§ 12 Die Kritik am Gesetz

Wir sind beim letzten Paragraphen dieses dritten Kapitels angekommen. Dieser hat Jesu Kritik am Gesetz zum Thema. Diese Kritik ist eine Folge aus der Verkündigung des Reiches Gottes: Mit dem Wirken Jesu bricht das Reich Gottes an – da kann das Gesetz nicht dieselbe Bedeutung haben wie zuvor im Judentum. Das Gesetz wird – um es vorsichtig auszudrücken – weniger wichtig. Jesus kritisiert das Gesetz nicht um seiner selbst willen, das Gesetz ist für ihn angesichts der anbrechenden Gottesreichs einfach uninteressant geworden.

Dasselbe gilt im übrigen auch für den Tempel, der, wie wir gesehen haben, manchen jüdischen Gruppen sehr wichtig war: Für Jesus hat der Tempel seinen Sinn verloren. Angesichts des anbrechenden Gottesreichs braucht Jesus keinen Tempel mehr, wie wir im abschließenden Kapitel IV im einzelnen noch sehen werden.[1]

Hier geht es nun zunächst um das Gesetz, das seine Bedeutung bei Jesus verloren hat. Dies kann man an verschiedenen Beispielen sehen. Ein naheliegendes Beispiel ist die Fastenfrage, Mk 2,18–22: Jesus lehnt das Fasten für sich und seine Jünger ab. Wo das Reich Gottes anbricht, kann man nicht fasten.[2]

Wir sehen uns ein zweites Beispiel, die Sabbatfrage, etwas genauer an.[3]

1. Die Sabbatfrage

Die Sabbatfrage begegnet in der synoptischen Tradition an verschiedenen Stellen. Wenn wir die Reihenfolge des Markusevangeliums zugrundelegen, haben wir zunächst Mk 2,23–28, eine Perikope, die wir

---

[1] Einstweilen verweise ich auf den Gastvortrag, den Helmut Merkel am Freitag, 17. Juni 2016, im Rahmen dieser Jesus-Vorlesung gehalten hat; er trug den Titel:

Mk 11,15–16

»Tempelreinigung« oder »Tempelblasphemie«?

Im Rahmen dieses Vortrags wurde das oben im Text Gesagte eingehend begründet.

Dieser Vortrag wird erstmals publiziert in: *Helmut Merkel:* Wege und Irrwege zum historischen Jesus, BWANT, Stuttgart 2021 (erscheint im zweiten Quartal; die Seitenzahlen des Aufsatzes liegen noch nicht fest, da wir momentan noch an dem Band arbeiten).

[2] Im Alten Textament ist beispielsweise das Fasten am Versöhnungstag in Lev 16, 29ff.; 23,27ff. verankert.

[3] Wer sich für die Einzelheiten interessiert, sehe sich die Langfassung aus meiner Erlanger Vorlesung über *Theologie des Neuen Testaments*, § 10, S. 44–48 (im Netz zugänglich unter `http://neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/vorlesungen.html`), an.

schon im Paragraphen 3 zu den *Methodischen Erwägungen* diskutiert haben; darauf kann ich an dieser Stelle zurückverweisen.[4] Diese hat, wie wir im Paragraphen 3 schon gesehen haben, eine Parallele sowohl im Matthäus- als auch im Lukasevangelium (vgl. Mt 12,1–8 bzw. Luk 6,1–5).

Die lukanische Version bietet hier einen bemerkenswerten Zusatz, den ausschließlich der Codex D (05; Bezae Cantabrigiensis) zwischen v. 4 und v. 5 aufweist. Dieser Zusatz lautet:

τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ·	Am selben Tag sah er jemanden am Sabbat arbeiten. Er sagte zu ihm:
ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς,	„Mensch, wenn du weißt, was du
5 μακάριος εἶ·	tust, bist du selig! 5R
εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.	Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes!“

Man nennt diesen Zusatz, da es sich um eine in sich geschlossene Perikope handelt, auch die Cambridge-Perikope, weil sie sich nur im Codex D, dem Codex Bezae Cantabrigiensis, findet.[5] Joachim Jeremias übersetzt den Text wie folgt: „An demselben Tage sah er einen Mann am Sabbat eine Arbeit verrichten. Da sagte er zu ihm: »Mensch! Wenn du weißt, was du tust, bist du selig. Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes.«“[6] Wellhausen beobachtet zutreffend: „Die Zeitbestimmung am selben Tage genügt, um dies als Nachtrag zu erweisen; der ursprüngliche Erzähler hätte keine Veranlassung gehabt, die Einheit der Zeit festzuhalten, sondern wie in 6,6 sagen können: abermals an einem Sabbat.“[7]

---

[4] Vgl. oben S. 35–42.

[5] Vgl. die gleichnamige Studie von *Ernst Bammel:* The Cambridge Pericope. The Addition to Luke 6.4 in Codex Bezae, NTS 32 (1986), S. 404–426, sowie *Joachim Jeremias:* Unbekannte Jesusworte, GTB 376, Gütersloh 1980, S. 61–64.

[6] *Joachim Jeremias,* a.a.O., S. 61.

[7] *Julius Wellhausen,* S. 20 = S. 478 (das Kursivierte im Original gesperrt gedruckt). Dazu (6,6) Zahn *absurde:* „Wenn L[u]c[as] eine zweite Erörterung des Sabbathgebotes zwischen den Schriftgelehrten und Pharisäern und Jesus mit der Angabe einleitet (6), daß sie sich an einem anderen Sabbath zutrug, was sich aus Mr 3,1 nicht mit einiger Sicherheit erkennen ließ, so wird dies ein Ergebnis derselben Erkundigungen sein, der er die Kalenderangabe in v. 1 verdankt“ (Theodor Zahn, S. 275f.), nämlich „von irgend einem Autopten (1,2)“ (S. 271). Zahn kapriziert sich auf das δευτεροπρώτῳ in 6,1 (A C

Trotzdem – d.h. obwohl die Geschichte nicht ursprünglicher Bestandteil des Lukasevangeliums ist – hält Jeremias sie für authentisch, d.h. seines Erachtens wird hier ein Wort des historischen Jesus überliefert. Das können wir in unserm Zusammenhang freilich nicht im einzelnen diskutieren. Immerhin sei notiert, daß Bammel die These von Joachim Jeremias ablehnt: „J. Jeremias, who had decided for the pre-eminence of the second part, deduced from this that the first part can only refer to an exception to the Sabbath regulation and thought of a work of love of the kind that was permitted on the Sabbath. The logion, then, rather re-inforces the Sabbath than sets free from it. The question is to be asked: is there any evidence that the man was engaged in the activity envisaged by Jeremias? And, if it were the case, how would it be possible to imagine that he did not know? If so: would such a love work be a sufficient qualification for a blessing and would there be any reason for so stern a warning as we find at the end of the saying? Above all: the analysis has shown that it is not the second half that carries the weight of the saying. The exegesis referred to seems to be a way out, an attempt that results in a flattening of the meaning of the story."[8]

Bammel hält es nicht für denkbar, daß diese Perikope des Codex Bezae auf Lukas zurückgeht, „quite apart from the question whether the pericope is an integral part of the gospel or not."[9]

Aber auch die frühe Gemeinde kommt als Ursprungsort nicht in Frage, wie Bammel ausführt: „The assumption that the early Church may have invented Sabbath stories is in itself not likely either. It seems that the Christians, at least in Hellenistic surroundings, had left the problem behind. Acts 15 does not mention the keeping of the Sabbath as an obligation for the Christians."[10]

So kommt Bammel zu dem Ergebnis, daß unser Logion auf den historischen Jesus selbst zurückzuführen sei: „Jesus' saying is not only the surprising admission that an *am-ha-arez* might be able to know – something that is almost unheard of in Jewish tradition – but an interference with the normal procedure of justice. It is a departure from any juridical enforcement. Instead, the notion of knowledge is raised to another level.

