

Jesus – der wahre »Schriftgelehrte«

Ein Beitrag zum Problem der »Toraverschärfung« in den
Antithesen der Bergpredigt¹

von Günter Röhser

(Wieland-Wagner-Str. 5, 95444 Bayreuth)

I.

Ich möchte das Thema behandeln, indem ich zunächst die beiden Schlüsselbegriffe »Toraverschärfung« und »Antithesen« einer näheren Betrachtung unterziehe und sodann meine zentrale These in vier Schritten entfalte. Der erste Arbeitsgang dient zugleich der Einordnung des Themas in die Forschung.

1) Zum Begriff der Toraverschärfung: Dies ist ein seit dem grundlegenden Werk von H. Braun² in der Forschung geläufiger Begriff zur Bezeichnung einer bestimmten Tendenz in der Lehre der Qumran-Gemeinschaft wie auch – teilweise – in der ethischen Verkündigung Jesu. Man versteht darunter die Verschärfung des Toragehorsams überhaupt (»extensiv«: *alle* Gebote sind zu halten) wie auch des Inhalts der konkreten Einzelgebote (»intensiv«: die Gebote sind *genau* zu halten) einschließlich der im Zuge der generellen Verschärfung (faktisch) sich ergebenden Aufhebungen von Einzelgeboten³. Gerade letzteres läßt sich an den Antithesen der Bergpredigt besonders gut studieren. – Gleichbedeutend mit dem Begriff der »Verschärfung« wird in der Literatur der Begriff der »Radikalisierung« (der Tora) verwendet; auch er umfaßt das Moment der »Zuspitzung« eines bestehenden Gebots ebenso wie dasjenige der »Korrektur« bzw. »Kritik« an einem solchen.

¹ Überarbeitete, erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung meines Habilitationsvortrages, den ich am 20.1.1993 vor der Theol. Fakultät der Universität Heidelberg gehalten habe. In gekürzter Form habe ich den Vortrag auch in Oldenburg, Bayreuth und Siegen gehalten.

² Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, Bd. 1–2, BHTh 24 (1957) ²1969.

³ A. a. O., 1,28 ff.33.90 ff.99.104; 2,2 ff.135. – Verbunden ist dies bei Braun mit der These von der »Ungrundsätzlichkeit« der Toraverschärfung Jesu (anders als in der »Sekte« und bei Mt; a. a. O., 2,7–14 u. ö.) und der Behauptung, die Verschärfung werde »öfter« (aber nicht immer) aus der Tora selber begründet (2,3 ff.11 Anm. 3). Vgl. G. Strecker, Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48 par), ZNW 69, 1978, 36–72: 70.

Fraglich ist, ob sich beides im konkreten Einzelfall wirklich so genau trennen läßt. Man hat aus inhaltlichen wie auch aus formalen Gründen die Antithesen in primäre (1., 2. und 4.) und sekundäre (3., 5. und 6. Antithese) unterteilt – wobei eben die ersteren das jeweilige zitierte Toragebot überbieten und zuspitzen, die letzteren es korrigieren und aufheben sollen⁴. Sieht man jedoch genauer zu, so ist in der 4. Antithese eigentlich beides miteinander verbunden (Schwurverbot, *Radikalisierung* der Wahrhaftigkeit), ähnlich in der 6. Antithese (*Radikalisierung* des Liebesgebots, *Aufhebung* des Feindeshasses bzw. der Einschränkung der Nächstenliebe), und in der 3. Antithese wird die Möglichkeit einer Scheidung und eines Scheidebriefs ohne Schuldfolge auch nicht *vollständig* aufgehoben (παρεκτός λόγου πορνείας)⁵.

Für die Anordnung und Einteilung der Antithesen im Sinne des Matthäus scheint mir neben der Orientierung am Dekalog (5./6. Gebot) eine andere, formale Beobachtung wichtig zu sein: Während die Normverschärfungen der ersten 3 Antithesen alle mit πᾶς ὁ ... bzw. ὁς δ' ἔν (= ὁς ἐόν) eingeleitet werden (sog. Kennzeichen-Sätze)⁶, wechselt der Verfasser ab der 4. Antithese (Gliederungssignal πάλιν) in den verneinten Infinitiv, um schließlich in der 6. Antithese mit einem expliziten Imperativ (wie in Q; vgl. Lk 6,27 f.) zu enden. Diese »Steigerung« hin zur direkten Anrede könnte man im Sinne einer besonderen Dringlichkeit und Aktualität der letzten Antithesen – insbesondere des Gebotes der Feindesliebe – deuten, da auch die Reihe der »Seligpreisungen« in Mt 5,11 f. mit dem Hinweis auf »Verfolger«, also gewissermaßen auf »Feinde« der Gemeinde, endet (Stichwort: διώκειν; vgl. auch das gemeinsame υἱοὶ τοῦ πατρὸς bzw. θεοῦ in 5,45 und 5,9)⁷.

⁴ Diese Unterscheidung – die von U. Luz (Das Evangelium nach Matthäus [Mt 1–7], EKK 1/1, 1985, 245) als die sog. »Normalhypothese« angesprochen wird – geht hauptsächlich auf R. Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, ⁹1979, 143 f.) zurück und ist danach vielfach zustimmend aufgenommen worden (s. z. B. L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, UTB 850, ³1978, 150; H. Conzelmann/A. Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, UTB 52, ⁹1988, 386; zuletzt T. Holtz, »Ich aber sage euch«. Bemerkungen zum Verhältnis Jesu zur Tora, in: Jesus und das jüdische Gesetz, hg. v. I. Broer, Stuttgart u. a. 1992, 135–143: 139). Kritisch dazu: J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie 1, Gütersloh 1971, 240 f. – Vgl. auch D. Kosch, Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989, 260 ff.

⁵ M. Rathey (Talion im NT? Zu Mt 5,38–42, ZNW 82, 1991, 264–266) will jetzt sogar die 5. Antithese im Sinne einer »Umkehrung und Radikalisierung«, nicht einer »Abschaffung« der Talion verstehen: »Das Opfer verzichtet nicht nur auf Rache, sondern liefert sogar die eigene Rache dem Gegner aus« (a. a. O., 266).

⁶ Zur Formbestimmung s. K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 186 f.

