

**Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben?  
Sozial- und Religiionsgeschichtliche  
Überlegungen zu Mt 5,38–47 par Lk 6,27–35**

**von  
Martin Ebner**

aus:

Asgeirsson, J. M.; de Troyer, K.; Meyer, M. W. (Hrsg.),  
From Quest to Q (FS James M. Robinson), Leuven 2000,  
S. 119 – 142.

## FEINDESLIEBE – EIN RATSCHLAG ZUM ÜBERLEBEN?

SOZIAL- UND RELIGIONSGESCHICHTLICHE ÜBERLEGUNGEN  
ZU MT 5,38-47 PAR LK 6,27-35

C. Crescas, ein spanischer Jude des ausgehenden 14. Jh.s, Religionsphilosoph und kluger Politiker<sup>1</sup>, kommt in seiner apologetischen Schrift »Widerlegung der christlichen Dogmen« zu folgendem Urteil über das christliche Gebot der Feindesliebe:

In der Gnadenlehre Jesu finden wir das Gebot: »Liebet eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen, segnet, die euch fluchen und betet für eure Bedrücker; wer dich auf die Wange schlägt, dem halte auch die andere hin, und wer deinen Mantel nimmt, dem verweigere auch nicht deinen Rock.« Und siehe, in der Torah des Mose heißt es: »Bewahre nicht Rachsucht, Groll und Haß.« Und: »Hege nicht Haß in deinem Herzen gegenüber deinem Nächsten.« Dies ist die äußerste Grenze der Duldsamkeit, die Preisgabe der Rache. Aber sich selbst zur Schmach und Schande zu machen, das ist Unsinn und ein sträfliches Vergehen gegenüber der geordneten Liebe. Denn jeder Mensch ist verpflichtet, sein Leben zu bewahren und seinen Nächsten nicht zur Sünde zu verleiten und ihn nicht zu Fall zu bringen dadurch, daß er diesem ermöglicht, ihm Böses anzutun; es ist dies auch wider die menschliche Moral. Und niemals hat irgendein Christ dieses Gebot auch jemals erfüllt, sogar Jesus selbst hat es nicht erfüllt, denn wir finden, daß er, als ihn einer auf die Wange schlug, nicht die andere hingehalten hat, sondern sich vielmehr schon über den ersten Schlag erzürnte, indem er sprach: »Was schlägst du mich?«<sup>2</sup>

Sachlich haben diese Ausführungen nichts an Stichhaltigkeit verloren. Die empirischen Daten sind nach der Nazi-Herrschaft sogar noch bedrängender geworden: Ausgerechnet die Anhänger derjenigen Religion, die auf Grund der Feindesliebe ihre Überlegenheit über das Judentum zu behaupten wagten, konnten sich in kritischen Zeiten – bis auf wenige Ausnahmen – kaum zu einer Nachbarschaftshilfe aufraffen, von Feindesliebe wollen wir gar nicht reden.

Dieser Zwiespältigkeit zwischen hochgehaltenem Ideal und jämmerlicher Praxis beizukommen, bemüht sich die Auslegungskunst seit der Väterzeit: Die älteste Notlösung ist eine allegorische Auslegung des

1. Vgl. *EncJud* 5,1079-1085.

2. ביתול עיקרי הנוצרים (Bittul iqqare ha-Nosrim) 9 (Edition: D.J. LASKER; Übers. J. MAIER, »Gesetz« und »Gnade« im Wandel des Gesetzesverständnisses der nachtalmudischen Zeit, in *Judaica* 25 [1969] 64-176, pp. 89-90).

Textes, katholischerseits florierte die Zweistufenethik, protestantischerseits die Zweireichelehre<sup>3</sup>.

Zwiespältig fallen auch aktuelle kirchliche Verlautbarungen aus. Hält der neue Erwachsenen Katechismus daran fest, daß die Feindesliebe »verbindliche Weisung für alle (sei), die nach der Gottesherrschaft streben«<sup>4</sup>, so steht in einem Schweizer Katechismus aus dem Jahr 1975 zu lesen: »Die Anweisungen in der Bergpredigt sind nicht wörtlich zu nehmen, weil das sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben zu unhaltbaren Zuständen führen würde<sup>5</sup>.«

Zwiespältig bleibt auch das Urteil unter den Exegeten: Preisen die einen die Feindesliebe als »absolut(e) und damit grundsätzlich(e)« Forderung<sup>6</sup>, als eine proleptische Realisierung einer durch Gottes Herrschaft ermöglichten Güte, die universale Reichweite bekommen soll<sup>7</sup>, so bescheinigen andere diesen Weisungen der Bergpredigt »ein gerüttelt Maß an Weltfremdheit«<sup>8</sup>, oder halten sie für »überspannt«, »in einem direkten Sinn... nicht einleuchtend«<sup>9</sup>. Soll die Feindesliebe wirklich eine allgemeine Norm sein, wie immer wieder behauptet wird?<sup>10</sup> Oder ist sie nur etwas für unverbesserliche Utopisten? Eine Überforderung für den christlichen Normalverbraucher? Ist das Schauobjekt der christlichen Ethik zugleich ihr Pferdefuß?

Das Motto »Zurück zu den Quellen!« und der Versuch, sie aus ihrer Ursprungssituation zu verstehen, also der ureigenste Auftrag der histo-

3. Vgl. die hervorragende Darstellung und Beurteilung der Wirkungsgeschichte bei U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband. Mt 1-7* (EKK, I/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1985, pp. 300-304.

4. *Katholischer Erwachsenen Katechismus*, Bd. 2: *Leben aus dem Glauben*, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg, 1995, p. 45.

5. A. SCHRANER, *Katholischer Katechismus*, Stein a. Rhein, 1975, pp. 224-225 (Hinweis darauf bei G. LOHFINK, *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht [Mt 5,39b-42/Lk 6,29f]*, in: *TQ* 162 [1982] 236-253, p. 238).

6. H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu* (FzB, 34), Würzburg, <sup>3</sup>1984, p. 235.

7. Vgl. P. HOFFMANN, *Tradition und Situation. Zur »Verbindlichkeit« des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion*, in ID., *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien* (NTAbh, 28), Münster, 1995, pp. 3-61, esp. 53. Zu einem ähnlichen Resümee kommt W. WINK, *Neither Passivity nor Violence. Jesus' Third Way (Matt 5:38-42 // Luke 6:29-30)*, in *Foundation & Facets Forum* 7,1-2 (1991) 5-28, p. 17.

8. H. WEDER, *Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich, 1985, p. 131.

9. LUZ, *Mt* (n. 3), p. 296, 294.

10. Vgl. G. THEISSEN, *Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48 / Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund*, in ID., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT, 19), Tübingen, <sup>3</sup>1983, pp. 160-197, 195-196: »... Liebe des Feindes ohne Einschränkung... In allen Situationen gilt das Gebot der Feindesliebe. Es ist allgemein.«

risch-kritischen Exegese, kann auch in diesem Fall zu einer neuen Beleuchtung der Sachlage führen, ja läßt das beschriebene Dilemma zumindest für die Anfangsstrecke der christlichen Überlieferung erst gar nicht aufkommen. Mit Hilfe der Redaktions- und Literarkritik sollen deshalb die unterschiedlichen Entwicklungsetappen der Sprüche von der Feindesliebe herausgearbeitet und sozialgeschichtlich und religionsgeschichtlich beleuchtet werden – mit der ständigen Frage im Hinterkopf: Handelt es sich um allgemeingültige Forderungen oder zielen sie auf spezielle Situationen ab? Stellen die Sprüche von der Feindesliebe wirklich ein absolutes Novum dar, oder läßt sich wenigstens umrißhaft auf vergleichbare Modelle verweisen, so daß den Ratschlägen in ihrem Lebenskontext eine gewisse Plausibilität zukommt? Hilfreiche Fragen zur Präzisierung werden sein: Wer genau ist mit »Feind« jeweils gemeint? Und: Wie konkretisiert sich jeweils die verlangte »Liebe«?

Beginnen wir auf der Ebene der Spruchquelle<sup>11</sup>, und zwar mit der Gruppe der bereits zitierten Mahnworte von der Wange und vom Mantel (und der Meile).

## I. DIE SPRÜCHE VON DER WANGE, VOM MANTEL UND VON DER MEILE (MT 5,39-41 PAR LK 6,29)

### 1. *Der Spruch vom Mantel und vom Untergewand (Mt 5,40 par Lk 6,29)*

Dieser Spruch liegt in Mt 5,40 par Lk 6,29 in unterschiedlichen Versionen vor. Der Hauptunterschied besteht darin, daß es die jeweiligen Gegner auf ein anderes Kleidungsstück abgesehen haben: nach Mt auf

11. Umsichtige Rekonstruktion, die prinzipiell der Lk Reihenfolge und dem mt Wortlaut den Vorzug gibt: E. SEVENICH-BAX, *Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle* (MThA, 21), Altenberge, 1993, pp. 104-127; traditionsgeschichtliche Analyse im Rahmen seines Schichtenmodells von Q: J.S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia, 1989, pp. 173-180; rhetorische Analyse: S. CARRUTH, *Strategies of Authority. A Rhetorical Study of the Character of the Speaker in Q 6:20-49*, in J.S. KLOPPENBORG (ed.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge, PA, 1995, pp. 98-115 (im Rahmen der programmatischen Rede); R.C. DOUGLAS, »Love Your Enemies«. *Rhetoric, Tradents and Ethos*, pp. 116-131, esp. 116-119 (speziell unsere Spruchgruppe); die sozialgeschichtliche Perspektive wurde vor allem eingebracht durch L. SCHOTTROFF, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38-48; Lk 6,27-36*, in *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS H. Conzelmann), Tübingen, 1975, pp. 197-221; weiter verfeinert und systematisiert hat sie G. THEISSEN, *Gewaltverzicht* (n. 10); den Stand der Forschung bis 1992 reflektiert W. KLASSEN, »Love Your Enemies«: *Some Reflections on the Current Status of Research*, in W.M. Swartley (ed.), *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (Studies in Peace and Scripture), Louisville, 1992, pp. 1-31.

das Untergewand, nach Lk auf den Mantel. Die Zugabe ist das entsprechende Gegenstück: Besseres und mehr haben die Adressaten nicht anzubieten. Besonders begütert sind sie wahrlich nicht! Am Ende stehen sie, wenn sie den Rat befolgen, nackt da<sup>12</sup>. Aber jeweils in einer anderen Situation. Und die Gegner, wie aus ihrer unterschiedlichen Absicht zu erkennen ist, repräsentieren jeweils unterschiedliche Typen.

