicet aliquis in speciali movetur motu dilectionis ad inimicum, et istud non est de necessitate charitatis absolute... Est tamen de necessitate charitatis secundum praeparationem animi, ut scilicet homo habeat animum

Angesichts obiger Bemerkungen, die schliesslich aus verschiedenen Zeiten stammen und unter verschiedenen Umständen entstanden sind (ich lasse hier die breite Diskussion aus der Zeit des ersten Weltkriegs ausser Acht) drängt sich die Frage auf, ob das Gebot, die Feinde zu lieben, in Matthäus' Text als unwiderruflich und für alle Bekenner der Lehre Jesu oder nur für jene, die eine *via perfecta* realisieren wollen, gilt. Ist es überhaupt möglich, dieses Gebot in das tägliche Leben der Christen einzuführen? Wie ist dieses Gebot mit anderen Bibeltexten des Neuen Testaments zu vereinbaren, in denen dieses Gesetz in einigen Fällen gewissermassen aufgehoben scheint? Finden wir doch in 2 Pt 2,12—22 eine fast unheilverkündende Äusserung in bezug auf jene, die gottlos leben. Auch Matthäus, der jenes entschiedene Gebot Jesu anführte, gibt Äusserungen Jesu wieder (K. 23), die sich gegen die Pharisäer richten und dem Standpunkt im Gebot über die Liebe zu den Feinden quasi widersprechen. Teilte Matthäus also selbst die Ansichten in der Äusserung in 5,43—48?

Diejenigen, die diese Schwierigkeiten registrierten, bemühten sich, das Gebot, die Feinde zu lieben, dem Gebot, jene zu lieben, die der Kirche erst in Zukunft angehören werden, das heisst jene, die durch die Missionstätigkeit Mitglieder der Gemeinschaft der Gläubigen werden, unterzuordnen. Wir hätten also unsere derzeitigen Feinde zu lieben, aber nur jene, die potentielle Söhne der Kirche sind. Zwar nahm man die Schwierigkeit wahr, dass einige für immer verstockt bleiben, doch darauf antwortete man, dass man schliesslich nicht wissen könne, wann sich jemand bekehren lässt, dass man niemals die Hoffnung verlieren dürfe.

Die Feinde zu lieben, weil sie sich in der Zukunft vielleicht bekehren lassen, bedeutet jedoch nur einen nichtigen Vorwand jener, die um jeden Preis das „natürliche“ Empfinden der eigenen Verhaltensweisen retten und es rechtfertigen wollen. Unterdessen ist die Liebe keine Kampftechnik, auch keine Grossmut des Siegers, der sich ihrer bewusst ist, sie ist auch kein Ausdruck der Resignation des Besiegten oder ein Beweis für die Besonnenheit des Weisen²³. Die in der letzten sechsten Antithese gebotene Liebe erklärt sich einfach damit, dass sie eine Nachahmung des göttlichen Handelns gegenüber allen Wesen ist, und dieses Handeln ist bedingungslos. Eben jene Bedingungslosigkeit des Handelns Gottes, die schon in den Texten über die Wahl Israels und des Bundes beschrieben wurde, soll dem Jünger Christi ein Vorbild sein. Die Bedingungslosigkeit des Handelns offenbarte sich in der Menschwerdung, in der Wahl der Jünger, in den wunderbaren Zeichen, insbesondere jedoch im

paratum ad hoc, quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligit inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis...“.

²³ So U. Luz, *a. a. O.*, 317.

Leiden und im Tod Jesu, was auch der hl. Paulus in seinem bemerkenswerten Ausspruch „als ihr noch Feinde ward“ (=, Sünder, Röm 5,8) betonte. Obwohl Gott auf jedwedes menschliches Unrecht zornig ist (Röm 1,18), so rettet er uns doch selbst vor seinem berechtigten Zorn, indem er uns seinen Sohn schickt (1 Tes 1,10). Jene Bedingungslosigkeit der göttlichen Liebe wird in der Beendigung der letzten Antithese Vollkommenheit (*teleios*) genannt, die für den Jünger Jesu ein Vorbild ist.

Das Gebot, seine Feinde zu lieben, wurde an die „Jünger“, das heisst an alle Bekenner der Lehre Jesu, gerichtet. Es ist also ein allgemeines Gebot, das nicht nur einige Jünger auszeichnet (die „Zwölf“, die „Apostel“, die „zwölf Jünger“). Der Verfasser des Evangeliums, der jene Pflicht, die Vollkommenheit Gottes nachzuahmen, so umfassend verstand, die Vorbild ist für die Erfüllung jenes ungewöhnlichen und absolut neuen Gebots, musste also jenes konkretere Vorbild im Sinne haben. Ich bin der Meinung, dass er, als er das Evangelium für die Jerusalemer — oder die antiochäische Gemeinde abfasste, nicht nur die entwickelte Theologie der apostolischen Kirche kannte, die bekannte, dass „Jesus der Herr“ ist (*Kyrios Iesous*), sondern auch die Paulus' Theologie, der die Wahrheit über Jesus-Gott nicht nur aus der ursprünglichen Tradition übernahm, sondern sie auch beträchtlich vertiefte. Eben Jesus-Gott konnte in dem betreffenden Logion, das die ganze Aussage über die Liebe zu den Feinden beschliesst, mit dem ungewöhnlichen Adjektiv *teleios* belegt werden. Wurde doch dieser Begriff im Alten Testament niemals auf Gott bezogen, der unbegreiflich und unaussprechlich ist.