⁷ G. Theißen nimmt (im Anschluß an P. Hoffmann) an, »daß sich in den Mt-Formulierungen der Feindesliebetradition Erfahrungen des jüdischen Krieges und der Nachkriegszeit niederschlagen« (Gewaltverzicht und Feindesliebe [Mt 5,38–48/Lk 6,27–38] und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, ³1989, 160–197: 179). Es geht darum, »als äußerlich Besiegte innerlich überlegen den Siegern entgegentreten zu können«; also darum, »die Situation eines unterworfenen und gedemütigten Volkes« zu verarbeiten (a. a. O., 195.179) – und zwar besser, als dies die vorausgesetzte pharisäische Ethik (Mt 5,43) vermag! – Hingegen liefert für die Wortüberlieferung in Q (z. B. Mt 5,11 f.) das urchristliche Wandercharismatikertum

Mit den Feststellungen zur Toraverschärfung bzw. -aufhebung ist bereits das schwierigste Interpretationsproblem der Antithesen, und wohl der ganzen Bergpredigt, angesprochen. Denn Matthäus hat in den vorausgehenden Versen (5,17–20), die allgemein als »Grundsatzzerklärung« zu den folgenden Antithesen bzw. zu dem ganzen »Corpus« von 5,17 bis 7,12 verstanden werden⁸, eine »Auflösung« (καταλύσαι) des Gesetzes durch Jesus ausdrücklich verneint (V. 17) und dieses auch auf die »kleinsten« Einzelgebote bezogen (V. 19). Es ist daher zu fragen, wie sich dies zu den in den Antithesen tatsächlich erfolgenden »Aufhebungen« von Einzelgeboten verhält.

Programmatisch wird die in den Antithesen vertretene Toraverschärfung als »Erfüllung« (πληρῶσαι) des Gesetzes durch Jesus verstanden (V. 17). Ihr ist inhaltlich das »Lehren« und »Tun« in der Jüngergemeinde zugeordnet (V. 19), und die geforderte Torapraxis wiederum wird in V. 20 als »bessere Gerechtigkeit« apostrophiert, die der Gemeinde als bleibende Forderung Jesu gegenübertritt und in der die folgenden Antithesen programmatisch kurz zusammengefaßt sind. Inhaltlich bedeutet diese »bessere Gerechtigkeit« zweifellos nicht nur ein quantitatives Mehr an Gesetzeserfüllung in der Gemeinde, sondern zugleich eine neue Qualität⁹: Im Zusammenhang des MtEv (Stichwort: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται) zeigt sich – durchaus nicht ohne Vorbilder im zeitgenössischen Judentum – ein deutliches Gefälle hin zur Forderung der Feindesliebe bzw. zur »Goldenen Regel« (7,12) und zum Doppelgebot der Liebe (22,34–40).

Zugleich stellt die Rede von der »besseren Gerechtigkeit« die Antithesen in den Zusammenhang der futurisch-eschatologischen Aussagen Jesu bzw. des MtEv, indem sie die verschärfte Torapraxis als die entscheidende Voraussetzung für die künftige Zugehörigkeit zum Reich der Himmel formuliert; sie dient damit zugleich der Abgrenzung gegenüber jüdischen Kontrahenten (»Schriftgelehrte und Pharisäer«), deren eigene Gerechtigkeit diese eschatologische Verheißung nicht in sich trägt. Das traditionsgeschichtlich eigentlich Neue dabei ist, daß hier überhaupt – und zwar in ganz grundsätzlicher Weise (vgl. Mk 10,15) – eine »Einlaßbedingung«¹⁰ für das Reich Gottes genannt

den ursprünglichen Sitz im Leben (a. a. O., 185–191); entsprechend wird das Gebot der Feindesliebe (gegenüber jüdischen »Verfolgern«) erst später auch auf seßhafte Christen bezogen.

⁸ Vgl. C. Burchard, Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, FS H. Conzelmann, hg. v. G. Strecker, Tübingen 1975, 409–432: 420.

⁹ Vgl. jetzt auch: G. Strecker, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984, 64 (gegenüber: ders., Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82, ²1966, 151: Radikalisierung in quantitativem Sinne) – jedoch mit christologisch/präsentisch-eschatologischer Begründung.

¹⁰ Der Begriff z. B. bei H. Frankemölle, Jahwebund und Kirche Christi, NTA N.F. 10, 1974, 282; H. D. Betz, Studien zur Bergpredigt, Tübingen 1985, 46.

wird – ganz so, wie es in Dtn 23,2–9 um »Bedingungen für die Zugehörigkeit zu Israel als Volk« ging¹¹ –, während nach frühjüdischer Auffassung man entweder das Reich Gottes (bzw. sein »Joch«) »auf sich nimmt« (d. h., das Sch^oma rezitiert und die Tora beobachtet) oder aber es sich künftig »offenbaren wird«¹².

2) Zum Begriff der Antithesen: Wir verstehen darunter jene Argumentationsform, in welcher die Toraverschärfung in Mt 5,21–48 vorgetragen wird – sprachlich kenntlich außer an dem überbietenden bzw. korrigierenden Inhalt an dem adversativen δέ in der Redeeinleitung zur eigentlichen »Anti-These«. Hauptdiskussionspunkt der Forschung ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob der durch die Antithesen bezeichnete Gegensatz *innerhalb* der Tora ausgetragen wird und ob Matthäus nicht eine ursprünglich bei Jesus bestehende größere Freiheit gegenüber der Tora durch seine »Erfüllungstheologie« in 5,17–20 wieder zurückgenommen hat. So sieht etwa J. Roloff im Neukirchner Arbeitsbuch »Neues Testament«¹³ Jesus *nach Matthäus* die »eigentliche Intention des Gesetzes« freilegen und den »Wille(n) Gottes im Gesetz« erfüllen (110; Hervorhebungen von mir, G. R.), während für *Jesus selbst* der Wille Gottes eine absolute Größe *hinter* der Tora gewesen sei, an der er auch diese selbst gemessen habe (a. a. O., 113, im Anschluß an H. Hübner¹⁴). – A. Sand bleibt an dieser Stelle für meine Begriffe ausgesprochen unklar: Zunächst zitiert er zustimmend G. Barth¹⁵ (die Weisungen zwischen 5,17–19 und 7,12 seien »der Inhalt von Gesetz und Propheten, und umgekehrt bestätigen sie deren bleibende Gültigkeit«); Jesus konzentriere *Tora* und *Nebiim* »auf das allein Wichtige angesichts der kommenden Gottesherrschaft«. – »Gottesliebe und Nächstenliebe ... sind die Quintessenz des in »Gesetz und Propheten« geoffenbarten göttlichen Willens« (Hervorhebungen von mir, G. R.)¹⁶. Wenig später heißt es dann, auch das Gesetz sei »für Mt nicht mehr letzte, für das Verhalten des Menschen »hilfreiche« und verfügbare Norm. Allein die Liebe ist oberstes »Gebot« ...«¹⁷ Und das Ganze endet schließlich – wenn auch in Anführungszeichen – mit der Rede von der »Befreiung« vom Gesetz nach