D Θ Ψ u.a.), das seines Erachtens ursprünglich ist (S. 269f.), welches den „zweiterste[n] Sabbath" meine, der „in das letzte Viertel des Nisan" falle (S. 272).

[8] *Ernst Bammel*, a.a.O., S. 413.

[9] *Ernst Bammel*, a.a.O., S. 417.

[10] *Ernst Bammel*, a.a.O., S. 419.

Whereas the »knowledge« of a warning is information that condemns, it is the knowledge of God that liberates."[11]

* * *

Nach der Perikope Mk 2,23–28 und ihren Parallelen, mit der wir uns nun hinlänglich beschäftigt haben, folgt sogleich Mk 3,1–6, ebenfalls mit einer Parallele bei Matthäus (12,9–14) und bei Lukas (6,6–11). Im Rahmen des Markusevangeliums kommt der Sabbatheilung 3,1–6 eine besondere Stellung zu, gipfelt sie doch in dem Plan der Pharisäer und der Herodianer, Jesus umzubringen (v. 6; abgeschwächt in Luk 6,11): Diese Aussage zeigt die Schärfe des Konflikts um das Gesetz an.

Einige weitere Perikopen aus der synoptischen Überlieferung zur Sabbatfrage in Augenschein zu nehmen, besteht in unserm Zusammenhang kein Anlaß. Es genügt an dieser Stelle, das Ergebnis, das wir in § 3 erzielt haben, hier noch einmal zu formulieren:

Ergebnis Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß die synoptischen Sabbatkonflikte auf eine genuin jesuanische Überzeugung zurückzuführen sind, die sich in dem Diktum Mk 2,27 erhalten hat. *Jesus hat das Sabbatgebot selbst in Frage gestellt: Weitere Beispiele für diese Gesetzeskritik werden wir sofort kennenlernen.*

2. Rein und Unrein

Erneut können wir uns hier auf Markus als unsere Quelle stützen.[12] Der für unser Thema Rein und Unrein einschlägige Text findet sich Mk 7,1–23. „Es ist heute weithin anerkannt, daß Mk 7,1–23, das Streitgespräch über Rein und Unrein, keine ursprüngliche Einheit ist. Daß hier eine sekundäre Komposition vorliegt, zeigt schon eine einfache Überlegung: Wie können die Jünger ein Streitgespräch provozieren (V. 2), indem sie einer Maxime Jesu entsprechend handeln, die sie doch erst später (V. 15) kennenlernen und dann noch nicht einmal verstehen?"[13] Die Unterteilung des ersten Stücks, v. 1–13, ist nach wie vor umstritten. Ohne

---

[11] *Ernst Bammel*, a.a.O., S. 422.

[12] Das Folgende stammt aus der (oben S. 179, Anm. 3) zitierten Vorlesung (in der dreigeteilten Fassung), a.a.O., S. 49–52.

[13] *Helmut Merkel:* Markus 7,15 – das Jesuswort über die innere Verunreinigung, ZRGG 20 (1968), S. 340–366; Zitat S. 340–341.

Der Aufsatz wird in dem oben genannten Sammelband Merkels (siehe Anm. 1) als Nr. 2 wieder abgedruckt.

Zweifel aber beginnt mit v. 14 ein neuer Abschnitt: „denn in V. 1–13 geht es um das Händewaschen, in V. 14ff. aber um Speisegebote (V. 18!).“[14]

Zentral ist der v. 15, wo es heißt:

οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου	„Nichts, was von außerhalb in den
εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν	Menschen hineinkommt,
ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν·	kann ihn verunreinigen,
ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευ-	sondern was aus dem Menschen
5 ὁμενά	herauskommt, 5R
ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον.	das ist es, was ihn verunreinigt.“

Was damit nun aber gesagt werden soll, ist in der neueren exegetischen Debatte einigermaßen umstritten.

„Wenn Jesus erklärt, nichts von außen in den Menschen Eingehendes könne ihn verunreinigen, so sieht das wie eine Stellungnahme gegen die alttestamentlichen Speisegebote aus, die ja in der Tat behaupten, der Genuß gewisser Fleischarten ziehe kultische Unreinheit nach sich. Einen solchen Konflikt Jesu mit der Tora wollen freilich viele Gelehrte nicht zugeben.“[15] Dies ist eine Position, die bis in unsere Tage hinein nicht nur in bezug auf unser hier vorliegendes Problem, sondern in ganz grundlegender Weise vertreten wird. Aus der Sicht Jesu kann man gegen eine solche Vereinnahmung Jesu nur nachdrücklich protestieren: Jesus hat das Sabbatgebot für obsolet erklärt – vgl. Mk 2,27 –, und kein Christ kann sich daher ohne weiteres auf dieses Gebot berufen. Ähnlich steht es mit den Reinheitsgeboten des Alten Testaments, die Jesus in Mk 7,15 grundsätzlich und prinzipiell in Frage stellt.

„Eine zweite Gruppe von Exegeten verneint zwar die Möglichkeit eines direkten Torabruches Jesu, sieht aber doch in Mk 7,15 einen Grundsatz ausgesprochen, der implizit eine Abschaffung der levitischen Gesetze beabsichtige.“[16]

„Eine dritte Gruppe von Exegeten schließlich erkennt zwar an, daß Mk 7,15 nach seinem klaren Wortlaut ein offener Angriff auf die mosaischen Speisegesetze bzw. auf die Gesamtheit der levitischen Reinheitsgesetze ist,

---

[14] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 341.

[15] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 341. Beispiele für eine solche Postition führt Merkel gleich im folgenden auf – das exzerpiere ich hier nicht.