#### a. Die Lk Version: Reaktion auf einen Raubüberfall

Die Lk Version, und sie dürfte der ursprünglichen Q-Fassung entsprechen<sup>13</sup>, denkt an einen Raubüberfall<sup>14</sup>. Wie das griechische  $\alpha\lambda\pi\omega$  assoziieren läßt, wird der Mantel gewaltsam und widerrechtlich weggerissen. So beginnt es, wenn *Räuber* ans Werk gehen, literarisch überprüfbar an der Beispielerzählung vom Barmherzigen Samariter: »... und sie zogen ihn aus«, heißt es da von der ersten Aktion der Räuber (Lk 10,30). Und wir erfahren dort auch, was gewöhnlich folgt: durchprügeln und dann halbtot liegenlassen.

Den Adressaten unseres Spruches wird geraten, dem zuvorzukommen, den Räubern ihr Geschäft sogar noch zu erleichtern. Wenn sich die Räuber an den Mantel machen, sollen jene das Untergewand gleich mit ausziehen lassen – und dann nackt dastehen, um zu zeigen: Das ist alles, was sie anbieten können. Mehr haben sie nicht. Keine Börse, auch nicht auf dem Leib, keine kostbaren Kleider unter dem schäbigen Mantel. Nichts.

12. Den Schock, den diese Vorstellung für jüdisches Empfinden auslösen muß, stellt sehr gut heraus WINK, *Passivity* (n. 7), pp. 11-12.

13. Im Gegensatz zu vielen Q-Forschern (vgl. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, 1972, p. 123; HOFFMANN, *Tradition* [n. 7], p. 12; mit großer Zurückhaltung: SEVENICH-BAX, *Konfrontation* [n. 11], pp. 120-121) gehe ich davon aus, daß die Lk Fassung die ursprüngliche ist (so auch C.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edinburgh, 1996, p. 304 mit Anm. 56; dort weitere Gewährsleute: R.A. GUELICH, *The Sermon on the Mount*, Waco, 1982, p. 222; D.R. CATCHPOLE, *The Quest for Q*, Edinburgh, 1993, pp. 110-111). Folgende Gründe sind ausschlaggebend: (1) Eine Rückübersetzung der Mt Version in die Wanderradikalen-Situation durch Lk ist unwahrscheinlich. Für ihn ist die Zeit der Wanderradikalen vorüber (vgl. die aktualisierte Ausrüstungsregel in Lk 22,35-36). (2) Lk kann gerade dieses, eigentlich der Vergangenheit angehörende Beispiel vom »Raubüberfall« kontextuell von seiner neuen Interpretationslinie her (vgl. Punkt 2) verstehen: gerichtet an die Adresse der Reichen (vgl. Lk 6,32-34), gedacht als Verzicht auf einen Rückerstattungsprozeß. Lk 6,30 (diff Mt 6,42) wäre dann die Entschlüsselung unseres Spruches: Von dem, der das Deine wegnimmt ( $\alpha\lambda\pi\omega$  wie 6,29), fordere nicht (gerichtlich) zurück! Vgl. generell auch die Rekonstruktion des IQP, in *JBL* 113 (1994) 497.

14. CATCHPOLE, *Quest* (n. 13), p. 111, will die Geste als Beleidigung auffassen; bestätigt von TUCKETT, *History* (n. 13), p. 305. Als Belegstelle dient *m. BQ* 8,6, wo als Beispiel für Beleidigung auch aufgeführt wird: העביר סלתו ממנו («pull his cloak from off him»). Das Material zu den Realien hinter den drei Mahnworten stellt vorzüglich zusammen LOHFINK, *Sitz* (n. 5), pp. 240-242.

Wir kennen diese Leute gut: Es sind die Wandermissionare, die Jesus durch Galiläa schickt<sup>15</sup>. Dauerreisende mit der denkbar schlechtesten Ausrüstung (vgl. Q 10,4)<sup>16</sup>: *ohne* Geldbeutel; *ohne* Ranzen, in dem sich Proviant oder sonstige Wertsachen befinden könnten; *ohne* den für Reisende obligatorischen Stock, den wir uns als handfesten Knüppel vorzustellen haben<sup>17</sup>, mit dem man sich gegen wilde Tiere und eben Wegelagerer zur Wehr zu setzen hofft<sup>18</sup>. Nicht einmal Sandalen haben sie an den Füßen. Eine schnelle Flucht können sie sich ohnehin aus dem Kopf schlagen<sup>19</sup>. Das einzige, was sie haben, ist der Ratschlag: Wenn Räuber über dich herfallen und dir den Mantel vom Leib reißen, dann zieh dein Untergewand gleich mit aus!

Was damit bezweckt werden soll? Darüber wird nichts gesagt. Bestenfalls wird das Weltbild von Wegelagerern durcheinandergebracht. Überfallene wehren sich normalerweise, schreien (vergeblich) nach Hilfe. Daß die Opfer den Tätern die Arbeit auch noch erleichtern, das ist nicht in Ordnung! Entweder werden die Gewalttäter durch eine derartige Reaktion verblüfft, paralysiert – und lassen dann lieber die Hände von solchen Leuten, oder sie werden in ihrer Ehre verletzt, gereizt – und schlagen dann noch härter zu. Aber das ist bei einem Raubüberfall ohnehin das Normale. Gegenwehr jedenfalls erreicht auch nicht mehr. Überraschende Provokation, wie sie unser Spruch anrät, kann dagegen einen heilsamen – und vielleicht lebensrettenden Schock versetzen. Und in diesem Fall würden sich die *arglos* durch Galiläa ziehenden Jesusmissionare tatsächlich als *kluge* Schlangen erweisen (vgl. Mt 10,16): Sie hätten Gewalttäter wenigstens kurzfristig zur Räson gebracht – und sich selbst gerettet.

#### b. Die mt Version: Ein drohender Pfändungsprozeß

Warum der Gegner in der mt Version zunächst auf das weniger wertvolle Untergewand spekuliert, läßt sich aus dem biblischen Pfändungs-

15. Vgl. generell: G. THEISSEN, *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in ID., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT, 19), Tübingen, <sup>3</sup>1983, pp. 79-105; speziell zu den (primären) Trägern unserer Spruchgruppe: ID., *Gewaltverzicht* (n. 10), pp. 183-191. HOFFMANN, *Tradition* (n. 7), pp. 24-30, dagegen möchte die verarmte Landbevölkerung Galiläas als eigentliche Adressaten sehen. Hinsichtlich der *Tradenten* der Q-Sprüche ist Theißens Modell von sich aus differenzierter als gewöhnlich beschrieben (vgl. ID., *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* [TEH, 194], München, 1977, p. 21); das wird völlig zu Recht betont z.B. von DOUGLAS, *Enemies* (n. 11), p. 121.

16. Rekonstruktion und Beleuchtung im Rahmen der antiken Reisegewohnheiten: P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTAbh, 8), Münster, <sup>3</sup>1982, pp. 264-267, 312-318.

17. Vgl. etwa die Abbildung von Reisenden auf einem römischen Relief bei K.W. WEEBER, *Alltag im Alten Rom. Ein Lexikon*, Zürich, <sup>2</sup>1995, p. 210.

18. Vgl. Josephus, *Bellum* 2,125.

19. Vgl. den Hinweis bei LOHFINK, *Sitz* (n. 5), p. 243.

recht erklären: Nimmt man von einem Armen dessen Mantel als Pfand, muß man ihn nach Ex 22,25f für die Nacht jeweils wieder zurückgeben, denn, so heißt es als Begründung, »es ist seine einzige Decke, der Mantel, mit dem er seinen bloßen Leib bedeckt. Worin soll er sonst schlafen?«

Mt hat also die Interaktion in eine dörfliche oder städtische Kommune verlegt. Ein reicher Gläubiger und ein hoffnungslos verschuldeter Armer stehen sich gegenüber. Der Reiche will sich das letzte, dessen er von seinem Schuldner *dauerhaft* habhaft werden kann, gerichtlich zusprechen lassen. »Laß ihm auch den Mantel!«, wird dem Armen geraten – noch *bevor* es zum Prozeß kommt<sup>20</sup>.

Bei Mt sind es nicht mehr Wanderprediger, die unberechenbare Räuber aus der Fassung bringen, sondern ein Armer, der die geregelte Verfahrensordnung eines Pfändungsprozesses schockartig durchbricht – vielleicht seine einzige Chance, um nicht *legal* unter die Räder zu kommen.

## 2. Eine zweite Meile mitgehen (Mt 5,41)

Dieser Spruch ist nur bei Mt überliefert<sup>21</sup>. Sowohl von der situativen Verortung als auch von seiner angeratenen Handlungsanweisung her entspricht er völlig dem zuvor besprochenen vom Raubüberfall. Das (vermutlich aus dem persischen Postwesen kommende) Fremdwort ἀγγαρεύω verweist auf den staatlich auferlegten Frondienst, genauer auf

20. Das θέλονται in Mt 5,40 sollte ernstgenommen werden! Vgl. die Auslegung von Luz, Mt (n. 3), p. 293, wonach der Ratschlag darauf abzielt, sich erst gar nicht in einen Prozeß verwickeln zu lassen. WINK, *Passivity* (n. 7), pp. 10-11, der den lk Wortlaut für Q reklamiert, will die Szene dagegen vor dem Richter spielen lassen.