¹¹ Zu diesem Zusammenhang vgl. Berger, Formgeschichte (s. Anm. 6) 183 f., das Zitat 183.

¹² Vgl. dazu K. Koch, Offenbaren wird sich das Reich Gottes. Die Malkuta Jahwäs im Profeten-Targum, NTS 25, 1979, 158–165, bes. 159.160 ff.

¹³ Neukirchen-Vluyn 1977.

¹⁴ Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zu einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition, Witten 1973, 78 ff.

¹⁵ A. Sand, Das Matthäus-Evangelium, EdF 275, 1991, 62; G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: G. Bornkamm u. a., Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 41965, 54–154: 68.

¹⁶ S. auch Sand, 62; s. auch a. a. O., 55: »Recht, Erbarmen und Treue« (Mt 23,23) als der »eigentliche Inhalt der Tora-Weisungen«, »gleichsam eine Zusammenfassung des Gesetzes«.

¹⁷ A. a. O., 63.

Matthäus, bestimmt als »das gehorsame, sich nur vor Gott verantwortende Verhalten«¹⁸ – hier ist der Bezugsrahmen des Gesetzes endgültig verlassen¹⁹.

Demgegenüber möchte ich dazu beitragen, eine einheitlichere, in sich stimmigere Interpretation des Abschnitts 5,17–48 zu finden, und auch die Frage nach der authentischen Verkündigung Jesu in diesem Punkt zurückstellen. Im Vordergrund meines Interesses steht vielmehr die Frage, wie und als was Matthäus selbst und seine zeitgenössischen Leser die Darstellung der »besseren Gerechtigkeit« in Antithesenform verstanden haben und verstehen konnten. Meine These lautet, daß Jesus in den Antithesen der Bergpredigt seine Forderung einer verschärften Torapraxis *in der Rolle des wahren »Schriftgelehrten« bzw. des wahren Gesetzeslehrers* vorträgt und damit in einer Kategorie, die den jüdisch-judenchristlichen Verstehensvoraussetzungen der mutmaßlichen Adressaten des MtEv und ihres Umfeldes²⁰ in besonderer Weise entgegenkommt.

II.

Zur Entfaltung der genannten These führe ich die folgenden vier Beobachtungen und Feststellungen an:

1) Der Inhalt der Antithesen ist jüdisch. Dies ist weitgehend anerkannt und in den Arbeiten von H. Windisch²¹, P. Billerbeck²², H. Braun, G. Strecker²³ u. v. a. eindrucksvoll dargestellt und belegt worden – nicht zuletzt in dem großen Kommentar von U. Luz²⁴. Aus der Fülle des Vergleichsmaterials seien nur einige Beispiele zur 1. und zur 6. Antithese genannt:

- Derek Erez 10 (Bill. 1,282): Wer seinen Nächsten haßt, siehe, der gehört zu den Blutvergießern (Rabbi Eliezer ben Hyrkan mit Berufung auf Dtn 19,11, wo es um die Auslieferung eines Mörders geht). – Hier liegt eine ähnliche Ausdehnung des 5. (bzw. nach hebr. Zählung 6.) Gebots wie in Mt 5,21 f. vor (vgl. auch Jub 36,8 ff.).
- bBM 58b (ebd.): Wer das Angesicht seines Nächsten öffentlich beschämt (z. B. durch kränkende Worte), der ist wie einer, der Blut vergießt.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ I. Broer sieht ganz allgemein in der Theologie des Matthäus beides miteinander verbunden: »Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes« (so der Titel seiner Studie: SBS 98, 1980, bes. 123–130).

²⁰ Vgl. dazu Sand, Matthäus-Evangelium (s. Anm. 15) 16–18.32–34.36–39 und die dort besprochene Literatur.

²¹ Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese, UNT 16, (1929) ²1937.

²² Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, München 1922.

²³ S. Anm. 2 u. 9.

²⁴ S. Anm. 4.

- sIHen 44,3 (längere Rez.)²⁵: He who expresses anger to any person without provocation will reap anger in the great judgment. He who spits on any person's face, insultingly, will reap the same at the LORD's great judgment.
- Joma 8,9 (Bill. 1,287): Vergehungen des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag; solche gegen den Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis daß er seinen Nächsten versöhnt hat (zu Mt 5,23 f.). – Die Stelle kann zugleich darauf aufmerksam machen, daß auch bei Matthäus die kultische Praxis nicht abgeschafft wird, sondern lediglich hinter der ethischen Forderung zurücktritt (vgl. auch Mt 23,23b.26) – ein Hinweis auf den judenchristlichen Charakter oder zumindest einen judenchristlichen Anteil in der matthäischen Gemeinde.
- bBer 10a (Bill. 1,370) wird erzählt, wie Rabbi Meir von seiner Frau ermahnt wird, für seine rohen Nachbarn zu beten, da doch Gott den Sünden, aber nicht den Sündern feind sei. – Im Unterschied zu Mt 5,44 geschieht hier die Fürbitte mit dem Ziel der Umkehr der Feinde bzw. Sünder (wovon bei Matthäus nicht die Rede ist; vgl. aber TestBenj 5,1 von den Auswirkungen einer »guten Gesinnung«), aber die Grundtendenz einer Ausdehnung des Liebesgebots ist doch vorhanden. – Ebenso in:
- TestJos 18,2: Wenn euch jemand Böses zufügen will, so betet ihr durch Gutes tun für ihn, und ihr werdet von allem Bösen vom Herrn befreit werden (vgl. schon Jer 29,7; Prov 25,21 f.; ferner TestBenj 4,2 f.)²⁶.