[16] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 344. Belege bietet Merkel auf den folgenden Seiten 344–345 bis hin zu dem Klostermannschen Kommentar zur Stelle.

spricht aber gerade wegen dieser Radikalität das Wort – mindestens in der vorliegenden Form – dem historischen Jesus ab."[17]

Schließlich gibt es aber nun doch auch Stimmen, „die Mk 7,15 als echtes Kampfwort Jesu gegen die Tora anerkennen."[18] „Klar und ohne Umschweife legt J. Weiss unser Wort aus: »Es gibt überhaupt keine Verunreinigung durch Speisen. Er (sc. Jesus) hätte auch sagen können (und vielleicht war das auch der ursprüngliche Sinn:) ›Nichts, was von außen an den Menschen herankommt, kann ihn verunreinigen.‹ Das ist ein im Judentum Palästinas unerhört kühnes und grundstürzendes Wort. Denn nicht nur die Lehren der Schriftgelehrten, sondern das ganze mosaische Gesetz mit seinen vielen Reinigungs- und Opfervorschriften beruht auf dem Gedanken, daß man sich durch Berührung und Befleckung und durch Speisengenuß ›unrein‹ machen und vom Verkehr mit Gott und von der Gemeinde ausschließen könne. Zieht man die Folgerung aus dem Worte Jesu, so wird all diesen Geboten und einem großen Teil der jüdischen Frömmigkeitsübungen der Boden entzogen. Seine Tragweite ist ebenso groß wie die des Sabbatwortes ...«"[19]

Mit Merkel und seinen von ihm in seinem Aufsatz zitierten Vorläufern halte ich Mk 7,15 „für ein torakritisches Kampfwort des irdischen Jesus."[20] Dann bleiben zwei Fragen zu erörtern: „1. Wie umfassend ist Mk 7,15 gemeint – richtet sich Jesus nur gegen die alttestamentlichen Speisegebote oder gegen alle Reinheitsgesetze? 2. Das Kampfwort Mk 7,15 liegt uns, wie R. Bultmann betont hat, »nur in der von der Gemeinde oder gar von den Evangelisten redigierten Form vor.« Läßt sich ... eine ursprünglichere Form desselben erschließen?"[21]

Wenn wir das Logion v. 15 des näheren betrachten, so fällt auf, daß es aus zwei Teilen besteht: „V. 15a stellt apodiktisch die Verbindlichkeit alttestamentlicher Reinheitsvorschriften in Frage, V. 15b dagegen behauptet, es gebe Regungen des Menschen, die seine innere Reinheit gefährden."[22]

---

[17] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 345. Einschlägige Autoren werden auf den Seiten 345–347 aufgeführt.

[18] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 347.

[19] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 349. Das Zitat stammt aus *Johannes Weiß:* Die Schriften des Neuen Testaments I, Göttingen ^{3}1917, S. 13.

[20] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 351.

[21] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 352. Das Bultmannzitat stammt aus *Rudolf Bultmann:* Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?, in: *ders.:* Exegetica, Tübingen 1967, S. 478.

[22] Ebd.

Die Ausleger konzentrieren sich in der Regel auf den zweiten Teil, der eine Art neuer Gesetzgebung darstellt. „Über der neuen Gesetzgebung in 15b kommt die Torakritik in 15a gar nicht recht zum Tragen. Es ist jedoch aus der Situation im Leben Jesu heraus unvorstellbar, daß Jesus nur so nebenbei einige Kapitel der Tora annuliert haben könnte! Das Nacheinander von 15a und 15b bedeutet also eine nicht unerhebliche Akzentverlagerung.“[23]

Helmut Merkel hat in seinem zitierten Aufsatz den Nachweis geführt, daß die beiden Teile des v. 15 kein organisches Ganzes bilden. (Wer sich für die Argumente im einzelnen interessiert, kann sie in diesem Aufsatz S. 353ff. in Ruhe nachlesen.) Er isoliert v. 15a und reduziert ihn auf die folgende Form – die er für die ursprüngliche hält: „Das ... οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν ist ein apodiktisches Kampfwort gegen alle Gebote, die eine religiös zu bewertende physische Unreinheit voraussetzen, nicht nur gegen Speisegesetze: »Es gibt nichts außerhalb des Menschen, das ihn verunreinigen könnte.«“ „Diese auf jede Begründung oder Stütze durch eine formale Autorität verzichtende absolutistische Redeweise ist für den irdischen Jesus charakteristisch. Aber auch sachlich erweist sich das Wort 15a als unableitbar; denn weder das Judentum noch das frühe Christentum kannten eine so generelle Freiheit von den Reinheitsgesetzen.“[24]

Ergebnis

Den Grundbestand von v. 15a kann man daher mit Helmut Merkel auf den historischen Jesus zurückführen. Die Kritik an den Reinheitsgesetzen aus dem Alten Testament ordnet sich sehr gut ein in die Kritik am Sabbatgebot – wir haben das in Kapitel 2 und 3 des Markusevangeliums gesehen – und die Kritik am Fastengebot, die wir ebenfalls im Kapitel 2 kennengelernt haben. Hinzu kommt sodann die Kritik am Ehescheidungsgebot in Kapitel 10, das wir im folgenden noch diskutieren werden.[25]

---

[23] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 353.

[24] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 354.

[25] Sekundär ist dagegen der zweite Teil des Logions, v. 15b, vgl. dazu die Argumentation bei *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 355–359: „Damit erweist sich Mk 7,15b als Ausdruck eines verbreiteten, der Umwelt wie der frühen Gemeinde am Herzen liegenden Gedankens, also als ableitbar. Es ist keineswegs ein »neuer Heiligkeitsbegriff«, ein »neues Gesetz«, was hier zum Ausdruck kommt! Nach unserem oben genannten Kriterium können wir in Mk 7,15b kein authentisches Jesuswort sehen“ (S. 358).

3. Die Ehescheidung

Damit kommen wir zum dritten und letzten Punkt, der mit der Gesetzeskritik Jesu zu tun hat, der Ehescheidung.[26] Wir bleiben bei unserer Quelle Markus. Hier ist in Kapitel 10 folgendes zu lesen:[27]

1 Und er brach auf von da in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordans, und die Leute wanderten wieder haufenweise zu ihm zusammen, und er lehrte sie wieder, wie er gewohnt war.
2 Und es fragten ihn einige, ob ein Mann eine Frau entlassen dürfe; um ihn zu versuchen. 3 Er aber erwiderte ihnen: „Was hat euch Moses geboten?“ 4 Sie sagten: „Moses hat gestattet, einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen.“ 5 Jesus sprach zu ihnen: „In Rücksicht auf eure Herzenhärtigkeit hat er euch dies Gebot geschrieben, 6 am Anfang aber (schreibt er): »als Mann und Frau hat er sie gemacht; 7 darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen, und die beiden werden ein Fleisch sein.« 9 Was nun Gott zum Paar verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden.“
10 Und zu Hause fragten ihn wieder seine Jünger deswegen. 11 Und er sprach zu ihnen: „Wer seine Frau entläßt und eine andere freit, bricht ihr die Ehe. 12 Und wenn eine Frau ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, dann bricht sie die Ehe.“

v. 1 v. 1 ist der markinischen Redaktion zuzuschreiben. Markus führt seine Reisenotizen fort (vgl. zuletzt 9,33, wo die Rückkehr nach Kapernaum berichtet worden war). Das bedeutet, daß v. 1 nicht ursprünglich Bestandteil der folgenden Perikope ist.

v. 2–9 Der Hauptteil unserer Perikope, v. 2–9, dagegen beruht auf Tradition. An diese Tradition hat Markus „ein ursprünglich isoliertes Wort V. 11f., das auch in Q (Mt 5, 32//Lk 16,18) überliefert war, durch καὶ λέγει αὐτοῖς *[kaị lẹgei autoịs]* angehängt … .“[28] Auffallend ist die Parallele zu Kapitel 7: „Das eigentliche Apophthegma V. 1–9 [muß heißen 2–9] ist nach

[26] Aus der oben auf S. 179 in Anm. 3 zitierten Vorlesung (in der neuen, sich auf drei Semester erstreckenden Fassung), S. 52–61, übernommen.