21. Er wird oft als vormt Zusatz angesehen (z.B. D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* [FzB, 17], Würzburg, <sup>2</sup>1983, p. 55; SEVENICH-BAX, *Konfrontation* [n. 11], p. 114); für die Zugehörigkeit zu Q plädieren dagegen: WINK, *Passivity* (n. 7), p. 7; M.G. STEINHAUSER, *The Violence of Occupation. Matthew 5:40-41 and Q*, in *TJT* 8 (1992) 28-37, pp. 32-33. Gegen die Vermutung, daß Lk diesen Spruch weggelassen habe, weil in einer senatorischen Provinz, die als Lebensraum für seine Gemeinde angenommen wird, keine Truppen stationiert seien und deshalb auch keine Requirierung mehr vorkam (E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus* [NTD, 2], Göttingen, <sup>13</sup>1973, p. 67; aufgenommen bei LUZ, Mt [n. 3], p. 291), spricht Epictetus, *Dissertationes* IV 1,79. Ausschlaggebend für das Weglassen des Spruchs von der Meile dürften dagegen die Adressaten gewesen sein, für deren Ohren Lk die Sprüche redigiert: Vertreter der reichen Oberschicht in einem Stadtmilieu (so HOFFMANN, *Tradition* [n. 7], p. 13; D. KOSCH, *Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q* [NTOA, 12], Freiburg, 1989, p. 294; vgl. auch Punkt 2). Sie sollen die beiden Beispiele in 6,29 als (bewaffneten) Übergriff von Zivilisten verstehen (»armed robbery«: vgl. WINK, *Passivity* [n. 7], p. 7; R.A. PIPER, *The Language of Violence and the Aphoristic Sayings in Q*, in Kloppenborg [ed.], *Conflict and Invention* [n. 11] pp. 53-72, 56-57). In diesem Duktus hat die Angaria römischer Soldaten keinen Platz mehr.

das Recht der Besatzungsmacht, von der einheimischen Bevölkerung Dienstleistungen in Anspruch nehmen zu dürfen. Meistens geht es um vertraglich genau geregelte Bereitstellung von Transportmitteln, Maultieren und Wagen, aber auch um Unterkunft und Verpflegung<sup>22</sup>. In unserem Spruch wird also die unliebsame Begegnung mit Soldaten der römischen Besatzungsmacht in Palästina vor Augen gestellt. Auch das im ganzen NT nur hier gebrauchte römische Längenmaß *μίλιον* läßt einen Römer als Sprecher dieses Befehls assoziieren. Das geforderte Weggeleit wird wohl darin bestehen, die diversen Utensilien zu übernehmen, mit denen ein römischer Soldat – außer den Waffen – wie ein Maultier beladen ist (Säge, Korb, Spaten, Riemen, Handschellen und für drei Tage Proviant: vgl. Josephus, *Bellum* 3,95). Der Packesel ist der Angesprochene selber. Die Ungewöhnlichkeit der angeratenen Reaktion: »Los! Mit ihm zwei (Meilen)!« sticht in die Augen, wenn wir dagegenhalten, was etwa der römische Philosoph Epiktet (1. Jh. n. Chr.) für den gleichen Fall rät:

Wenn... »Anggareia« ist und ein Soldat deinen Körper nimmt, laß es geschehen, widersetze dich nicht und murre nicht. Sonst bekommst du Schläge und wirst nichtsdestoweniger den Esel (= Körper) verlieren (*Dissertationes* IV 1,79).

Dieser Rat würde es zu Recht verdienen, mit »Leiste keinen Widerstand!« überschrieben zu werden, wie wir es bei Mt in 5,39 lesen. Der Rat vom Angebot einer zweiten Meile Lasteseldienst ist dagegen eine Provokation des waffenmäßig überlegenen und rechtlich kaum zu belagenden Römers. Wie er darauf reagiert, ist (auch in diesem Fall) nicht abzusehen. Er kann verblüfft – oder auch zum Zorn gereizt werden. Sollte der römische Soldat das unerwartete Angebot annehmen, könnte umgekehrt der Jesusjünger wegen sich anbahnender Kollaboration ins Zwielficht und damit zwischen die Fronten geraten.

Mit der Angabe der zwei Meilen stoßen wir erneut auf Leute, die länger unterwegs sind: die Alltagssituation der Wanderradikalen. In diesem Fall sind sie nicht von Gewalt bedroht, sondern werden mit der Demonstration von Macht, militärischer und rechtlicher Überlegenheit konfron-

22. Vgl. die materialreiche Übersicht bei WINK, *Passivity* (n. 7), pp. 13-16; neuere Originaldokumente werden ausgewertet in NDIEC 1, pp. 36-44; 7, pp. 130-162. Noch immer grundlegende Darstellung: M. ROSTOWZEW, *Angariae*, in *Klio* 6 (1906) 249-258; ergänzend wertet die rabbinischen Belege aus: P. FIEBIG, *ἀγγαρεύω*, in *ZNW* 18 (1917/18) 64-72; kritische philologische Anmerkungen zur Etymologie macht: R. SCHMITT, »Méconnaissance« altiranischen Sprachgutes im Griechischen, in *Glotta* 49 (1971) 95-110; im Rahmen des *cursus publicus* wirft erhellende Streiflichter auf die Angaria: P. STOFFEL, *Über die Staatspost, die Ochsenespanne und die requirierten Ochsenespanne. Eine Darstellung des römischen Postwesens auf Grund der Gesetze des Codex Theodosianus und des Codex Iustinianus* (EHSg, 595), Bern, 1994, pp. 4-7; neuester Lexikonartikel: A. KOLB, *Der neue Pauly* 1, pp. 699-670.

tiert. Und auch in diesem Fall steht hinter dem ungewöhnlichen Rat-schlag als Grundimpuls: Nimm nicht tatenlos hin, wenn einer dir gegenüber seine Macht ausspielt. Tu etwas! Sei kreativ! Halte deinen Kopf hoch! Verblüffe dein Gegenüber! Durchkreuze seine Absicht!

### 3. Jüdische »Parallelen«

Die in unseren Sprüchen vorgeschlagene Handlungsstrategie ist ungewöhnlich, aber durchaus kein Novum, gerade in Palästina nicht. Zwar nicht im Wanderradikalenmilieu, aber ebenfalls im Konflikt mit der römischen Staatsmacht wurde provokative Wehrlosigkeit im Jahr 26 n. Chr. gegenüber dem uns wohlbekannten, langjährigen Statthalter Judäas, Pilatus, erfolgreich erprobt. Der jüdische Historiker Josephus Flavius berichtet davon<sup>23</sup>, wie es kurz nach dem Amtsantritt des Pilatus zu einer regelrechten Machtprobe kommt: Pilatus leistet sich den offensichtlich bewußten Affront gegen die religiösen Gefühle der Juden, in einer Nacht- und Nebelaktion Standarten mit Kaiserbildern in die heilige Stadt bringen zu lassen. Die Bevölkerung Jerusalems steht Kopf. Eine Abordnung demonstriert vor der Residenz des Pilatus in Cäsarea gewaltlos: Viele Tage verharren sie in einer Bittgebärde. Um sich der hartnäckigen Juden vor seinem Palast zu entledigen, kündigt Pilatus eine Stellungnahme im Stadion an. Auf einen positiven Entscheid wartend, werden die Juden dort plötzlich von zuschlagbereiten Soldaten umzingelt. Sie sind starr vor Schrecken. Pilatus droht, sie niederschlagen zu lassen, wenn sie sich nicht mit den Kaiserbildern abfinden. Als er schon das Zeichen zum Zuschlagen gibt, fallen die Juden zu Boden, halten den Soldaten ihren Nacken hin und schreien, sie seien

... eher bereit, sich den Todesstoß versetzen zu lassen, als das Gesetz zu übertreten. Über die Maßen verwundert über die Stärke ihrer Gottesverehrung, gab Pilatus den Befehl, die Feldzeichen sofort aus Jerusalem herauszutragen (*Bellum* 2,173f; vgl. *Antiquitates* 18,55-59).

Das ist eindeutig: Diese Machtprobe haben die entschlossenen Juden gewonnen. In äußerster Gefahr retten sie ihr Leben – und setzen gleichzeitig ihre politische Option durch. In drohender Todesgefahr, einer

23. Ein Parallelbericht von Philo, *De Legatio ad Gaium* 299-305, weiß vom gewaltfreien Widerstand nichts, sondern führt das Einlenken des Pilatus auf eine Intervention des Kaisers Tiberius zurück. Wegen der großen Unterschiede zwischen beiden Versionen, die auch viele andere Sachpunkte betreffen, hält es E.M. SMALLWOOD (ed.), *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden, 1970, pp. 300-302, für angeraten, davon auszugehen, daß Philo und Josephus zwei *verschiedene* Ereignisse überliefern. Zu dieser Konsequenz führte schon die sachkundige Analyse von C.H. KRAELING, *The Episode of the Roman Standards at Jerusalem*, in *HTR* 35 (1942) 263-289, pp. 276-277.

Übermacht hilflos ausgeliefert, alles auf eine Karte zu setzen, präziser: den fraglos überlegenen Gegner durch die eigene Todesbereitschaft zu verblüffen, ihn mit seinem Ziel, die eigene Macht auszuspielen und durchzusetzen, ins Leere laufen zu lassen, das wurde in Judäa wenige Jahre vor dem Auftreten Jesu erfolgreich erprobt<sup>24</sup>.

Und dieses Verhalten hat Schule gemacht. Als Pilatus sich wenig später für den Bau einer Wasserleitung an den Tempelgeldern vergreift<sup>25</sup>, kommt es zur nächsten gewaltfreien Demonstration. Diesmal ist Pilatus allerdings schon vorgewarnt. Er weiß, was passieren kann. Er hat aus der ersten Verblüffung gelernt und entwickelt eine Gegenstrategie: Unter die Demonstranten mischt er als Zivilisten verkleidete Soldaten. Die schlagen brutal zu, unerkant, heimtückisch. Es kann gar nicht zu einer Eskalation kommen. Vor allem gibt es kein klares Gegenüber von Tätern und Opfern – und damit keine Chance für demonstrative Wehrlosigkeit. Diesmal hat sich Pilatus durchgesetzt. Aber die Handlungsstrategie ist nicht vergessen worden. Als knapp 10 Jahre später Kaiser Caligula seine Kolossalstatue im Tempel aufstellen lassen will, demonstrieren die Juden vor dem Statthalter Petronius erneut gewaltfrei und zu allem entschlossen. Und diesmal wieder: mit Erfolg<sup>26</sup>. Offensichtlich, so läßt sich dieser Befund auswerten, verblüfft die provokative Kraft der demonstrativen Wehrlosigkeit nur beim ersten Mal. Sie muß unvorhergesehen eingesetzt werden.