Die Wendung *pater hymon ho ouranios teleios* verweist natürlich auf den Gottvater, aber Matthäus glaubte schon, dass ihn Jesus-Gott offenbarte und konkretisierte. Ist er doch das „Bild“ (*eikon*) des unsichtbaren Gottes (*tou aoratou*), der Erstgeborene sämtlichen Wesens (Eph 1,15; 2 Kor 4,4). Das Bild, das Professor A. Jankowski²⁴ in seinem Kommentar zu Eph zeichnet, enthält den Inhalt sowohl der Ähnlichkeit als auch der Abstammung Christi vom Vater. Als „letzter Adam“ ist Christus zugleich das Vorbild des Menschen, dem das Heil zuteil wird und er ihm ähnlich werden soll (vgl. Röm 8,29; Kol 3,10). Eben Paulus vollzieht hier eine wunderbare Synthese: Christus, der an der Schöpfung teilhat, weist die Merkmale auf, die die alttestamentliche Weisheit hat, und zugleich zeigt er als Erlöser der Welt, Gott und die Umwandlung der Gläubigen nach dem eigentlichen, von Anfang an vom Schöpfer beabsichtigten „Ebenbild Gottes“. Eben durch Christus, den Sohn Gottes, gibt sich der unsichtbare und eigentlich unerkennlicher himmlischer Vater zu er-

²⁴ A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła: do Filipian, do Koloosan, do Filemona, do Efezjan*, Poznań 1962, 226.

kennen. Vollkommen nach dem Vorbild des himmlischen Vaters zu werden, heisst also nichts anderes als Jesus Christus nachzuahmen. Jesus Christus ist der Erlöser eines jeden Menschen und der Massstab der Vollkommenheit für jeden Gläubigen: „Das neue Gebot gebe ich euch, auf dass ihr euch gegenseitig so liebt, wie ich euch geliebt habe“ (J 13,34; vgl. 15,12; Lk 23,34; Röm 12,20; Eph 4,13; 5,25). Niemand anderer als eben Matthäus, der die Quelle Q nutzte, zeigte Jesus in der Erzählung über die Versuchung als Gott (4,3,6), er wiederholte diese Überzeugung, als er die Szene des Bekenntnisses Jesu vor dem Hohepriester (26,63) und die Ereignisse unter dem Kreuz (27,40) beschrieb.

Als Lukas dieses Jesus-Logion über die Nachahmung Gottes in der Liebe zu den Feinden, in der Vergebung der Schuld und in der Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse (Lk 6,35—38) aufnahm, nannte er den himmlischen Vater barmherzig (*oiktirmon*), was mehr auf Mitgefühl mit menschlichem Leid und Hilfe für menschliche Schwächen (Kol 3,12; Fil 2,1) verweist. Eine solche Darstellung Gottes entsprach den Zielsetzungen des Verfassers des dritten Evangeliums, der auch bereitwillig ein altes Lied anführte, das diese Eigenschaft Gottes besingt (*dia splanchna eleous Theou hemon* — Lk 1,78), die im Buch der Tröstungen Trito-Jesaia (Jes 60, 1n.; vgl. Sach 3,8; 6,12 — LXX; Jer 23,5 — LXX) betont wird. Er charakterisierte Gott demnach mehr im alttestamentarischen Geist. Matthäus dagegen führte das Logion über die Vollkommenheit des Vaters an, denn er glaubte zutiefst, dass der Messias und Gottessohn das Ebenbild Gottes ist. Ihm muss man auch folgen (Mt 19,21a) und höher schätzen als die Nächsten und sich selbst (Mt 10,37—39), sogar wenn man Leiden und den Tod riskiert (Mt 16,24—25), denn nur dann kann und muss man das Gebot verwirklichen, alle zu lieben, selbst seine Feinde.

Zwei Feststellungen halte ich in meinem Beitrag für wichtig und meine, dass sie Schlüsselbedeutung haben:

1. Die literarische Analyse des Logions Mt 5,48 und seines Kontextes beweist, dass jenes Logion einen integralen Bestandteil der letzten Antithese der von Matthäus stammenden Redigierung der Bergpredigt (5,43—47) bildet. Damit begründet er die Möglichkeit, im Christentum das Gebot, seine Feinde zu lieben, aufrechtzuerhalten.

2. Das Logion Mt 5,48 und damit sein ganzer direkter Kontext (5,43—47) stellt den Christen die Vollkommenheit (*teleios*) des himmlischen Vaters zum Vorbild, die sich in Jesus-Christus-Gott verkörperte. Christus ist ein sichtbares Vorbild für dieses Verhalten und die Wahrung dieses harten Gesetzes. Ihm muss man auch folgen, indem man „sich selbst verleugnet“ (Mt 10,38; vgl. 19,27—28).