[27] Ich gebe die Übersetzung von Julius Wellhausen (*Julius Wellhausen:* Das Evangelium Marci, übersetzt und erklärt von J.W., Berlin ²1909, wieder abgedruckt in: *ders.:* Evangelienkommentare. Mit einer Einleitung von Martin Hengel, Berlin/New York 1987, S. 77 = S. 397).

[28] *Rudolf Bultmann:* Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen ⁸1970, S. 25. Dieses Werk zitiere ich im folgenden als GST.

GST

dem unmittelbaren Eindruck eine Parallele zu 7,1ff., und in der Tat liegt eine solche vor. Daß 10,2 mit einer Frage beginnen muß, ohne auf eine Handlung Bezug zu nehmen, liegt nur daran, daß Ehescheidungsfragen der Jünger nicht so einfach wie das Essen mit ungewaschenen Händen als Anlaß angegeben werden konnten. Wie dort aber entstammt die Debatte sicher der Gemeinde, ist als ganze einheitlich konzipiert, verwendet aber das traditionelle Material der Gemeindepolemik. Der ungeschickte Aufbau zeigt die Künstlichkeit der Konstruktion."[29]

Ich lasse die schwierige Frage nach der Geschichte der Tradition hier unerörtert und wende mich sogleich der Einzelexegese zu. In v. 2 treten die Pharisäer auf mit ihrer Frage.[30] Unsere Überschrift „Die Ehescheidung" trifft die Fragestellung von v. 2 nicht. Im jüdischen Rahmen (vgl. dazu v. 10–12) ist die Frage nur in dem eingeschränkten Sinn möglich, ob der Mann seine Frau entlassen kann (ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι *[ẹxestin andrị gynaịka apolysai]*) – der umgekehrte Fall ist überhaupt nicht vorgesehen. Wenn es sich – wie Bultmann annimmt – hier wirklich um eine Gemeindebildung handelt, dann wäre eine solche nur in rein jüdischem Milieu vorstellbar. Wellhausen skizziert die rechtliche Lage so: „Man muß im Auge behalten, daß es sich um das jüdische Gesetz handelt, wonach die Scheidung bloß dem Manne zusteht. Der Mann darf die Frau entlassen, aber nicht sie ihn. Bei Ehebruch der Frau kommt ihre Entlassung durch den Mann nicht in Frage; dann hat sie sich wider- **v. 2**

[29] *Rudolf Bultmann*, GST 25f. Und so geht es weiter: „Jesus antwortet mit der Gegenfrage V. 3: τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς; und somit indirekt durch eine Schriftstelle, obwohl hier beides nicht am Platz ist. Denn die Gegenfrage bringt kein Gegenargument, und das Zitat greift ja nicht den Gegner an, sondern wird der Kritik unterworfen! M.a.W. V. 3f. gehörte ganz in den Mund der Gegner. Vollends ist die Formulierung von V. 4 unmöglich; denn in einer wirklichen Debatte müßte hier die Bedingung der Scheidung genannt werden. Sie fehlt, denn die Aussage ist danach gebildet, daß Jesus die Scheidung überhaupt verwirft!" (S. 26).

Man muß der Frage gelegentlich einmal nachgehen: Welches ist die vorauszusetzende sachliche Entwicklung? War Jesus gegen die Scheidung und hat die Gemeinde dann hinterher nach Gründen dafür gesucht?

[30] Die Schwierigkeiten der Geschichte dieser Tradition beginnt schon mit den Pharisäern, die textkritisch durchaus umstritten sind; so liest Wellhausen diese Passage nicht, sondern bevorzugt die LA ohne die Pharisäer und übersetzt: „Und es fragten ihn einige . . . "

Im Rahmen dieser Vorlesung ist es nicht möglich, die textkritische Frage am Anfang von v. 2 zu erörtern.

rechtlich von ihm getrennt und soll nach dem Gebote Moses gesteinigt werden."[31]

v. 3 Jesus antwortet mit einer Gegenfrage (v. 3), auf die hin die Pharisäer die mosaische Vorschrift anführen: ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι. Es handelt sich dabei um einen Bezug auf Deut 24,1: ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ, καὶ ἔσται ἐὰν μὴ εὕρῃ χάριν ἐναντίον αὐτοῦ, ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα, καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ κτλ. Demnach ist die Voraussetzung für die Ausstellung eines Scheidebriefes einzig und allein ἄσχημον πρᾶγμα *(ạs|chēmon prạgma)* – und um die Interpretation dieses Ausdrucks dreht sich die zeitgenössische und die spätere schriftgelehrte Debatte des Judentums.

D.h. der Streit dreht sich um die Scheidungsgründe und nur um diese: „dabei vertritt die Schule Schammais den strengeren Standpunkt, während die Schule Hillels zum Teil lax bis zur Frivolität urteilt."[32] „Die Schule Schammais hat gesagt: Der Mann soll seine Frau nur verstoßen, wenn er an ihr eine Sache von Schandbarem (d.h. etwas Schandbares) gefunden hat; denn es heißt Dt 24,1: »Weil er an ihr eine Schande von Sache gefunden hat.« Dagegen sagt die Schule Hillels: Auch wenn sie eine Speise hat anbrennen lassen; denn es heißt: Weil er an ihr Schandbares von irgend etwas gefunden hat. … R. Aqiba († um 135) sagte: Auch wenn er eine andre findet, die schöner ist als sie; denn es heißt Dt 24,1: »Und wenn sie keine Gnade in seinen Augen findet.«"[33] Dieses rabbinische Zitat mag in etwa die Spannbreite der von den Autoritäten vertretenen Auslegungen von Deut 24,1 veranschaulichen.

Eine solche Debatte wird in unserer Perikope jedoch *nicht* geführt (anders die matthäische Parallele in 19,3–9). Hier geht es um die grundsätzlichere Frage, ob diese Scheidung von Seiten des Mannes überhaupt erlaubt sei (ἔξεστιν *[ẹxestin]*).

v. 5 Die Antwort Jesu umfaßt die v. 5–9. Zunächst wird in v. 5 das mosaische Gebot aus Deut 24,1 relativiert; „relativiert" ist noch zu harmlos

---

[31] *Julius Wellhausen*, S. 78 = S. 398.

[32] *Paul Billerbeck:* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Erster Band: Das Evangelium nach Matthäus, München 1926 (Nachdr. 1978), S. 312.