Angesichts dieser Befunde ist es auch nicht verwunderlich, daß die in den Antithesen formulierten verschärften Normen sich grundlegend an Maßstäben aus der Tora orientieren (zur 3. Antithese s. unter 2):

- in der 1. Antithese (Verbot des Zürnens) am Gebot der Nächsten- bzw. Bruderliebe, welches durch das Stichwort ἀντιδικός in V. 25 bereits im Vorgriff auch mit dem Gebot der Feindesliebe in Verbindung gebracht wird (vgl. V. 39 ff.44)²⁷;
- in der 2. Antithese (Verbot des begehrliehen Anblickens) am 6. in Verbindung mit dem 10. Gebot²⁸;

²⁵ Zit. nach: J. H. Charlesworth (Hrsg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1, London 1983, 170.

²⁶ Mit J. Becker sehe ich keine Veranlassung, die Stelle als christliche Interpolation auszuscheiden (vgl. JSHRZ 3/1, 1980, 24 m. Anm. 3).

²⁷ Vgl. auch Sir 28,7: Verzicht auf Groll ist *Gebotserfüllung*.

²⁸ Das Verbot selbst ist Ausdruck einer gesteigerten Furcht vor (kultisch-ethischer) »Verunreinigung«, die sich bereits in der Auslegungsgeschichte der beiden zugrundeliegenden Dekaloggebote zeigt (vgl. K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu in der synoptischen Tradition und ihr Hintergrund im Alten Testament und im Spätjudentum*, Diss. München 1966, 155 f. u. ö.).

- in der 4. Antithese (Verbot des Schwörens) am 2. (bzw. nach hebr. Zählung 3.) Gebot²⁹;
- in der 5. und 6. Antithese zentral am (recht verstandenen) Liebesgebot aus Lev 19,18, welches zunächst negativ (Verzicht auf Gewalt, V. 39 ff.) und abschließend positiv (Gebot der Feindesliebe, V. 44 ff.) entfaltet wird³⁰.

Wir finden also in den grundlegenden Maßstäben der Antithesen v. a. Dekalog- und Liebesgebote wieder. Stärker noch als an den konkreten Einzelorderungen der Antithesen wird daran die Tendenz des gesamten Abschnitts deutlich, sich im Doppelgebot der Nächsten- und Gottesliebe als der »Summe« des Gesetzes zusammenfassen zu lassen – auch wenn es uns Heutigen schwerfällt, die konkret geforderte Praxis in bezug auf Ehebruch (und v. a. Ehescheidung) als Ausdruck radikaler Nächstenliebe verstehen zu sollen! Es gilt jedoch zu sehen, daß das hellenistische Judentum insgesamt eine Tendenz entwickelt hat, die Gebote der 2. Dekalog-Tafel grundsätzlich als auf die »Nächstenliebe« (Philanthropie) bezogen zu sehen (vgl. Philo, SpecLeg 2,63; Virt 51; TestIss 5,2; 7,6) – ungeachtet bestimmter Auslegungstraditionen im einzelnen³¹.

Es bleibt zunächst die Schwierigkeit, daß die genannten Maßstäbe in den Antithesen selbst nicht ausdrücklich zur Begründung zitiert werden. Zu Recht ist wiederholt darauf hingewiesen worden³², daß für die Interpretation der Antithetik nicht der traditions- und religionsgeschichtliche Befund in bezug auf die Normverschärfungen, sondern nur das Verständnis und der Aussagewille des Matthäus selbst maßgeblich sein könne. Daß es sich jedoch bei den verschärften Normen tatsächlich um »Toragebote« (bzw. aus der Tora erschlossene Gebote) und nicht um einen irgendwie *hinter* oder *über* oder gar *neben* den in den »Thesen« zitierten Einzelgeboten stehenden Willen Gottes handelt, geht m. E. noch aus einem anderen Schlüsseltext der Bergpredigt hervor – Mt 7,21–23: Nur der Täter des Willens Gottes wird in das Reich der Himmel hineinkommen³³. Es steht außer Frage, daß mit diesem »Willen« zentral *auch* die verschärften Forderungen der Antithesen gemeint sind. Eng verbunden mit 5,20 ist die Aussage von 7,21 dadurch, daß auch sie eine »Ein-

²⁹ Nach zeitgenössischer jüdischer Auslegung geht es dabei vor allem um die Reinheit des Namens Gottes (s. dazu Berger, Gesetzesauslegung [s. Anm. 28] 160 ff.).

³⁰ Vgl. hier Sir 28,6: Aufhören zu hassen ist *Gebotserfüllung*.

³¹ Reiches Material zum Doppelgebot und den Liebesgeboten einschl. des Verhaltens zum Feind bietet A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, WUNT 15, 1974, bes. 230 ff. 288 ff. – allerdings in einer auf die strikte Entgegensetzung von Judentum und Christentum zielenden Beurteilung.

³² Z. B. von D. Zeller (zuletzt: Jesus als vollmächtiger Lehrer [Mt 5–7] und der hellenistische Gesetzgeber, in: Studien zum Matthäusevangelium, FS W. Pesch, hg. v. L. Schenke, Stuttgart 1988, 299–317: 301 Anm. 4) oder Broer, Freiheit (s. Anm. 19) 81.

³³ Zur literarischen Analyse vgl. Betz, Studien (s. Anm. 10) 111–116.

laßbedingung« für das Reich Gottes³⁴ formuliert. – Diejenigen, die den Willen Gottes nicht getan haben, werden von Jesus weggeschickt und als »Täter der Gesetzlosigkeit« bezeichnet. Daraus ergibt sich klar, daß es sich auch bei den Antithesen um den Willen Gottes *im Gesetz* handeln muß – und nicht bloß um einen mit dem Gesetz irgendwie in Zusammenhang stehenden. – Hinzu kommt ein weiteres:

2) Die Argumentationsmethode der Antithesen ist uns auch sonst aus den Evangelien bekannt. Ich möchte dies an drei Perikopen aus dem Markusevangelium kurz zeigen: 12,18–27; 12,35–37 und 10,2–12.