Ob und wie genau Jesus von den Vorgängen unter Pilatus Bescheid wußte, ist nicht auszumachen und kann auch nicht bewiesen werden. Wie schon der wiederholte Einsatz zeigt, können diese Vorgänge nicht ganz ohne Echo geblieben sein. Selbst wenn nur umrißhafte Kenntnisse vorausgesetzt werden können, erscheinen die Handlungsanweisungen Jesu, die ganz auf das Wanderradikalenleben zugeschnitten sind, keineswegs als verträumte, weltfremde Utopien.

#### 4. *Der Schlag auf die Wange (Mt 5,39 par Lk 6,29)*

Auch der Spruch vom Schlag auf die Wange rät zur demonstrativen Wehrlosigkeit. Was an einem solchen Schlag weh tut, ist die öffentliche Beleidigung<sup>27</sup>, die darin zum Ausdruck kommt. Wird auch dieser Spruch

24. Vgl. die grundsätzlich gleiche Auswertung, auch im Blick auf die Jesusprüche, bei THEISSEN, *Gewaltverzicht* (n. 10), pp. 192-195, allerdings mit dem einen Unterschied, daß er den Jesusworten *allgemeine* Gültigkeit bescheinigen möchte.

25. Josephus, *Bellum* 2,175-177; *Antiquitates* 18,60-62.

26. Josephus, *Bellum* 2,195-198; *Antiquitates* 18,271-272.

27. Vgl. *m. BQ* 8,6; *I Esr* 4,30-31; einschlägig ist die Diatribe über die Beleidigung von Musonius (*Fragmenta* 10), wo als Beispiele aufgelistet werden: »... wenn man beschimpft oder geschlagen oder angespien wird, wovon das Ärgste sei, wenn man von einem anderen geschlagen würde...«

versuchsweise in der Situation der Wanderprediger situiert<sup>28</sup>, wäre etwa an Beleidigung in den Dörfern und Kleinstädten zu denken, in denen die Jesusleute ihre Botschaft verkünden und den *Schalom* ausrufen. Schon der älteste Kern der Aussendungsrede bereitet die Wanderprediger darauf vor, daß ihr Friedenswunsch nicht immer auf positives Echo stoßen wird, wenn sie an die Türen der Häuser klopfen (Q 10,6). Und das heißt gleichzeitig: Die *Gastfreundschaft*, auf die unsere Wandermissionare ohne Proviant und ohne Geld elementar angewiesen sind, wird abgelehnt. Der Grund für eine verstärkte *Aggression*, die sich in einem beleidigenden Schlag Ausdruck verschaffen kann, wird ebenfalls in diesem Feld zu suchen sein. In den Augen der dörflichen Bevölkerung jedenfalls erscheinen die Jesusboten als schmarotzende Outsider: Sie haben sich vom normalen Arbeitsprozeß abgesetzt und sich zudem aus ihren Verpflichtungen gegenüber Eltern und Kindern weggestohlen. Ausgerechnet solche Leute wollen den *Schalom* ansagen, laden dazu ein, sich ihrem Lebensstil anzuschließen, weil sich da die Gottesherrschaft bereits realisiere – und spekulieren als Entgelt für diese feine Botschaft auch noch auf Unterkunft und Verpflegung! Derart anmaßendes Verhalten weckt Aggressionen. Sollten sie sich in einem beleidigenden Schlag entladen und sollten in diesem Fall die Jesusboten es wirklich fertiggebracht haben, die andere Wange hinzuhalten, dann war wenigstens bei dieser Eskalation nicht daran zu zweifeln, daß es die Friedensboten mit ihrer Botschaft ernst meinen und im Ernstfall auch dafür einstehen.

Immerhin läßt sich, wenigstens was die soziologischen Grundkonstellationen angeht, zur Unterstützung dieser Interpretation auf eine strukturelle Parallele im hellenistischen Milieu verweisen. In seiner Diatribe über die Beleidigung erzählt der römische Philosoph Musonius (1. Jh. n. Chr.) eine kaum beachtete Anekdote über Sokrates. Sie lautet:

Sokrates, als er von Aristophanes öffentlich beschimpft worden war, fragte ihn, als er ihm begegnete, ob er seine Person noch zu einem anderen ähnlichen Zweck verwenden wollte...<sup>29</sup>.

Eine ähnlich gelagerte zweite Anekdote über einen uns weniger bekannten Phokion folgt<sup>30</sup>. Beide Anekdoten spielen in der Stadt. Beide sprechen von Beleidigungen, in diesem Fall verbaler Art. Und die Reaktion darauf ist ebenfalls verbal, aber provokativ. Sokrates hält sozusagen *verbal* die andere Wange zur nächsten Ohrfeige hin.

28. Vgl. aber den Widerspruch von LUZ, *Mt* (n. 3), pp. 292-293.

29. Musonius, *Fragmenta* 10 (78,12-14 Lutz). Andere Versionen, die allerdings anstelle der provokativen Wehrlosigkeit den Akzent der stoischen Apathie setzen: Plutarchus, *De liberis educandis* 14 (10C); Seneca, *De constantia sapientis* 19,1; *De vita beata* 27,2.

30. Vgl. Musonius, *Fragmenta* 10 (78,16-22 Lutz).

Der *Anlaß* der Beleidigung ist die Lebens- und Verhaltensweise des Sokrates selbst. Er gilt innerhalb der Stadt als Outsider. Er hinterfragt mit seinem Verhalten und mit seinen berühmten mäeutischen Fragen das bürgerliche, geschäftige Treiben seiner Landsleute und unterläuft, indem er die Jugend mit seinen Ideen beeinflusst, die Wertemuster der ehrbaren Bürger. Damit ist er ihnen ein Dorn im Auge. Es ist bekannt: In seiner Komödie »Die Wolken« gibt Aristophanes der Stadt die Möglichkeit, ihren lang angestauten Unmut über diesen Unruhestifter in bissigem Gelächter abzureagieren<sup>31</sup>.

Daß Sokrates sich davon gerade nicht treffen ließ, erzählt die zitierte Anekdote mit großer Bewunderung. Im Blick auf Mt ist für uns interessant, welchen Nutzwert die philosophische Reflexion aus der Anekdote zieht: Musonius führt die Sokrates- und die Phokionanekdote, die beide vom provokativen Umgang mit Beleidigung erzählen, als Beispiele für den *Verzicht auf Widerstand* an<sup>32</sup>. Das gleiche Phänomen, daß exemplarisch angedeutete demonstrative Wehrlosigkeit als Beispiel für Widerstandsverzicht präsentiert wird, beobachten wir auch bei Mt, der als Überschrift für die Sprüche von der Wange, vom Mantel und der Meile wählt: »dem Bösen nicht Widerstand leisten« (5,39). Ein vermuteter Grund: Das Ideal, *auf Widerstand zu verzichten, keine Vergeltung zu üben*, ist sowohl im Judentum als auch im Hellenismus Standard einer hochstehenden Ethik<sup>33</sup>. Das ungewöhnliche Muster, das sowohl an eine Sondersituation (provokative Wehrlosigkeit funktioniert nur beim ersten Gebrauch) als auch an einen kreativen Erfinder gebunden ist, wird auf das Normalmaß heruntergeschraubt und für den Alltag in einer dauerhaft anwendbaren Regel praktikabel gemacht.

31. Sokrates erscheint als ein fauler Tagträumer in der Hängematte, der nichts anderes im Kopf hat, als die jungen Leute von den altvertrauten Denk- und Wertemustern der ehrbaren Bürger mit irrsinnigen Gedankenspielen abzubringen. Am Ende geht seine Denkbude in Flammen auf. Zur chronologischen und dramaturgischen Einordnung der Komödie vgl. H.G. NESSELRATH, *Der neue Pauly* 1, pp. 1122-1130.

32. »Übrigens könnte ich noch viele andere Männer nennen, die Beleidigung erfahren haben, die einen durch Worte, die anderen sogar durch Faustschläge..., und doch haben sie sich nicht gewehrt gegen die Täter, noch einen anderen Weg (zur Genugtuung) beschritten, sondern Beleidigung mit größter Sanftmut ertragen.«

33. Für die gestanzte Wendung »Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun« vgl. Plato, *Gorgias* 469C; Seneca, *De ira* II 33,2; vgl. LUZ, *Mt* (n. 3), p. 293; speziell zum Hellenismus vgl. H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)* (Hermeneia), Minneapolis, 1995, pp. 286-289; für das Judentum: E. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT, 15), Tübingen, 1974, pp. 266-267, 304-316; vgl. bes. *Joseph and Aseneth* 23,9; 28,5.10.14; 29,3 und dazu in diesem Zusammenhang: H.W. KUHN, *Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt*, in *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS J. Gnllka), Freiburg, 1989, pp. 194-230, 201-202.

Ob Jesus selbst den Ratschlag von der anderen Wange bei seinem Prozeß durchgehalten hat, wissen wir nicht. In die Tradition jedenfalls – und darin hat der eingangs zitierte Crescas Recht – ist er als *exemplum* für Widerstandsverzicht eingegangen (vgl. 1 Petr 2,23): ein entscheidender Grund, um die außergewöhnlichen, speziell auf die Situation der Wanderpredigerphase zugeschnittenen Ratschläge von der Wange, vom Mantel und von der Meile auf den historischen Jesus selbst zurückzuführen<sup>34</sup>.

## 5. Zwischenergebnis

### a. Provokative Wehrlosigkeit

Die drei Mahnsprüche von der Wange, vom Mantel und von der Meile raten zu provokativen Reaktionen in lebensbedrohlichen und entwürdigenden Situationen: beim Zusammentreffen mit gewalttätigen Banditen, bei der unliebsamen Begegnung mit römischen Soldaten, die zum Sklavendienst zwingen, bei einer öffentlichen Beleidigung. Ohne irgendeine ausdrückliche Motivation wird geraten, die jeweilige Situation nicht passiv über sich ergehen zu lassen, sondern aktiv zu werden, mit einer verblüffenden und herausfordernden Reaktion den absichtlich versetzten Schlag des Gegners ins Leere laufen zu lassen und damit dessen Intention zu durchkreuzen: beim Ausplündern helfen, eine zweite Sklavenmeile anbieten, die andere Wange hinhalten.