[33] Git 9,10, zitiert bei *Paul Billerbeck* I 313. (Es handelt sich um den Traktat Gittin = Scheidebriefe.) Die originalsprachigen Einsprengsel lasse ich weg, ohne das jeweils durch … anzudeuten.

formuliert. Die mosaische Vorschrift wird außer Kraft gesetzt, athetiert, annulliert. Richtig sagt Julius Wellhausen in seinem Kommentar: „Formell erklärt hier Jesus ein mosaisches Gesetz für ungiltig.“[34] Im Gegensatz zu der alttestamentlichen Vorschrift aus Deuteronomium 24 ist Jesus gegen jede Scheidung.

In v. 6 bezieht sich Jesus seinerseits auf den Pentateuch, allerdings nicht auf das Buch Deuteronomium, sondern auf die Genesis.[35] Auf den Anfang der Schöpfung weist Jesus hin, wo Gott sie als Mann und Frau geschaffen habe (Zitat aus Gen 1,27). Im folgenden v. 7f. wird dann Gen 2,24LXX zitiert: „Deswegen wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen.“ Danach fehlt ein Stück des Zitats – Aland druckt es in eckigen Klammern ab. Doch das Fehlen ist textkritisch besser begründet, es hängt auch mit dem Verhältnis zwischen masoretischem und LXX-Text zusammen: „Wenn hebr. אִישׁ *[isch]* in LXX mit ἄνθρωπος *[anthrōpos]* wiedergegeben ist und bei M[ar]k[us] gerade der Textteil καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ fehlt (vor allem Koiné-Handschriften fügen ihn unter Einfluß von Gen 2,24 und Mt 19,5 wieder ein), bezieht sich bei M[ar]k[us] die ganze Aussage auf »die beiden«, eben Mann und Frau, die eins werden und beide ihr Elternhaus verlassen.“[36] **v. 6**

---

[34] *Julius Wellhausen*, S. 79 = S. 399.

[35] Umstritten ist die Art des Bezugs; Wellhausen meint: „Ἀπ’ ἀρχῆς oder ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως muß bedeuten: *am* (nicht *vom*) *Anfang* seines Buches, oder *am Anfang der Genesis*; die Präposition *min* (ἀπό) wird in dieser Redensart so gebraucht. Denn ἔγραψεν Μωυσῆς ist zu ergänzen und dann ein Kolon zu setzen: auf andere Weise lassen sich die beiden folgenden Zitate nicht auf einem Niveau koordinieren“ (S. 78 = S. 398). Dies hat jedoch kein Autor nach Wellhausen akzeptiert (so weit ich sehe).

[36] *Dieter Lührmann:* Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, S. 170. Entscheidend ist, daß die LXX οἱ δύο über den masoretischen Text hinaus zufügt und so die Monogamie im Blick hat. In der masoretischen Fassung könnte man den Text auch im polygamen Umfeld verstehen.

Vgl. auch Gnilka: „Für Markus ist Gen 1,27, die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau, der Grund dafür, daß der *Mensch* Vater und Mutter verläßt. Seine Argumentation ist nur von der griechischen Bibel (LXX) her möglich, die hebräisches »Mann« (*isch*) mit »Mensch« wiedergibt, und statt »sie werden ein Fleisch sein« sagt, »die *zwei* werden ein Fleisch sein«. Es kommt auf die Verbindung von zwei von Gott füreinander bestimmte Menschen an. Beide – das ist ein dem Alten Testament gegenüber neuer Gesichtspunkt – verlassen das Elternhaus, um den Schöpfungsauftrag zu erfüllen. Die Kombination der beiden Schriftstellen Gen 1,27 und 2,24 ergibt, daß das zweite Zitat, das sich auf die Erschaffung Evas aus dem Mann zurückbezieht, als Argument nicht ausreichte. Es hätte zwar die eheliche und geschlechtliche Verbindung von Mann und Frau begründen können, aber nicht den Ausschluß der Ehescheidung. Im Licht von Gen 2,24 muß Gen 1,27 so verstanden werden, daß Gott sie als einen Mann und eine Frau erschuf

v. 8 v. 8 bringt den Schluß des Zitats aus Gen 2,24 nach LXX und zieht die Folgerung: ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σάρξ. Und v. 9: Was Gott nun zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.

v. 9 Wenn wir von v. 9 aus auf die Perikope 2–9 zurückblicken, so ergibt sich: Auf Jesus geht diese Debatte in der vorliegenden Form gewiß nicht zurück. Denn diese Argumentation mit den Stellen aus Gen 1 und Gen 2 setzt die griechische Übersetzung des Alten Testaments voraus, auf deren Basis Jesus schwerlich mit den Pharisäern in Judäa oder in Peräa diskutiert haben wird. Doch die grundlegende Position Jesu ist in der Perikope festgehalten: Jesus ist grundsätzlich gegen jede Ehescheidung. Dies bestätigt auch das angehängte Stück v. 10–12, dem wir uns nunmehr zuwenden.[37]

v. 10–12 Das Auffallende an diesem angehängten Stück ist die Symmetrie der Aussage: v. 11 und v. 12 sind parallel gebaut und enthalten ein und dieselbe Aussage im Blick auf das Verhalten des Mannes (v. 11) und der Frau (v. 12). Man hat vor allem v. 12 bemängelt: Ein solches Verhalten sei in jüdischem Umfeld ganz und gar undenkbar, weil das jüdische Gesetz es gar nicht vorsieht, daß eine Frau sich von ihrem Mann scheiden läßt. „Denn im jüdischen Eherecht heiratet der Mann, die Frau wird geheiratet; sie hat weder vor noch nach der Ehe, sei diese nun geschieden oder durch den Tod des Gatten gelöst, über sich selbst rechtliche Verfügungsgewalt, sondern untersteht in der Ehe der *potestas* des Gatten und als geschiedene Frau oder als Witwe der des nächsten männlichen Verwandten."[38] Wir kommen darauf gleich noch zurück.

v. 10 In v. 10 hat, wie mir scheint, der Redaktor sich selbst überlistet. Er wähnt sich noch im idyllischen Galiläa, vielleicht gar im vertrauten Kapernaum, wo das Haus stets zur Verfügung steht: καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν *(kaị eis tẹ̄n oikịan pạlin)* sagt er, als hätte er den Weg nach Judäa und Peräa (10,1) vergessen. Auch die Jünger – von denen in 10,1 gar keine Rede

---

und die bei der Schöpfung verfügte konkrete Zusammenführung zweier Menschen als untrennbare Gemeinschaft konzipiert hatte." (*Joachim Gnilka:* Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20, EKK II/2, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1979, S. 73.)

[37] Vgl. dazu *Ernst Bammel:* Markus 10 11f. und das jüdische Eherecht, ZNW 61 (1970), S. 95–101 („David Daube zum sechzigsten Geburtstag"); wieder abgedruckt in *ders.:* Judaica et Paulina, Kleine Schriften II, WUNT 91, Tübingen 1997, S. 171–177.