– Mk 12,18–27 (die Sadduzäerfrage von wegen der Auferstehung): Hier zitieren in V. 19 die Fragesteller Dtn 25,5 f., das Gebot der Schwagerehe, welches in der Tat nach ihrer Auslegung zu schwierigen Verhältnissen bei der Auferstehung führen müßte – folglich kann es nach dieser Auffassung keine Auferstehung geben. Dieser (zeitgenössischen Auslegung einer) Schriftstelle setzt Jesus nicht nur eine andere Schrifttradition (vgl. V. 24: αἱ γράφαι) entgegen (V. 25: In der Auferstehung werden sie sein wie Engel; vgl. äthHen 15,6 f.), sondern auch eine andere Schriftstelle – aus der Geschichte vom Dornbusch (V. 26: Ex 3,6) –, und zwar in seiner spezifischen Interpretation: Gott ist ein Gott der Lebenden (V. 27) – also muß es eine künftige Auferstehung geben, wenn Gott sich dem Mose als Gott der doch längst verstorbenen Erzväter hat zu erkennen geben können. – Wichtig ist, daß hier eigentlich nicht Schriftstellen, sondern bestimmte Auslegung(Tradition)en von – mehr oder weniger naheliegenden – Schriftstellen zu einem bestimmten Thema miteinander konfrontiert werden. Eine Konfrontation von Auslegung(Tradition)en scheint mir auch bei der Mehrzahl der Antithesen, z. B. der 6. Antithese (Feindschaft und -liebe), vorzuliegen – wobei aber (im Unterschied zu Mk 12,18–27) das enge Verhältnis der diskutierten – schriftgelehrten und pharisäischen (Mt 5,20) bzw. von Matthäus als solche unterstellten – Tradition zur Tora dazu führt, daß diese von der »Modifizierung« bzw. »Kritik« selbst massiv und direkt betroffen ist: Die Verankerung der »These« in der Tora, in deren von Gott gegebenem Wortlaut ist jeweils vorausgesetzt³⁵.

³⁴ A. a. O., 112.

³⁵ Ἐπεὶ wird man mit Luz (Matthäus [s. Anm. 4] 249) u. a. als Passivum divinum verstehen dürfen und von daher »die Alten« (5,21.33) primär auf die »Empfänger des Gesetzes am Sinai« (V. Howard, Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien, MThSt 14, 1975, 193) bezogen sehen – wenn man sich gleichzeitig bewußthält, daß damit faktisch die zeitgenössischen Kontrahenten der Mt-Gemeinde getroffen werden sollen. – Anders Burchard (Versuch [s. Anm. 8] 422), der in den Thesen »»Auflösungen« von Geboten« (im Sinne von Mt 5,19a) sieht, denen gegenüber die Antithesen »darstellen, wie man die Gebote tut und lehrt« (im Sinne von V. 19b).

Dasselbe gilt auf der Gegenseite, der eigentlichen »Anti-These«: Auch hier wird nicht unterschieden zwischen dem zugrundeliegenden Toragebot und der aktuellen Auslegung und Anwendung, in welcher zeitgenössische Schrifttheologie zum Ausdruck kommt und die letztlich wohl auch die Formulierung der »pharisäischen« Gegenposition in den Ausgangsthesen bestimmt.

- Mk 12,35–37: Jesus zitiert zunächst die Meinung der Schriftgelehrten, der Messias sei Davids Sohn (V. 35). Diese Meinung kann sich ohne Zweifel auf die Schrift berufen (vgl. Joh 7,42; 2Sam 7,12 ff.) und wird auch im NT selbst vertreten. Dem wird in V. 36 jedoch ein Schriftzitat aus den Psalmen (110,1) entgegengesetzt, nach dem David den Messias als seinen »Herrn« (κύριος) bezeichnet habe. Die Entscheidung fällt zugunsten der zweiten Meinung (V. 37); die erste ist damit als falsch zurückgewiesen und der Wortlaut der Schrift an einer bestimmten Stelle (zumindest nach der herkömmlichen Auslegungstradition) stark relativiert, wenn nicht sogar aufgehoben. Dies entspricht in der Vorgehensweise exakt der 3. bis 6. Antithese.

Zu vergleichen ist an dieser Stelle auch Mt 4,6–7 (aus der Perikope von der Versuchung Jesu): Auf die Zitation von Ps 91,11 f. durch den Teufel reagiert Jesus mit den Worten: »Es steht (aber) auch geschrieben ...« (betontes *πάλι* am Anfang³⁶; folgt: Dtn 6,16). Er versucht also methodisch sozusagen, die beiden Schriftstellen gegeneinander auszubalancieren bzw. die eine durch die andere kritisch zu ergänzen – was nicht ohne Einschränkung des (möglichen) Wortsinnes von Ps 91,11 f. abgeht.

- Die engste Parallele jedoch stellt Mk 10,2–12 dar. Man kann an diesem Text gewissermaßen das Zustandekommen der 3. Antithese beobachten³⁷: Jesus hebt eine im Mosegesetz erlaubte, von ihm als kompromißhaft empfundene Praxis (»wegen eurer Hartherzigkeit ...«), nämlich diejenige des Scheidebriefs (V. 4 f.), durch die Auslegung und Anwendung zweier anderer Schriftstellen (Gen 1,27; 2,24) auf (V. 6–9)³⁸, und daraus ergibt sich auch die radikalisierte Weisung in V. 11 f. (par Mt 19,9: λέγω δὲ ὑμῖν). In ihr wird das allgemeine Scheidungsverbot in einem bestimmten Folgeaspekt (Wiederverheiratung) sowohl nach der Seite des Mannes als auch nach der Seite der Frau hin entfaltet (anders Matthäus, dem es v. a. auf die Herausstellung des Gegensatzes Mosegesetz – Wort Jesu ankommt: 19,8 f.).

In bezug auf die Antithesen bestätigt sich die oben gewonnene Einsicht: Auch wenn in ihnen keine expliziten Torazitate geboten werden, sind die ver-

³⁶ Anders Lk 4,12 – wo m. E. der Gegensatz zwischen den beiden Schriftzitationen noch stärker zum Ausdruck kommt.