### b. Erprobte und plausible Modelle

Im Kontext ihrer Zeit gehört, klingen derartige Ratschläge durchaus nicht utopisch. Die provokative Herausforderung der militärisch eindeutig überlegenen Staatsmacht wurde unter Pilatus – und zwar unter Todesgefahr – erfolgreich erprobt und hat Schule gemacht. Von Sokrates u.a. werden anerkennend Reaktionen erzählt, mit denen sie in der unmittelbaren Konfrontation mit demjenigen, der sie öffentlich beleidigt hat, provokativ kontern. D.h. wir haben es mit erprobten, plausibel klingenden und einsatzfähigen Mustern zu tun, die allerdings nur beim ersten Einsatz verblüffen und den gewünschten Effekt erzielen können. Gerade diese Bedingung ist für die ins Auge gefaßten Situationen der

34. Hinsichtlich der (christlichen) Traditionsgeschichte greift hier das Unähnlichkeitskriterium; im Blick auf die »Kontextplausibilität« (vgl. G. THEISSEN & A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, <sup>2</sup>1997, pp. 116-120) ist sowohl für das jüdische Umfeld (»kontextuelle Korrespondenz«) als auch die besondere Situation Jesu als Wanderprediger (»kontextuelle Individualität«) eine sozialgeschichtliche Verortung möglich.

Wanderprediger fraglos erfüllt: Dem gleichen Wegelagerer, dem gleichen Römer, dem gleichen aufgebrachten Hausherrn werden die durch Galiläa eilenden Jesusmissionare kaum ein zweites Mal begegnet sein.

### c. Keine »Liebe« zum Gegner, sondern Selbsterhaltung

Sozialgeschichtlich verankert und religionsgeschichtlich beleuchtet, geht es bei keinem der drei Sprüche um *Liebe*<sup>35</sup>. Im Blick auf den Gegner geht es vielmehr um einen Schock, um Verblüffung. Es handelt sich sozusagen um eine besonders kluge Form von Notwehr, die eben nicht zurückschlägt, sondern der gewalttätigen oder beleidigenden Intention zuvorkommt und sie ihr Ziel verfehlen läßt. Wenn der Gegner dadurch im besten Fall zur Raison gebracht wird, dann ist am meisten dem *Unterlegenen* geholfen. Er rettet seinen Kopf.

Auch im Fall der öffentlichen Beleidigung ist die andere Wange hinzuhalten nicht nur die klügste Reaktion, die einzige, die den Schläger vielleicht zum Einhalten bringt, wenn er sich nicht als »Unmensch« bloßstellen will, sondern dient zugleich der »Selbsterhaltung« der beargwöhnten Jesusboten: Falls sie in der Situation der Beleidigung wirklich so reagieren können wie angeraten, also vor den Augen der Adressaten ihrer Botschaft dem Beleidiger die andere Wange hinhalten, dann beweisen sie tatsächlich die Übereinstimmung von Lehre und Leben, von Botschaft und Verhalten, von Schalom-Wünschen und Schalom-Tun<sup>36</sup>. »Feindesliebe« ist für die Sprüche von der Wange, vom Mantel und von der Meile in meinen Augen die falsche Bezeichnung, Selbsterhaltung (bzw. Selbstrechtfertigung) wäre sicher besser.

Das bezeugt prinzipiell auch die ntl Tradition. Mt stellt die drei Worte von der demonstrativen Wehrlosigkeit eben nicht unter das Stichwort »Feindesliebe«, sondern unter »Gewaltverzicht«. Bei Lk ist das nur auf den ersten Blick anders.

35. Dieses Faktum schlägt sich in derjenigen Rekonstruktionsvariante für Q nieder, die zwischen den Sprüchen zur »Feindesliebe« (im Plural mit Motivation) und den Sprüchen zum »Verzicht auf Widerstand« (Singular ohne Motivation) prinzipiell trennt und die Verknüpfung der lk bzw. vorlk Redaktion zuschreibt: R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, 29), Göttingen, <sup>10</sup>1995, p. 100; SCHULZ, *Spruchquelle* (n. 13), pp. 120-121, 131; ZELLER, *Mahnsprüche* (n. 21), pp. 101-103; R.A. PIPER, *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTS MS, 61), Cambridge, 1989, p. 79: »... most of the collected sayings apart from Lk 6:29-30 deal most naturally with the theme of love of enemies rather than non-retaliation«.

36. Darin besteht zugleich Gegensatz und Parallele zum Verhalten der jüdischen Widerstandskämpfer auf Massada: Im Fall der bevorstehenden Tötung bzw. Versklavung greifen sie zur Waffe, aber gegen sich selbst. Die Jesusmissionare haben keine Verteidigungswaffen, sie greifen zur kreativen Waffe, der provokativen Verblüffung des Gegners.

## II. »FEINDESLIEBE« NACH LK 6,27-35

Tatsächlich folgen im LkEv die besprochenen Fallbeispiele von der Wange und vom Mantel unmittelbar der Aufforderung zur Feindesliebe. Aber spätestens beim genaueren Blick auf die Komposition in Lk 6,27-35 wird klar: Lk spannt für diese Sprüchetradition einen neuen inhaltlichen Gesamtrahmen. In der *inclusio* von V. 35, wo die Aufforderung zur Feindesliebe erneut aufgegriffen wird, erläutert Lk die »Liebe« anders als zu Beginn in V. 27. Jetzt ist nicht mehr davon die Rede, für die Feinde zu beten oder sie zu segnen, sondern davon: ihnen *Gutes zu tun* und ihnen *zu leihen*. Das ist der Tenor der Lk-Redaktionstätigkeit. Genau die gleichen Sachpunkte hat er auch in die Sprüche vom Gegenseitigkeitsethos (6,32-34) eingeschrieben. Anders als Mt 5,46f – damit ist der Stoff prinzipiell für Q bezeugt – fragt Lk: »Wenn ihr denen *Gutes tut*, die euch *Gutes tun*, wenn ihr denen *leiht*, von denen ihr hofft zu erhalten, welcher Dank ist euch?«

Im Klartext: Die Reichen und Wohlhabenden in der Gemeinde werden aufgefordert, gerade denen *Gutes zu tun*, die sich nicht revanchieren können, und auch denen *zu leihen*, die aller Wahrscheinlichkeit nach die Geldschuld nicht werden zurückbezahlen können.

Und es scheint, als habe Lk das besprochene Beispiel vom Raubüberfall (6,29) in 6,30 in die gleiche Situation übersetzt: »Und von dem, der das Deine wegnimmt, fordere nicht zurück!« Lk hat den »Räuber« in der Gemeinde im Blick, den Dieb, den Armen, der sich etwas stiehlt. Der Reiche soll, wenn er Feindesliebe praktizieren will, keinen Prozeß gegen ihn anstrengen. Das gleiche Fallbeispiel, das Mt in 6,40 im Blick auf den Armen umgeschrieben hat, will Lk von seiner sekundären Erläuterung in 6,30 her gelesen haben.

Daran ist kein Zweifel: Lk aktualisiert die »Feindesliebe« im Sinn eines innergemeindlichen sozialen Ausgleichs<sup>37</sup>. Adressaten sind in diesem Fall die Reichen. Sie sind mit den »Hörenden« in V. 27 primär gemeint. Ihnen galten auch die unmittelbar zuvor ausgerufenen Weherufe (6,24-26). Das positive Paradigma für diesen praktizierten sozialen Ausgleich ist im Lukasevangelium der Zöllner Zachäus, der sein Sozialprogramm auf den Nenner bringt: »Die Hälfte meines Vermögens gebe ich den Armen« (19,8)<sup>38</sup>. Deshalb können bei Lk – im Unterschied zu

37. Vgl. W. BINDEMANN, »... *Gutes tun und leihen...*« (Lk 6,35). *Feindesliebe im Wirtschaftsleben*, in K. FÜSSEL & F. SEGBERS (eds.), »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit«. *Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie*, Luzern/Salzburg, 1995, pp. 259-265.

38. Vgl. H.J. KLAUCK, *Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas*, in ID., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg, 1989, pp. 160-194, esp.

Mt – die Zöllner *kein* Negativbeispiel mehr sein, von denen sich die Christen abheben sollen. Wenn überhaupt, dann hat Lk als Negativfolie die *Machthaber* vor Augen, die sich (nach Lk 22,25) »Wohltäter« nennen lassen, also (gemäß dem gesellschaftlichen Modell des Euergetismus)<sup>39</sup> ihre Macht in erzwungener Dankbarkeit und Anerkennung ausspielen. Gerade darauf soll in der Gemeinde prinzipiell verzichtet werden können. Feindesliebe realisiert sich darin, daß *nichts* zurückerwartet wird (6,35), auch kein Dank (χάρις)<sup>40</sup>. Der wird als »himmlischer Lohn« (μισθός) eschatologisch versprochen<sup>41</sup>, genauso wie der Ehrentitel »Söhne Gottes«. Eben für alle, die auf Erden Gott wirklich imitiert haben: *gütig*<sup>42</sup> waren auch zu den *Undankbaren*, wie Lk 6,35 im Unterschied zu Mt 5,45 eigens betont.

Hat wenigstens die Spruchquelle mit »Feindesliebe« das hochgehaltene Ideal einer universalen Liebe im Visier? Um es gleich zu sagen: Auch in diesem Fall werden wir enttäuscht.