[38] *Ernst Lohmeyer:* Das Evangelium des Markus, KEK I 2, Göttingen 1937, S. 202.

war – tauchen plötzlich wieder auf und sind wie selbstverständlich zur Stelle.[39]

Die folgende Jüngerbelehrung hat eine teilweise Parallele in Q, woraus sich ergibt, daß sie traditionsgeschichtlich unabhängig von v. 2–9 ist (vgl. Lk 16,18 und Mt 5,28). Die Regel in v. 11 lautet: „Wer seine Frau entläßt und eine andere freit, bricht ihr die Ehe." Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, so haben wir ihn in diesem v. 11 gefunden: Jesus setzt hier eine klare Bestimmung der Tora außer Kraft. Die Bestimmung Deut 24,1 gilt demnach für Christen nicht mehr. Ich zitiere noch einmal Wellhausen: „Formell erklärt hier Jesus ein mosaisches Gebot für ungiltig; materiell hebt er die Ungleichheit auf, daß der Mann die Frau entlassen kann, nicht aber die Frau den Mann, und verbietet die Lösung der Ehe für beide Teile. Beides war folgenschwer."[40] **v. 11**

Damit sind wir dann schon wieder beim Problem des v. 12: „Und wenn eine Frau ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, dann bricht sie die Ehe." Ist dieser Satz in einem jüdischen Umfeld denkbar? Wer diese Frage – so meist – verneint, muß ihn für sekundär erklären. v. 11 zwar ginge dann auf Jesus zurück, aber v. 12 sei dann erst in einem außerpalästinischen Umfeld als Analogiebildung entstanden. Diese Position finden Sie in vielen Kommentaren, ich führe Gnilka als Beispiel an: „Vers 12 ... ist eine aus Vers 11 abgeleitete, auf veränderte Rechtsverhältnisse übertragene Zutat."[41] **v. 12**

Diesem Schluß könnte man entgehen, wenn man die Frage mit Ja beantwortet. Kurz und gut faßt Lührmann die Diskussion darüber folgendermaßen zusammen: „Nach griechischem und römischem Recht besaßen beide Seiten die Möglichkeit, die Ehescheidung zu vollziehen, und auf diese Situation beziehen sich M[ar]k[us] und Paulus [1Kor 7]. Nach jüdischem Recht hingegen hatte diese Möglichkeit (und hat sie heute im Staat Israel) allein der Mann (vgl. Josephus, antiqu. XV 259); darauf bezieht sich Lk 16,18/Mt 5,32 und auch Mk 10,2 ... . Dies ist zuletzt von Brooten ... bestritten worden. Die bekannten und auch die neuen für diese Ansicht beigebrachten Belege (vgl. E. Bammel ...; J.A. Fitzmyer ...) zeigen nur, daß es Ausnahmen gegeben hat: die an jüdisches Recht sich nicht gebunden fühlende Herodesfamilie (Josephus, antiqu. XV 259 XVIII 163 ... XX 141–143), Juden außerhalb Palästinas (die Elephantine-

[39] Vgl. *Ernst Lohmeyer,* S. 201: „... es folgt noch eine besondere Unterweisung für die Jünger, die bei der Reise Jesu gar nicht erwähnt waren, aber hier wie selbstverständlich erscheinen."

[40] *Julius Wellhausen*, S. 79 = S. 399.

[41] *Joachim Gnilka*, II 70.

Texte), sogar einige Rabbinen (Kethub 30b Baba Bathra 16c). Unklar ist der nach wie vor nicht edierte Murabaat-Text, den J.T. Milik in DJD II 108 anführt (übrigens mit gegenüber VT.S 4, 1957, 21 abweichendem Text); daß dort eine Frau von ihrem Mann die Scheidung fordert, bedeutet ja noch nicht, daß sie juristisch dazu das Recht hat."[42]

Exkurs 1: Zur Argumentation in v. 5–8

Exkurs 1: Zur Argumentation in v. 5–8

Wir haben es mit zwei verschiedenen Stellen zu tun, die aus dem Buch Genesis angeführt werden, Gen 1,27 und Gen 2,24. Wir wenden uns zunächst kurz Gen 1,27 zu. Die Stelle lautet in der LXX:

καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον,
κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν,
ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Eine Differenz zur masoretischen Fassung ist hier nicht erkennbar, d.h. so weit würde das Argument auch in einem hebräischen Rahmen funktionieren.

Anders steht es bei Gen 2,24. Hier lautet die LXX-Fassung so:

ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Hier haben wir zwei bemerkenswerte Unterschiede zum masoretischen Text. Am Anfang des Verses steht im Hebräischen איש *(isch)*, d.h. es handelt sich dort nicht um eine Aussage über den Menschen, sondern um eine Aussage über den Mann. Die zweite bemerkenswerte Änderung der griechischen Übersetzer ist die Hinzufügung des οἱ δύο *(hoi dyo)* am Schluß. Dieses „die beiden" hat am hebräischen Text keinen Anhalt. Der hebräische Text lautet also (in der Übersetzung von Westermann): „Deswegen verläßt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt an seiner Frau, und sie werden ein Fleisch."[43]

---

[42] *Dieter Lührmann*, S. 170. Die Literaturangaben (zu Bammel vgl. oben S. 190, Anm. 37) zu Brooten und Fitzmyer bietet Lührmann, S. 168. Auf den Text aus Murabaat bezieht sich schon *Ernst Bammel*, a.a.O., S. 98 (entspricht im Nachdruck S. 174): „Daß es sich bei diesen aramäischen Urkunden [aus Elephantine] nicht um etwas gänzlich Abseitiges handelt, darf man vielleicht einem der in Murabbat *[sic]* gefundenen Heiratsdokumente entnehmen, in dem nach der von J.T. Milik vorgenommenen Ergänzung die Auflösung der Ehe von seiten der Frau in Rechnung gestellt ist." Bammel kommt zu dem Ergebnis (a.a.O., S. 101 [entspricht im Nachdruck S. 177]): „»This sounds quite un-Rabbinic« – so hatte Daube festgestellt, und niemand wird dies bestreiten wollen. Aber vielleicht muß auch die ἀπολύειν-Form des Worts nicht unbedingt unpalästinisch sein und kann sogar im Zusammenhang von Mc 10 als ursprünglicher Text angesehen werden. Ob das Wort historisch echt ist, bleibt freilich eine andere Frage."

[43] *Claus Westermann:* Genesis. I. Teilband: Genesis 1–11, BKAT I 1, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 250.

Bedeutsamer ist die zweite Änderung: Kann man die ursprüngliche hebräische Fassung sehr gut in eine polygame Gesellschaft integrieren – wie viele Frauen sich der Mann איש *(isch)* nimmt, bleibt ihm überlassen –, ist dies nach der griechischen Fassung nicht mehr möglich: οἱ δύο *(hoi dyo)* macht eine polygame Ehe unmöglich und setzt die monogame Ehe voraus. Wir haben es also mit einer Anpassung des alten Textes an die Verhältnisse des Übersetzers zu tun: Zur Zeit der LXX gab es in Alexandreia keine Polygamie mehr. Für unsern Zusammenhang ist entscheidend: Erst durch die Hinzufügung dieses οἱ δύο *(hoi dyo)* wird der Vers in der Ehescheidungsdebatte überhaupt verwendbar. D.h. im Rahmen des Streitgesprächs Mk 10,2–9 ist nur die griechische, nicht aber die hebräische Fassung brauchbar.