³⁷ Vgl. dazu Berger, Gesetzesauslegung (s. Anm. 28) 158 f. 176. 179; positiv aufgenommen etwa bei Kosch, Tora (s. Anm. 4) 264.

³⁸ Vgl. CD 4,21: Dort ist die Heranziehung von Gen 1,27 gegen die Polygamie gerichtet und in 5,1 durch einen Rekurs auf Gen 7,9 ergänzt (s. dazu zuletzt: Holtz, Ich aber [s. Anm. 4] 140).

scharften Forderungen Jesu nicht anders denn als unmittelbar »auf die Schrift gestützt« denkbar (vgl. auch die deutliche Schriftargumentation in 5,34 f.)³⁹. Im Falle der 3. Antithese lautet der aus der Tora entnommene, bei aller traditionsgeschichtlichen Weiterentwicklung grundlegende Maßstab: die vom Schöpfer gewollte Einheit der Ehe gemäß Gen 1 und 2 in Verbindung mit dem 6. Gebot⁴⁰. Deshalb kann man auch nicht sagen, in den Antithesen werde die »gesamte exegetische Tradition abgelehnt«⁴¹. Vielmehr wendet Matthäus sich intentional gegen eine bestimmte, nämlich die herrschende exegetische Tradition seiner eigenen Zeit und Umgebung, indem er Jesus gewissermaßen als Begründer einer eigenen, neuen und nunmehr »endgültigen« exegetischen Tradition darstellt. So will er die »Überlegenheit« der christlichen Exegese und Praxis gegenüber der jüdischen demonstrieren (vgl. 5,20).

3) »Antithesen« ist nicht nur ein in der wissenschaftlichen Exegese gebräuchlicher Begriff – er kommt auch im NT selbst vor: Der Verfasser des 1. Timotheusbriefs ermahnt seinen fiktiven Adressaten am Schluß, sich abzuwenden »von den unheiligen und leeren Reden und Antithesen (ἀντιθέσεις = »Gegensätze«, »Streitlehren«) der fälschlich so genannten »Erkenntnis« (γνώσις)« (6,20). Es handelt sich also bei den Antithesen um die Inhalte einer nach eigenem Selbstverständnis höherwertigen, die angegriffene überbieten und kritisieren wollenden Lehre (daher als »Gnosis« bezeichnet). Nach 1Tim 1,5–7 (gemeinsames Wortfeld mit 6,20 f.: πίστις, ἀστοχεῖν, ματαιολογία/κενοφωνία) geht es dabei – wie in Mt 5,21 ff. – um Schriftauslegung, da sich die Irrlehrer selbst als νομοδιδάσκαλοι verstehen (vgl. auch Tit 1,10 ff.: ματαιολόγοι ... ἐκ τῆς περιτομῆς, Ἰουδαῖκοι μῦθοι καὶ ἔντολαί ...; 3,9: ἐρεῖς καὶ μάχαι νομικαί).

Es erscheint mir nicht zwingend, bei diesen Aussagen bereits an die späteren »Gnostiker« zu denken⁴² – immerhin wird aber auch bei ihnen die (antijüdische) Auslegung der jüdischen »Schrift« (insbes. der Genesis) eine nicht unbedeutende Rolle spielen –; vielmehr begegnet uns hier ein wesent-

³⁹ In Mt 19,8f. wird der Bezug auf die Schriftzitate in V. 4f. durch ἀπ' ἀρχῆς δέ ... hergestellt.

⁴⁰ Ausdrückliche Schriftzitate fehlen übrigens auch in Mk 12,24 f. und Lk 16,18 (6. Gebot). – Folgt man der Auslegung von M. Klinghardt – Lk 16,18 als »bestätigendes Beispiel für die Geltung des Gesetzes ... in pharisäischem Verständnis« (Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums, WUNT 2/32, 1988, 89, s. auch 95) –, so kann man Lk 16,17 f. in gewisser Hinsicht geradezu als »Kürzestfassung« von Mt 5,17–48 (V. 18.32) ansehen und daraus umgekehrt auch eine allgemeinere Perspektive für das Verständnis von Mt 5,17–20 (Verhältnis zu den Kreisen der »Schriftgelehrten und Pharisäer«) gewinnen (s. u. bei Anm. 52).

⁴¹ Howard, Ego Jesu (s. Anm. 35) 191 (im Orig. teilweise hervorgehoben).

⁴² So aber zuletzt M. Wolter, Die Pastoralbriefe als Paulustradition, FRLANT 146, 1988, 265 ff.; J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, EKK 15, 1988, 234 ff.

lich engerer Gnosisbegriff, der auch anderswo im frühen Christentum in ähnlichem Sinne verwendet wird:

- in Lk 11,52 für die (nicht vorhandene) »Erkenntnis« jüdischer Gesetzeslehrer (νομικοί);
- im Barnabasbrief mehrfach (1,5; 2,3; 5,4; 6,9) für die qualifizierte (1,5: »vollkommene«) Schrifterkenntnis (zusätzlich zum Glauben) des Verfassers, die er mit seinem Schreiben weitervermitteln will⁴³. Hierbei geht es u. a. um die antithetische Aufteilung von Schriftstellen auf Juden und Christen⁴⁴.

Fazit: Nicht nur Jesus hat nach dem NT antithetische Formen in der Schriftauslegung gebraucht, sondern es scheint sich um eine weiter verbreitete Argumentationsmethode zu handeln. Man könnte von daher die These aufstellen: In den Antithesen der Bergpredigt geht es um »Gnosis« – noch nicht im Sinne der späteren Gnostiker und des Gnostizismus (vgl. Marcions »Antithesen«), sondern im Sinne von jüdisch-judenchristlicher Gesetzeserkenntnis. Der wahre Gesetzeslehrer besitzt gewissermaßen den »Schlüssel« zur Erkenntnis des Gesetzes (Lk 11,52; vgl. EvThom 39), um nötigenfalls dieses sich selbst kritisieren lassen zu können. Man kann unter diesem Blickwinkel sagen: In den Antithesen der Bergpredigt kritisiert und verbessert Jesus Mose *mit Mose*, auf der Basis von Mose – und nur er besitzt im Vollsinne die Fähigkeit dazu.