### III. »FEINDESLIEBE« IN DER SPRUCHQUELLE UND DIE VERTIEFENDE WEITERFÜHRUNG DURCH Mt 5,43-44

Bereits in Q ist die Aufforderung zur Feindesliebe (Q 6,27-28.35 = Mt 5,44-45) weitergeschrieben worden, nämlich durch die Sprüche vom Gegenseitigkeitsethos (Q 6,32-33 = Mt 5,46-47)<sup>43</sup>. Hier wird das Stich-

170-171. Vgl. auch die narrative Umsetzung dieser Idee in der Berufungsgeschichte Lk 5,1-11: Während in Mk 1,16-20 der Vater der »Zebedäussöhne« einen kleinen Betrieb mit Lohnarbeitern führt, Simon und Andreas dagegen im Wasser stehen und ihre Netze auswerfen, also nicht einmal ein eigenes Boot besitzen, betreiben nach Lk 5,1-11 alle vier Jünger unter der Führung des Petrus (vgl. v. 3) einen Gemeinschaftsbetrieb, sind nach v. 10 sogar κοινῶνοι.

39. Grundlegend: P. VEYNE, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike* (Übers. K. Laermann) (Theorie und Gesellschaft, 11), Frankfurt a.M., 1988; vgl. H.J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (KSTh 9,2), Stuttgart, 1996, pp. 26, 73.

40. Im Sinn von menschlichem Dank zu verstehen; vgl. W.C. VAN UNNIK, *Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35*, in *NT 8* (1966) pp. 284-300, esp. 292-297; THEISSEN, *Gewaltverzicht* (n. 10), p. 167.

41. Vgl. BETZ, *Sermon* (n. 33), p. 609.

42. Mit χρηστός ist die Königstugend der χρηστότης/*clementia* angesprochen; vgl. die Königsreden des Dion von Prusa, etwa Or 1,11, bzw. die einschlägige Schrift Senecas *De clementia* mit der entsprechenden Definition: »Clementia ist die Mäßigung der Leidenschaften in der Macht, sich zu rächen, oder die Sanftheit des Überlegenen gegen den Niederen in der Bestimmung der Strafe« (II 3,1).

43. Gegen die traditionsgeschichtliche Lösung von HOFFMANN, *Tradition* (n. 7), pp. 15-24, der von vornherein zwei getrennte *Themenreihen* annimmt: (1) Feindesliebe (Q 6,27-28, 35), rhetorische Fragen zum Gegenseitigkeitsethos (6,32-33) und die Sprüche von der Gewaltlosigkeit (6,29) sowie (2) Wohltätigkeit (6,30), Goldene Regel

wort »Liebe« erneut aufgegriffen, allerdings für eine veränderte Situation und in einer anderen Sprechhaltung ausbuchstabiert: Die Sprüche vom Gegenseitigkeitsethos fordern nicht, sondern *hinterfragen*. Sie wenden sich nicht an Leute, die in Bedrängnis sind, verfolgt bzw. geschmäht und verflucht werden, sondern an Leute, die nur ihre eigenen Brüder grüßen<sup>44</sup>. Die Adressaten werden also nicht von außen angefeindet, sondern verhalten sich selbst abweisend nach außen, indem sie eben den Gruß verweigern. Und in der Antike wird Grußverweigerung geradezu als Beleidigung registriert.

Leider kennen wir die Grußverweigerung sogar innerhalb *christlicher* Gruppen. Im zweiten Johannesbrief gebietet der Briefschreiber seinen Anhängern, den Wanderpredigern der Sezessionisten weder Gastfreund-

(6,31) und Barmherzigkeitsforderung (6,36). Hier wird stattdessen auf der Linie der literarkritisch und formgeschichtlich orientierten Rekonstruktion (vgl. n. 35) eine *Weiterschreibung innerhalb* der sich dadurch herauskristallisierenden Blöcke angenommen: (1) für die (pluralisch formulierte) Aufforderung zur Feindesliebe (mit Motivation) in 6,27-28.35 als Weiterschreibung die ebenfalls pluralisch formulierten Sprüche vom Gegenseitigkeitsethos (6,32-33), wo die Frageform bzw. die angehängte Aussage über das Verhalten der Zöllner bzw. Heiden als Motivation fungiert, (2) für die singularisch formulierten Mahnworte von der Wange, dem Mantel und der Meile (6,29 + Mt 5,41) als Weiterschreibung die ebenfalls singularisch formulierten Sprüche in Q 6,30, die – ebenfalls ohne Motivation – zur Wohltätigkeit auffordern, was gleichzeitig die veränderte Grundkonstellation der Adressaten anzeigt: Sie stehen nicht mehr auf der Seite der Unterlegenen.

Ob deshalb gleich mit PIPER, *Language* (n. 21), pp. 67-68, eine systematische Umstellung der Spruchgruppen vorzunehmen ist, also die singularischen Mahnworte zu isolieren und *vor* die Sprüche von der Feindesliebe zu stellen sind, ist deshalb fraglich, weil insbesondere durch Q 12,22-31 eine ähnliche *Sandwich-Struktur*, wie sie auch in der Iκ Reihenfolge der Sprüche in 6,27-35 vorliegt, durch die Versionen bei Mt und Lk für Q *sicher bezeugt* ist. Fazit: Für Q darf die Iκ Reihenfolge (bei meist besserem mt Wortlaut) angenommen werden (so grundsätzlich auch SEVENICH-BAX, *Konfrontation* [n. 11], pp. 235-236; KLOPPENBORG, *Formation* [n. 11], pp. 174-176). Dabei kann die Goldene Regel genau in der gleichen Funktion stehen, wie sie von Piper (s.o.) – unter Beratung von J.M. Robinson – beschrieben wird: als Motivation für 6,30. Das ist die Perspektive, in der die ursprünglich isoliert überlieferten einzelnen Spruchgruppen redigiert und zusammengestellt werden.

44. Daß die Grußverweigerung inhaltlich nicht erst von Mt eingebracht ist, resultiert aus folgenden Beobachtungen: In Mt 5,46-47 liegt eine sprachliche Pattern vor, die auch Lκ – mit veränderten inhaltlichen Akzenten, die er in 6,35 kontrollierbar aufgreift – bezeugt, was auf eine entsprechende sprachliche Strukturierung des Q-Textes schließen läßt. Inhaltliche Redaktion des Mt liegt genau da vor, wo dieses Sprachgerüst durchbrochen wird, nämlich in V. 47c: »Was Übermäßiges tut ihr?« Hier steht ein für die theologische Linienführung des Mt prominenter Terminus: περισσόν (vgl. 5,20: περισσεύειν). Außerdem werden Zöllner und Heiden in Mt 18,15-17, einer vormt Gemeindeforderung, ganz genauso wie in unserer Spruchgruppe, *negativ* beleuchtet, während Mt beide Gruppen in *positives* Licht zu stellen bemüht ist: vgl. den Zöllner Matthäus in Mt 9,9 (vgl. 10,1-4) sowie die Motivierung zur Heidenmission (Mt 28,19-20) bzw. deren inhaltliche Vorwegnahme durch die Erzählung von den »Heiden an der Krippe« in 2,1-12.

schaft zu gewähren noch sie zu grüßen (2 Joh 10-11)<sup>45</sup>. Wir stoßen also auf einen demonstrativen Absetzungsversuch zwischen einander eigentlich nahestehenden Gruppen. Da wir für Q keine innergemeindliche Spaltung erkennen können, wird an die *jüdischen Glaubensbrüder* zu denken sein, die sich dem christlichen Weg nicht anschlossen. Sie werden nicht begrüßt. Aber die Schriftgelehrten der Q-Gruppe – und das ist rühmlich – steuern diesem Prozeß entgegen. Sie übersetzen die »Feindesliebe«, ursprünglich für Bedrängte gedacht, in die Situation einer geradezu selbstgefällig werdenden Sondergruppe, die in der Grußverweigerung ihren Gruppenstolz zur Schau trägt und ihre eigene Identität zu stabilisieren meint. Eine partikularistische Grundhaltung bahnt sich an.

Noch Mt hat damit zu schaffen. Und er geht theologisch dagegen vor – im Kunstgriff der vorgeschalteten Antithese. Er präsentiert damit die bekannten Jesusprüche als bestmögliche Auslegung der Tora – im Gegenüber zu anderen Auslegungstraditionen<sup>46</sup>. Denn Mt zitiert das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 mit einem Zusatz, der so im gesamten Ersten Testament nicht zu finden ist: »... und deinen Feind hassen«. Kaum spielt er damit auf eine vergleichbare Wendung an, die in der Sektenschrift von Qumran steht (1QS 1,9-10), wohl aber auf das soziologische Phänomen, das dort mit dieser Aussage verbunden ist: das Gebot der Nächstenliebe auf die Mitglieder der eigenen Gruppe zu beschränken. Mt setzt also durch die sogenannte Antithese die Jesusprüche von einer partikulären bzw. vulgäretischen Auslegung des biblischen Liebesgebotes ab<sup>47</sup> – und das geradezu schelmisch: Sich *positiv*

45. Vgl. H.J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK, XXIII/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1992, pp. 64-70.

46. Vgl. nur H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus. Kommentar 1*, Düsseldorf, 1994, pp. 222-227. Die entscheidende Vorarbeit für den allmählichen Durchbruch dieses neuen Paradigmas hat K. MÜLLER geleistet. Von seinen zahlreichen diesbezüglichen Veröffentlichungen seien genannt: ID., *Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum*, in K. KERTELGE (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament* (QD, 108), Freiburg, 1986, pp. 11-27; ID., *Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen*, in I. BROER (ed.), *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart, 1992, pp. 105-133; ID., *Die Angewiesenheit der Tora auf die Halacha. Die frühjüdische Verständigung über das Wesen der Offenbarung*, in BK 48 (1993) 118-127; ID., *Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum*, in E. ZENGER (ed.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10), Freiburg, 1996, pp. 257-291.

47. Vgl. dazu nur LUZ, *Mt* (n. 3), pp. 310-311. Mit dem Zusatz »... und deinen Feind hassen« ist also eine typische Auslegungsrichtung von Lev 19,18 angedeutet, deren partikularistische Tendenz aufgesprengt werden soll. Mt kann schlecht dem Wortlaut von Lev 19,18 als solchem widersprechen, wenn Jesus höchstpersönlich in Mt 22,34-40 dieses Gebot als Norm anerkennt! Für die vulgäretische Auslegung wäre auf den paganen Grundsatz zu verweisen: den Freunden Gutes tun, den Feinden schaden (vgl. Plato, *Respublica* 336A); vgl. dazu M.W. BLUNDELL, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989.