Schlagend freilich wird das Argument erst, wenn man aus dem Zitat auch noch das mittlere Stück καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ wegläßt. Dann haben wir die folgende Aussage übrig:

ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Diese Aussage ist absolut symmetrisch und gilt für Mann und Frau in genau derselben Weise (gegen den hebräischen Urtext, wo nur vom Mann איש *(isch)* die Rede war!): Jeder der beiden, der Mann wie die Frau, verläßt Mutter und Vater, um sich mit dem andern zu verbinden.

Die Kombination der beiden Zitate ergibt also folgendes Argument: Gott hat den Menschen als Mann und Frau geschaffen (Gen 1,27). Beide sind aufeinander angewiesen. Deswegen wird der Mensch, also: sowohl der Mann als auch die Frau, sein Elternhaus verlassen. Die beiden verbinden sich miteinander und sind ein Fleisch (Gen 2,24). Gnilka schreibt im Kommentar zur Stelle: „Es kommt auf die Verbindung von zwei von Gott füreinander bestimmte Menschen an. Beide – das ist ein dem Alten Testament gegenüber neuer Gesichtspunkt – verlassen das Elternhaus, um den Schöpfungsauftrag zu erfüllen. Die Kombination der beiden Schriftstellen Gen 1,27 und 2,24 ergibt, daß das zweite Zitat, das sich auf die Erschaffung Evas aus dem Mann zurückbezieht, als Argument nicht ausreichte. Es hätte zwar die eheliche und geschlechtliche Verbindung von Mann und Frau begründen können, aber nicht den Ausschluß der Ehescheidung. Im Licht von Gen 2,24 muß Gen 1,27 so verstanden werden, daß Gott sie als einen Mann und eine Frau erschuf und die bei der Schöpfung verfügte konkrete Zusammenführung zweier Menschen als untrennbare Gemeinschaft konzipiert hatte.“[44]

Schließlich noch ein Wort zur Herzenshärtigkeit, der σκληροκαρδία *(sklērokardia)*, in v. 5. Dieses Wort versucht, den Übergang von Gen 1 und 2 zu Deut 24 verständlich zu machen: Gen 1 und 2 drücken den ursprünglichen Willen Gottes aus, Deut 24,1 dagegen ist eine Verordnung aufgrund der σκληροκαρδία *(sklērokardia)*. Die Argumentationsfigur ist also ganz ähnlich wie bei Paulus:

[44] *Joachim Gnilka*, II 73.

Der ursprüngliche Wille Gottes ist die Rechtfertigung des Sünders, wie Paulus sie schon in Gen 15,6 ausgesprochen findet (Gal 3,6). Das Gesetz hingegen verunklärt den Willen Gottes: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη *(tōn parabaseōn charin prosetethē)*, der Übertretungen willen (das entspricht der σκληροκαρδία *(sklērokardia)* in Mk 10,5) ist es hinzugefügt worden, aber nicht von Gott; vielmehr διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου *(diatageis di' angelōn en cheiri mesitou)*. Paulus und Jesus sind sich in diesem Punkt einig: Das Gesetz entspricht *nicht* dem ursprünglichen Willen Gottes!

* * *

Zusammenfassung & Ausblick

Somit ergibt sich folgendes Gesamtbild: Der Kirche ist das absolute Scheidungsverbot Jesu überkommen (Mk 10,9). Außerhalb Palästinas bedarf dieses einer zusätzlichen Formulierung aus Sicht der Ehefrau (1Kor 7,10f.). Gleichzeitig erfolgt die Aufweichung der absoluten Regel, wie wir einerseits bei Paulus (1Kor 7,11a), andrerseits bei Markus (10,11f.) beobachten können. Matthäus geht darüber noch hinaus, wenn er den λόγος πορνείας *(logos porneias)* als legitimen Scheidungsgrund einführt (Mt 5,32; 19,9) und dadurch wieder hinter die Maxime des historischen Jesus zurückfällt: ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω *(ho oun ho theos syneze uxen, anthrōpos mē chōrizetō)*, „Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden".

* * *

Wir halten inne und ziehen eine Zwischenbilanz. *Das zuletzt besprochene Thema der Ehescheidung zeigt, daß Jesus nicht davor zurückschreckt, Gebote des Pentateuch außer Kraft zu setzen.* Auch hier kann man das Unableitbarkeitskriterium mit großer Sicherheit anwenden:[45] Das zeitgenössische Judentum kennt kein Verbot der Ehescheidung. Die mosaische Vorschrift aus Deut 24,1 wird interpretiert, aber nicht kritisiert; strittig ist, aus genau welchen Gründen man sich scheiden lassen darf – das Recht auf Ehescheidung seitens des Mannes aber wird nirgendwo grundsätzlich in Frage gestellt. Auch in diesem Punkt unterscheidet sich Jesus mithin vom zeitgenössischen Judentum. Analoges gilt auch für die frühe Christenheit, welcher das Scheidungsverbot Jesu große Probleme bereitete. *Jesus unterscheidet sich in diesem Punkt also sowohl vom Judentum als auch vom Christentum; daher kann man die Authentizität vernünftigerweise nicht bestreiten.*

---

[45] Zu den Kriterien, insbesondere zum Unableitbarkeitskriterium, siehe oben den Paragraphen 3.

Wir haben exemplarisch vier wichtige Themenkreise abgeschritten, die Frage der Ehescheidung, die Frage der kultischen Reinheit, die Sabbat- und die Fastenfrage. Überall wurde das Profil des historischen Jesus klar und deutlich erkennbar. Dieses Profil hat scharf umrissene Züge, ganz gleich, ob man es auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums oder auf dem Hintergrund des frühen Christentums projiziert: Die individuellen Züge Jesu treten klar hervor.

Jesus fühlt sich an die Tora nicht gebunden. Er stellt einzelne Weisungen der Tora radikal in Frage, und hinsichtlich der Reinheitsgebote etwa setzt er große Teile der Tora gänzlich außer Kraft. Daraus spricht ein einmaliges Selbstbewußtsein Jesu, welches die christliche Gemeinde im Begriff des *Messias* einzufangen versucht hat. Dieses Selbstbewußtsein kann etwa so formuliert werden wie in der Perikope der Täuferanfrage Mt 11,5f., oder auch im Bild der Hochzeit, das Jesus in Mk 2,18–20 benutzt. Dieses Selbstbewußtsein artikuliert sich in noch einmal anderer Weise in Jesu Botschaft vom Reich Gottes, die wir in einem eigenen Paragraphen schon im einzelnen behandelt haben.[46]

Zunächst machen wir uns in einem weiteren Exkurs noch die Bedeutung der Halacha klar und fassen die Ergebnisse zum Thema Jesus und das Gesetz abschließend zusammen.