4) Die Einführungswendung zu den Antithesen (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν) ist keine »eigenständige Neubildung« Jesu⁴⁵ oder des Evangelisten, sondern steht in einem breiteren Strom autoritativer Rede im Frühjudentum und wird auch nicht nur in der Schriftauslegung gebraucht. So benutzen nicht nur Jesus (s. noch Mt 5,18.20.26; vgl. auch Apk 2,24 [+ Imperativ]), sondern auch Paulus (Gal 5,2 [+ Konditionalsatz]; 2Kor 10,1), Henoch (äthHen 94,1.3), die Weisheit bzw. der Weisheitslehrer (Prov 8,4; 24,23 LXX), Mose z. B. in Dtn 15,11 LXX (Kredithilfe-Gebot; zum Verbum [ἐντέλλομαι] vgl. Mt 28,20) u. a. das betonte »Ich sage/ermahne (euch)« zur Einführung und Kennzeichnung autoritativer Rede⁴⁶. In syrBar 12,1 leitet die Formel: »Aber dies werde ich sagen« (griech. Fragment: ἀλλὰ τοῦτο ἐρῶ⁴⁷) die Ankündigung des künftigen Unheils für Babel im Gegenüber zu seinem jetzigen Glück ein.

Das bedeutet: Die Verwendung der Formel (ἐγὼ) λέγω ὑμῖν und die der Adversativkonjunktion δέ sind nicht ungewöhnlich, können also keine beson-

⁴³ Vgl. dazu K. Wengst (Hrsg.), SUC 2, 1984, 113.135, und zum Ganzen: K. Berger, Einführung in die Formgeschichte, UTB 1444, 1987, 118.

⁴⁴ Wengst, a. a. O., 130.

⁴⁵ Luz, Matthäus (s. Anm. 4) 247.

⁴⁶ Dieses und weiteres Material bei K. Berger, Zur Geschichte der Einleitungsformel »Amen, ich sage euch«, ZNW 63, 1972, 45–75: 53–61; zur Betonung der Autorität des Sprechers: a. a. O., 54.56.61.75.

⁴⁷ B. P. Grenfell/A. S. Hunt (Hrsg.), The Oxyrhynchus Papyri III, London 1903, 4.

dere, »messianische« oder gar »göttliche« Autorität Jesu *gegenüber* der Tora begründen⁴⁸. Vielmehr rückt die Verwendung in der Schriftauslegung Jesus in die Kategorie der mit Autorität ausgestatteten Gesetzeslehrer und Schriftgelehrten (vgl. oben unter 3). Da er aber eine »bessere Gerechtigkeit« zu verkündigen hat als die (der Pharisäer und) Schriftgelehrten, unterscheidet er sich im selben Maße (also qualitativ) auch als Schriftgelehrter von ihnen: Er ist *der wahre, der vollkommene, der vollmächtige* (vgl. Mt 7,29) *Toraausleger*, der die Kunst der Toraauslegung wirklich beherrscht und den wahren Willen Gottes *in* der Tora und *aus* der Tora endgültig zum Vorschein bringt.

Dagegen spricht auch nicht die Schlußbemerkung des Mt zur Bergpredigt in 7,29, denn a) zum einen wird hier für Jesus nur der Vergleich mit der *Lehrweise* der jüdischen Schriftgelehrten (ohne wirkliche Autorität) abgelehnt und nicht die Kategorie des »Schriftgelehrten« selbst, und b) darf man seit der Arbeit von K. Stendahl⁴⁹ ganz allgemein annehmen, daß Matthäus ein grundsätzlich positives Verhältnis zum Stand der Schriftgelehrten hatte (vgl. bes. 13,52; 23,34), so daß es für ihn naheliegend war, Jesus mit dessen Zügen auszustatten, ohne ihn direkt mit der Bezeichnung selbst zu belegen. Dem entspricht genau, daß – im Unterschied zum MkEv – die Anrede διδάσκαλε nicht im Munde von Jüngern begegnet (obwohl Jesus natürlich als ein »Lehrender« dargestellt wird: 4,23; 7,28 f.; 9,35; vgl. auch 23,8), um dadurch die Besonderheit der Lehre Jesu anzudeuten⁵⁰.

Es sollte also deutlich geworden sein: Mit der Kennzeichnung Jesu als des »wahren Schriftgelehrten« nach den Antithesen der Bergpredigt geht es

⁴⁸ So aber z. B. Howard, *Ego Jesu* (s. Anm. 35) 197; Luz, *Matthäus* (s. Anm. 4) 249 f.; H. Weder, *Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich ²1987, 100 ff. Klassische Formulierungen dieser Position finden sich etwa bei E. Käsemann (*Das Problem des historischen Jesus*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Göttingen ⁶1970, 187–214: 206: »[M]it dem ἐγὼ δὲ λέγω [wird] eine Autorität beansprucht ..., welche neben und gegen diejenige des Moses tritt. Wer aber Autorität neben und gegen Moses beansprucht, hat sich faktisch über Moses gestellt und aufgehört, ein Rabbi zu sein, dem ja immer nur von Moses abgeleitete Autorität zukommt ... [D]er Jude, der tut, was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Judentums gelöst oder – er bringt die messianische Thora und ist der Messias«) oder A. Schlatter (*Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart ²1933, 168: »Über das ἐπέθη am Sinai führt nicht der Spruch eines Propheten hinauf, sondern nur der, der den göttlichen Willen durch sein eigenes Wort als seinen eigenen Willen bezeugen kann«). Vgl. auch J. Jeremias, *Die Bergpredigt*, in: ders., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 171–189: 173 f.178.

⁴⁹ *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, ASNU 20, 1954.