*abheben* von den Nachbarsynagogalgemeinden kann sich die mt Gemeinde sehr wohl, indem sie nämlich die besseren *Taten* zeigt, eben die »größere Gerechtigkeit« (Mt 5,20) *praktiziert*, und zwar genau so, wie sie dem stolzen *Anspruch* der besseren Auslegung *entspricht*.

Bisher ergab sich: Die sogenannte »Feindesliebe« wird auf jeder Traditionsstufe aktualisiert und für die präzise Situation konkretisiert. Ist das auch für die Spruchgruppe »Liebet eure Feinde« in ihrer *ältesten* Gestalt (Mt 5,44-45) der Fall? Schauen wir zu!

#### IV. LIEBET EURE FEINDE... (LK 6,27-28.35 PAR MT 5,44-45)

##### 1. Die »Feinde« sind das ablehnende Publikum

Hier wird tatsächlich das christliche Wort für »lieben« (ἀγαπᾶν) gebraucht<sup>48</sup>. Hier geht es wirklich um Liebe gegenüber *Feinden* (ἐχθρός). Beide Begriffe aber wollen im Licht ihrer Präzisierung verstanden werden, wie sie die folgende Parallelformulierung angibt. Die Liebe, das sehen wir auf den ersten Blick, ist eine sehr »geordnete« Liebe. Sie konkretisiert sich im Gebet. Vielleicht ist an das fürbittende Gebet im Gottesdienst der Gemeinde zu denken. Und wer sind die »Feinde«? »Verfolger« nach der mt Version. Nach der lk Version Leute, die hassen, verfluchen oder schmähen<sup>49</sup>. Eine ähnliche Litanei derartiger feindseliger Handlungen, auf die sich die Jesusjünger gefaßt machen müssen, findet sich in der letzten Seligpreisung, die in Q unserer Spruchreihe unmittelbar vorausgeht. Nach Mt 5,11-12 (par Lk 6,22-23) lautet sie: »Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles Schlechte gegen euch reden meinetwegen. Freut euch und jubelt, denn euer Lohn wird groß sein im Himmel. So nämlich haben sie schon die Propheten vor euch verfolgt.«<sup>50</sup> Zum einen wird hier der situa-

48. Vgl. die instruktive Übersicht über die griechischen Termini für »lieben« bei C. SPICQ, *Theological Lexicon of the New Testament* (Übers. J.E. Ernest), Bd. 1, Peabody, MA, 1994, pp. 8-22.

49. Ἐπηρέαζω mit Akk., wie in unserem Fall, gewöhnlich: Schlechtes *sagen*; mit Dat. dagegen: jmd. Schlechtes *antun* (= mißhandeln); vgl. LSJ 620; entsprechend aufgegriffen bei F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband. Lk 1,1-9,50* (EKK, III/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1989, p. 315 mit n. 28.

50. Übereinstimmend spricht die lk und die mt Version von ὀνειδίζειν; parallel zu dieser *Verbalinjurie* steht in Mt 5,11 εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν. Das Wortmaterial dieses Idioms dürfte z.T. in die lk Weiterverarbeitung ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν eingegangen sein. Vermutlich soll damit allerdings kein regelrechter institutioneller Schritt (»Synagogenbann«) angedeutet werden, sondern vielmehr eine soziale Marginalisierung, die ebenfalls in ἀφορίζειν (Lk 6,22) zum Ausdruck kommt. Lk hat die ganze Reihe unter das Stichwort μισεῖν gestellt, also diejenige emotionale Haltung, die ihm auch in der Spruchreihe der Feindesliebe als primäre Paraphrasierung von ἐχθρός

tive Kontext der Feindseligkeiten klar: Es geht um die prophetische Mission der Q-Leute. Zum anderen werden die »Verfolgungen« präzisiert: und zwar durch ὀνειδίξειν (»schmähen«) und λέγειν πᾶν πονηρόν (»schlecht reden«). Es ist also primär an *verbale* Verfolgungen zu denken: an Verunglimpfungen, an Abweisung. Aus der Sicht der Q-Missionare geht es um die aggressive Ablehnung ihrer Botschaft.

Wir stoßen also für die Präzisierung der feindlichen Handlungen von der Kategorie her auf verbale *Beleidigungen*, sachlich ist die *Ablehnung* der Q-Mission gemeint, also die offensichtlich kläglich gescheiterte Judenmission. Das ablehnende und sich abweisend verhaltende Publikum, das sind die Feinde.

## 2. Eine aufschlußreiche religionsgeschichtliche Parallele: die Philosophenverspottung

Die aufschlußreichste religionsgeschichtliche Parallele führt uns in diesem Fall in kynisches Milieu. Es handelt sich um einen Satz aus der Kynikerdiatribe des Epiktet. Seit G. Theissens einschlägigem Aufsatz bestens bekannt und pflichtgemäß zum Thema Feindesliebe zitiert, scheint mir Epiktets Äußerung bisher noch nicht wahrgenommene Analogien zu bergen, die ins Gesichtsfeld treten, sobald auch in diesem Fall eine situative Verortung versucht wird. Epiktet schreibt:

(Ein Kyniker) muß sich schlagen lassen wie ein Hund und als Geschlagener die lieben, die ihn schlagen – wie ein Vater aller, wie ein Bruder (*Dissertationes* III 22,54).

Hier wird explizit *Liebe* (φιλέω) sogar gegenüber den Mißhandelnden gefordert. An eine lebensbedrohliche Situation, an einen Raubüberfall oder Angareia, kann nicht gedacht sein. Für diesen Fall, das haben wir bereits registriert, rät der gleiche Epiktet ja: stillhalten, ertragen, ducken und durch! Die Situation, in der *Liebe* gefordert wird, muß eine andere sein. Wie der weitere Kontext zeigt, befinden wir uns auf dem *Marktplatz* einer Stadt<sup>51</sup>. Und es handelt sich um einen *Kyniker*, einen *Wanderprediger*, der mit seiner philosophischen *Botschaft* an die Bevölkerung herantritt. Auch das wird aus dem Kontext unserer Stelle ganz deutlich, wenn Epiktet den Kyniker mahnt: Fang nicht an zu zetern, wenn du geschlagen wirst, oder nach einem Richter zu schreien. Denn, so wörtlich,

(Lk 6,27) dient. Zur »Verfolgung« in Q bestens: TUCKETT, *History* (n. 13), pp. 296-323; vgl. auch KLOPPENBORG, *Blessing and Marginality. The »Persecution Beatitude« in Q, Thomas and Early Christianity, in Foundation & Facets Forum* 2,3 (1986) 36-56.

51. So ausdrücklich im unmittelbaren Kontext: §55.

... für den wahren Kyniker wer anders ist da Kaiser oder Statthalter als der, welcher ihn *gesandt* hat und welchem er *dient*, nämlich Zeus (*Dissertationes* III 22,54)?

Die Situation, in der »Feindesliebe« gefordert wird, ist die der Philosophenverspottung, d.h. der bewußten, mit Beschimpfungen, Verunglimpfungen und z.T. mit tätlichen Beleidigungen begleiteten *Ablehnung* der Botschaft, mit welcher der Philosoph vor sein Publikum tritt<sup>52</sup>.

Dion von Prusa, der selbst 14 Jahre lang als Kyniker durch die Alte Welt zog<sup>53</sup>, wird auf eigene Erfahrungen zurückgreifen, wenn er davon erzählt, wie die Leute reagieren, wenn sie einen Kyniker kommen sehen, der ihnen eine Moralpredigt halten will: Sozusagen um sich abzuschotten, verlachen sie ihn, verspotten ihn, spucken ihn an<sup>54</sup>. Und der Kyniker? Vielleicht etwas idealisierend, schreibt der gleiche Dion von Prusa:

Er ist nicht zornig und ungehalten über diese Leute, sondern noch freundlicher (εὐνοώστερος) zu ihnen... als ein Vater, Bruder oder Freund... Ohne etwas zu verbergen, weist er sie zurecht... und er spricht mit möglichst großem Nachdruck und verschärft seine Mahnung und Aufmunterung für sich selbst und für sie (*Orationes* 77/78,42).

Hier erfahren wir auch, wie sich die Liebe konkretisiert: in unbeirrbarer intellektueller Auseinandersetzung und Belehrung der Menge. Im Grunde ist diese Liebe ein Ausdruck der Überlegenheit gegenüber dem unwissenden Publikum. Und diese Überlegenheit wird in theologischer Metaphorik zur Sprache gebracht: Der Kyniker fühlt sich als »*Teilhaber* an der Macht des Zeus« (Epictetus, *Dissertationes* III 22,95.66). Als sein *Gesandter* ist er unterwegs. Und im Konfliktfall *imitiert* er dessen Güte. Epiktet schreibt: »Der Kyniker muß lieben wie ein Vater aller«<sup>55</sup>. Damit ist niemand anders als Zeus gemeint.

Auf diesem Hintergrund ergeben sich nun schlagende Strukturparallelen zu unseren Sprüchen von der Feindesliebe und ihrer Motivation in Q 6,27-28.35: Hier wie dort ist der Ausgangspunkt die *Ablehnung* der Botschaft. Als Reaktion wird ausgeprochene »*Liebe*« verlangt. In beiden Fällen hält diese »*Liebe*« daran fest, daß das Gegenüber sich noch positiv verändern könnte. Liebe konkretisiert sich jeweils in einem geistigen Engagement: in unserem christlichen Text in der spirituellen Geste des

52. Dazu ausführlich: M. EBNER, *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus* (FzB, 66), Würzburg, 1991, pp. 85-87.

53. Vgl. C.P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom* (Loeb Classical Monographs), Cambridge/London, 1978, pp. 45-55.

54. Vgl. *Orationes* 32,11.20.22; 34,2; 72,2; 77/78,41; 9,9 (für Diogenes).

55. *Dissertationes* III 22,54.