Exkurs 2: Zur Bedeutung der Halacha

Exkurs 2: Zur Bedeutung der Halacha im rabbinischen Judentum

Man hat gelehrt:[47] An demselben Tag brachte Rabbi Elieser alle Einwendungen vor, die es auf der Welt gibt, doch sie nahmen sie nicht von ihm an.

Er sprach zu ihnen: Wenn die Halacha ist wie ich [es sage] – dieser Johannisbrotbaum soll es bestätigen. Da wurde der Johannisbrotbaum hundert Ellen von seinem Platz gerückt, doch manche sagen: vierhundert Ellen. Sie sprachen zu ihm: Man erbringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaum.

Er erwiderte und sprach zu ihnen: Wenn die Halacha ist wie ich [es sage] – der Wasserkanal soll es bestätigen. Da floß der Wasserkanal rückwärts. Sie sprachen zu ihm: Man erbringt keinen Beweis von einem Wasserkanal.

Er erwiderte und sprach: Wenn die Halacha ist wie ich [es sage] – die Wände des Lehrhauses sollen es bestätigen. Da neigten sich die Wände des Lehrhauses, um einzustürzen. Rabbi Jehoschua schrie sie an, [und] sprach zu ihnen: Wenn

[46] Vgl. dazu oben den Paragraphen 10, Seite 137–149.

[47] bBava Mezia 59b (b = Babylonischer Talmud; Bava Mezia ist der Name des Traktats, auf deutsch „Mittlere Pforte"; 59b heißt Blatt 59, Rückseite). Übersetzung: *Pierre Lenhardt/Peter von der Osten-Sacken:* Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, ANTZ 1, Berlin 1987, S. 99.101. Zum Kommentar vgl. a.a.O., S. 104–120.

sich die Gelehrtenschüler in der Halacha streiten – ihr da, was geht euch das an?! Da stürzten sie nicht ein um der Ehre Rabbi Jehoschuas willen und richteten sich [auch] nicht auf um der Ehre Rabbi Eliesers willen. Und noch immer stehen sie geneigt.

Er erwiderte und sprach zu ihnen: Wenn die Halacha ist wie ich [es sage] – vom Himmel her soll man es bestätigen. Da erklang eine Hallstimme und sprach: Was habt ihr gegen Rabbi Elieser, wo doch die Halacha an jeder Stelle ist wie er [es sagt]?! Da erhob sich Rabbi Jehoschua auf seine Füße und sprach: „Nicht im Himmel ist sie!" (Dtn 30,12).

Inwiefern gilt: „Nicht im Himmel ist sie!"? Rabbi Jirmija sprach: Weil die Tora bereits vom Berg Sinai her gegeben worden ist, hören wir nicht auf eine Hallstimme, denn bereits in der Tora am Berg Sinai hast du [Gott] geschrieben: „Nach der Mehrheit [ist] zu entscheiden" (Ex 23,2).

Es traf Rabbi Nathan den Elia, er sprach zu ihm: Was tat der Heilige, gepriesen sei er, in jener Stunde? Er [Elia] sprach zu ihm: Nun denn, er freute sich und sprach: „Meine Söhne haben mich besiegt, meine Söhne haben mich besiegt!"

Jesus und das Gesetz: Zusammenfassung der Ergebnisse

Es trifft nicht zu, daß Jesus ein „gesetzestreuer Jude war", wie nicht nur jüdische Autoren behaupten. Die in diesem Zusammenhang gern angeführte Stelle Mt 5,17 gibt vielleicht die Auffassung des Matthäus wieder, aber gewiß nicht die des historischen Jesus. Man sollte sich in diesem Zusammenhang ganz fest die folgende Feststellung einprägen: *Die Bergpredigt ist von Matthäus, nicht von Jesus!*

Dieser stand nicht nur der mündlichen Gesetzesüberlieferung – der Halacha –, sondern auch der Tora des Mose durchaus kritisch gegenüber. Das ergibt sich aus der Analyse der synoptischen Überlieferung: Dabei kommt es darauf an, in einem ersten Schritt (»Dekomposition«) die älteste erreichbare Fassung zu rekonstruieren (Mk 2,18b.19a; Mk 2,27; Mk 7,15a).[48] Erst danach ist zu fragen, ob die auf diese Weise rekonstruierte älteste Fassung der Tradition auf den historischen Jesus zurückgeführt werden kann. Das ist insbesondere da der Fall, wo sich diese Tradition weder aus dem zeitgenössischen Judentum noch aus der frühen Kirche ableiten läßt (Kriterium der Unableitbarkeit; dies traf bei den genannten Texten zu: ein schlagendes Beispiel ist Mk 2,18b.19a). Auf diese Weise ge-

[48] Die beiden zuletzt genannten Stellen haben wir in dieser Vorlesung ausführlich behandelt, die Reinheitsfrage und die Sabbatfrage in diesem Paragraphen. Was die Fastenfrage angeht, verweise ich auf meine S. 179 in Anm. 3 zitierte Vorlesung in der dreiteiligen Fassung, hier § 10, S. 36–43.

winnt man einen gesicherten Grundbestand an Aussagen Jesu zu Fragen des Gesetzes. Es ergibt sich:

1. Jesus befindet sich in Konflikt mit weit verbreiteter Praxis: Seine Jünger fasten nicht (Mk 2,18b.19a), obwohl dies ohne Analogie bei den zeitgenössischen Gruppen im Judentum ist (und die Kirche schon sehr früh mit dem Fasten beginnt, bzw. von Anfang an an den einschlägigen jüdischen Bräuchen festhält).

2. Jesus befindet sich in Konflikt mit der Halacha pharisäischer Kreise: Seine Aussage zum Sabbat (Mk 2,27) stellt vielleicht nicht das Gebot der Tora selbst, wohl aber die Halacha der Pharisäer in Frage.

Leisetreterei! Selbstverständlich wird das Gebot des Sabbats selbst durch Jesus in Frage gestellt ...

3. Jesus befindet sich in Konflikt mit der Tora des Mose selbst: „... wer bestreitet, daß die Unreinheit von außen auf den Menschen eindringt [Mk 7,15], trifft die Voraussetzungen und den Wortlaut der Thora und die Autorität des Moses selbst. Er trifft darüber hinaus die Voraussetzungen des gesamten antiken Kultwesens mit seiner Opfer- und Sühnepraxis. Anders gesprochen: Er hebt die für die gesamte Antike grundlegende Unterscheidung zwischen dem Ṭemenos, dem heiligen Bezirk, und der Profanität auf und kann sich deshalb den Sündern zugesellen.“[49]

(Zweite Corona-Auflage, erweitert und korrigiert, 15. I. 2021 um 19.29 Uhr)

[49] *Ernst Käsemann:* Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954), S. 125–153; wieder abgedruckt in: *ders.:* Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, S. 187–214; hier S. 207.