⁵⁰ Vgl. Sand, *Matthäus-Evangelium* (s. Anm. 15) 78 f.108.165. – Etwas anders M. Karrer, *Der lehrende Jesus. Neutestamentliche Erwägungen*, ZNW 83, 1992, 1–20: 17: »Wer aus dem Gottesvolk kommt, kann schon vor der Jüngerexistenz ... in Jesus den Lehrer wahrnehmen. In der Jüngerschaft, für die Mt die Anrede κύριε bevorzugt, vertieft dies dann Jesus.«

nicht darum, Jesus in das zeitgenössische Judentum hinein »einzuebnen«. Vielmehr ist strikt zu beachten, daß wir es hier mit einer impliziten (begrifflich nicht ausdrücklich fixierten) *christologischen Kategorie* zu tun haben, die geeignet ist, den besonderen Anspruch Jesu zum Ausdruck zu bringen. Matthäus hat sie v. a. deshalb verwendet, weil sie bei seinen Adressaten und in deren Umfeld bestens verständlich war. Das Bild des »Schriftgelehrten« als solches war allen bekannt und vertraut, und mit seiner Hilfe konnte es gelingen, auch die Besonderheit der Gestalt Jesu und seiner Botschaft in einem spezifisch jüdisch-judenchristlichen Verstehensmilieu zur Darstellung zu bringen und verständlich zu machen.

Auch für die Bestimmung des Verhältnisses von »Altem« und (entstehendem) »Neuen Testament« ergeben sich aus dem Dargestellten Konsequenzen: Nach dem hier vorliegenden Ansatz ist das »Neue« nicht Ersetzung des »Alten« (vgl. dazu »Neues und Altes« in Mt 13,52 sowie das *Nebeneinander* von verklartem Jesus, Mose und Elia in 17,2–4), sondern eher – vielleicht nach Art der aramäischen Targumim – Neu-Auslegung und – auf dieser Basis – Ergänzung und Kritik (um das Alte aus sich selbst heraus zu verbessern und zu »vervollkommen«, vgl. das Stichwort in 5,48).

Wie bei den Targumim, so wird auch in 5,21–48 jeweils ein bestimmter atl. Text vorausgesetzt und anschließend in großer (aber schriftgebundener) Freiheit »bearbeitet«. Allerdings versteht sich – wie gezeigt – das von Jesus vorgetragene »Targum« als die allein gültige und wahre Schriftauslegung, die keiner erneuten Veränderung oder Ergänzung mehr fähig ist oder bedarf, während die aramäischen »Übersetzer« keinerlei grundsätzliche Ansprüche mit ihrer Auslegungstätigkeit verbanden.

III.

Ist dieses so weit richtig gesehen, so ergibt sich für das Problem der »Toraverschärfung« in den Antithesen der Bergpredigt zusammenfassend folgender Lösungsvorschlag:

Jesus fordert nach der Darstellung in Mt 5,21–48 eine verschärfte Torapraxis, die diejenige der »Schriftgelehrten und Pharisäer« entscheidend übertrifft (die »bessere Gerechtigkeit« von 5,20). Argumentationsmethodisch trägt er seine Forderungen so vor, daß er bestimmte einzelne, auf die Schrift gestützte Gebote am Maßstab des aus einer bestimmten neuen Deutung dieser und anderer Schriftstellen (Dekalog- und Liebesgebote) gewonnenen Willens Gottes mißt – und dies bedeutet entweder die »Radikalisierung« oder die »Aufhebung« (oder zumindest starke »Relativierung«) des zuerst genannten Gebots (es kann auch beides miteinander verbunden sein), von der Gesamtintention her: die bewußte und gezielte »Verbesserung« und »Vervollkommnung« des jüdischen Gesetzes selbst (qua »Normverschärfungen«). Herausgefordert ist solche Toraverschärfung durch die Gegnerschaft und Konkurrenz des zeitgenössischen Judentums – worin sich die aktuelle Situation der mathäischen Gemeinde widerspiegeln dürfte. In ihr erscheint es angebracht, Jesus

in der Rolle des »Schriftgelehrten« auftreten zu lassen und so den gegnerischen Vertretern dieses Berufsstandes gleichsam den Rang abzulaufen.

In jedem Fall sieht Matthäus in Jesu Forderungen einer verschärften *Tora-praxis* die »Erfüllung«, das »Zur-Geltung-Bringen« *des Gesetzes* (und seiner Einzelgebote) *selbst* durch den lehrenden Jesus (vgl. 5,17–19)⁵¹. Hier bleibt für uns eine gewisse Spannung – V. 19 spricht vom »Tun« und »Lehren« der Einzelgebote und hat dabei ja wohl nicht die »Anti-«, sondern (auch) die »Thesen«-Reihe von V. 21 ff. im Blick –, die aber von Matthäus sehr wahrscheinlich gar nicht als Schwierigkeit empfunden worden ist und sich m. E. aus dem Bemühen des Evangelisten (und der hinter ihm stehenden Tradition) erklärt, bei aller entschiedenen Abgrenzung und Profilierung gegenüber dem pharisäischen Judentum doch zugleich auch die Türen zu diesem hin bzw. umgekehrt von diesem zum Christentum hin offenzuhalten. Es zeigt sich hier dieselbe Tendenz, wie sie M. Klinghardt – bei allen Unterschieden im einzelnen – auch für das lukanische Doppelwerk festgestellt hat⁵²: Das Ringen bestimmter frühchristlicher Gruppen und Gemeinden um »pharisäische« Juden (innerhalb wie außerhalb der Gemeinden) und um die Ermöglichung von Gemeinschaft mit den »Heiden« ist noch in vollem Gange und wird trotz harter Konfrontationen seitens führender Repräsentanten des Judentums (bis hin zu Verfolgungsmaßnahmen) nicht so schnell aufgegeben. Offenbar hängt für Juden- wie für Heidenchristen und ihre Identität sehr viel an dem fortdauernden Disput mit dem Pharisäismus und an der Hoffnung, diesen doch noch für Jesus – den *wahren* »Schriftgelehrten« und »Gesetzeslehrer« – gewinnen zu können.

Fazit: Mit den genannten Präzisierungen und Differenzierungen ist es möglich und sinnvoll, auch in Zukunft an dem seit H. Braun gebräuchlichen Begriff der »Toraverschärfung« (für Matthäus wie ggf. für Jesus) festzuhalten. Es handelt sich – nach Matthäus – um die (aus der Tora selbst gewonnene) grundlegende Forderung Jesu an seine Jünger(gemeinde) im Blick auf das kommende Reich Gottes.

⁵¹ Zu einem differenzierten Verständnis der matthäischen »Erfüllungstheologie« vgl. H. Hübner, Art. *πληρώω κτλ.*, EWNT 3, 1983, 256–262: 258 f.

⁵² Vgl. oben Anm. 40 und a. dort a. O., 311 ff.