Gebets, evtl. des Segens, in den paganen kynischen Texten im unbeirr-  
baren Versuch weiterer Unterweisung. Die *Motivation*, die eine solche  
nach außen hin überlegene Haltung ermöglicht, ist die Überzeugung,  
selbst auf einer höheren Stufe zu stehen: »Söhne Gottes« zu sein in  
unserem christlichen Text, »Teilhaber an der Macht des Zeus zu sein«  
bei den Kynikern. Dabei ist das ethische Sohn-Gottes-Konzept (vgl. Sir  
4,10), das sich in einem Leben nach dem Willen Gottes realisiert, durch-  
aus mit der mythischen Metaphorik vergleichbar, die den Kyniker als  
Teilhaber an der königlichen Macht des Zeus sieht: Nichts anderes als  
eine Lebensführung im Einklang mit dem Logos als Weltprinzip ist  
gemeint. In beiden Motivationen wird schließlich diese Ausrichtung am  
göttlichen Willen bzw. vernunftgemäßen Prinzip als *imitatio dei* ver-  
standen.

Umgekehrt gilt: Wer sich nicht nach diesem Lebensprinzip orientiert,  
wer sich also nicht den Lehren des Kynikers anschließt, fügt sich selbst  
Schaden zu. Wer sich nicht der Botschaft der Q-Leute anschließt, wird –  
jedenfalls gemäß der Gesamtlinie von Q im apokalyptischen Horizont<sup>56</sup> –  
im Gericht von Gott bestraft<sup>57</sup>. Nicht umsonst häufen sich in Q – und  
eigentlich nur hier – die Gerichts- und Drohsprüche wider das abwei-  
sende Publikum<sup>58</sup>. Die angedrohte Rache Gottes ist sozusagen der Aus-  
gleich für die spirituelle Feindesliebe. Auf diese Weise werden Kohlen  
auf das Haupt des feindlich erscheinenden Publikums gesammelt (vgl.  
Röm 12,20).

### 3. Die »Feindesliebe« als Verarbeitung von Mißerfolg

So beleuchtet geht es auch bei den Sprüchen von der Feindesliebe um  
die *Bewältigung* einer für die Adressaten lebensentscheidenden Situation.  
Darin sind sie den Mahnworten von der Wange, vom Mantel und von der  
Meile an die Seite zu stellen. Allerdings ist die drohende Gefahr ungleich

56. Vgl. die überzeugende Schichtenanalyse von KLOPPENBORG, *Formation* (n. 11),  
pp. 166-170, 244-245.

57. Ein »Gericht« auf der weisheitlichen Linie zu denken, wird in Weish 5,1-13 ver-  
sucht: Die Frevler, die den Gerechten, der sich als »Sohn Gottes« rühmt (2,16.18),  
demütigen und mißhandeln, kommen im Gericht zur *Einsicht* (ein apokalyptisches *Ver-  
nichtungsgericht* erscheint allerdings in 5,17-23).

58. Zu den Texten vgl. M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur  
eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (NTAbh, 23),  
Münster, 1990, der die Gerichtsperspektive allerdings dem historischen Jesus zuschreibt.  
Innerhalb der untersuchten Spruchkomposition Q 6,27-35 jedenfalls wird die Gerichts-  
perspektive mit keinem Wort angesprochen. Auf eine Spekulation über das Schicksal der  
*Widersacher* läßt sich der Text nicht ein. Auf dieser Entwicklungsstufe von Q reicht  
offensichtlich noch eine rein *adressatenbezogene* Motivation aus, um mit Ablehnung und  
Mißerfolg fertig zu werden: Durch *imitatio dei*, die sich in der »Feindesliebe« verwirk-  
licht, können die Adressaten zu Söhnen Gottes werden.

geringer. Es geht nicht um Situationen, in denen im schlimmsten Fall tatsächlich das Leben auf dem Spiel steht, sondern um die Verarbeitung von Mißerfolg. Es geht nicht darum, den Kopf und die eigene Ehre zu retten, sondern die Botschaft. Überspitzt formuliert ist die Feindesliebe hier eine Strategie zum Überleben des eigenen Lebensengagements.

Auch die dafür eingesetzten Mittel sind signifikant anders: keine provokativen Gesten, sondern *spirituelle*. Nicht eine Interaktion, die ihr Gegenüber zu einer unmittelbaren Reaktion herausfordert, sondern ein Appell an eine höhere Instanz: im Gebet wird Gott als Vermittler angerufen. Die provokative Wehrlosigkeit setzt auf die Wirkung des Schocks. Bleibt er ohne Erfolg, ziehen diejenigen, die so handeln, den Kürzeren. Die ausgesprochene Feindesliebe verlangt zunächst größere Güte. Dafür verspricht sie denen, die so handeln, – unabhängig vom Erfolg ihres spirituellen Tuns – einen kalkulierbareren Gewinn: Sie dürfen sich von vorneherein auf der moralisch und theologisch besseren Seite wissen. Sollte selbst die göttliche Intervention fehlschlagen, tragen sie selber keinerlei Schaden davon. Im Gegenteil: Ihre Nachsicht wird, so sieht es die theologische Fortschreibung in Q, spätestens im göttlichen Gericht kompensiert<sup>59</sup>.

Nachdem beide Spruchgruppen die Situation der Ablehnung vor einem Publikum beleuchten (Schlag auf die Wange), aber für die gleiche Grundsituation einen anderen Ratschlag geben, stellen in meinen Augen die Sprüche von der Feindesliebe mit ihren Motivationen bereits eine Weiterentwicklung der Sprüche von der provokativen Wehrlosigkeit dar: eine Adaptation speziell für die Situation der Q-Missionare und ihres ausschließlichen Engagements für die von ihnen weitergetragene Botschaft des Nazareners. Aber diese Differenzierung ist weniger entscheidend. Entscheidend ist, was sich aus dieser vor allem sozial- und religionsgeschichtlichen Beleuchtung der Sprüche im Kontext der sogenannten Feindesliebe im Überblick ergibt.

## V. DIE SACHE DER »FEINDESLIEBE« UND IHR ANSPRUCH

Die drei Sprüche, die zu provokativer Wehrlosigkeit raten, stecken das sachliche Terrain ab, auf dem sich im Grunde alle Adaptierungen

59. Parallele Denkstrukturen auf den entsprechenden Entwicklungsstufen lassen sich in der Aussendungsrede erkennen: (1) Wer den Schalom-Wunsch der Q-Missionare nicht annimmt, d.h. keine Gastfreundschaft gewährt, schadet sich selbst. Der Segenswunsch kehrt auf die Missionare zurück (Q 10,5-6). (2) Falls eine Stadt die Missionare nicht aufnimmt, wird ihnen die Gemeinschaft demonstrativ aufgekündigt (Q 10,10-11) – mit der Überzeugung, daß die Stadt dem Gericht verfallen wird (Q 10,12). Vgl. auch die Analyse von KLOPPENBORG, *Formation* (n. 11), pp. 192-197.

und Aktualisierungen bewegen. Es handelt sich um folgende Grundkonflikte: (1) *Gewaltsame Übergriffe* auf menschliches Leben, Hab und Gut, (2) *Machtdemonstration*, d.h. durchaus legale Ausspielung der militärischen, rechtlichen oder finanziellen Überlegenheit und damit Degradierung des in diesen Punkten Unterlegenen, und (3) öffentliche *Beleidigung*.

Die vermutlich erste Aktualisierung in den Sprüchen von der Feindesliebe (Q 6,27-28.35) konzentriert sich ganz auf das Feld der Beleidigung, also auf die Erfahrungen, die im Zusammenhang mit der Ablehnung der Mission gemacht werden.

Bis zu diesem Punkt sind als Adressaten ausschließlich Menschen in der *unterlegenen* Position angesprochen. Sie sind hilflos Gefahren ausgesetzt oder meinen, den Kürzeren zu ziehen. Ihnen werden Hilfen zur Bewältigung an die Hand gegeben. Mit der kritischen Beleuchtung des Grußverhaltens, das nur die eigenen »Brüder« kennt (Q 6,32-33), also der Hinterfragung eines innergemeindlichen Binnenraumdenkens, eines gruppeninternen Absetzungsverhaltens, wie es bereits in Q zu beobachten ist, werden Leute angesprochen, die im Grunde durch ihr eigenes Verhalten *andere* mißachten. In diesem Fall werden keine Ratschläge gegeben, sondern es wird Kritik geübt – und zwar auf dem Sachfeld der Beleidigung.

Mt seinerseits verstärkt diese Kritik noch theologisch: Der Anspruch, gegenüber den pharisäisch bestimmten Synagogalgemeinden die bessere Auslegung zu haben, muß sich in der besseren Praxis bewahrheiten. Wenn der gleiche Mt den Spruch vom Raubüberfall für die Situation eines Pfändungsprozesses umschreibt, dann aktualisiert er das Sachfeld der legalen Machtdemonstration, evtl. im Rahmen des gleichen Gruppenkonflikts: Auch der Arme (aus der Gemeinde des Mt) kann in seiner unterlegenen Situation seinen Gläubiger (evtl. aus der Synagogalgemeinde) mit der Kraft der besseren Gerechtigkeit verblüffen.

Lk schließlich bleibt ganz auf der Seite der Kritik. Adressaten sind die Reichen seiner Gemeinde. Er aktualisiert das Feld der Machtdemonstration, speziell der finanziellen Macht. Auf dem Hintergrund des Wohltäterkonzeptes hinterfragt er die gönnerhafte Auswahl sowohl der Sozialpartner als auch der Wohltätigkeitswürdigen und das Pochen der Reichen auf Anerkennung und Dank.

Daß diejenigen Sprüche, die nicht unmittelbar in der Fluchtlinie der momentanen Aktualisierung stehen, trotzdem mit- und weitertradiert werden, hat seinen guten Grund. Innerhalb einer Gemeinde gibt es immer beide Gruppen: Diejenigen, denen guter Rat teuer ist, um über die Klippen des Lebens zu kommen, und diejenigen, die auf den Sach-

feldern der Feindesliebe kritisiert und hinterfragt werden müssen. Die einzige inhaltliche Tendenzvorgabe, die sich festmachen läßt, besteht in der grundsätzlichen Option für die jeweils Unterlegenen. Und das heißt gleichzeitig: eine grundsätzliche Option gegen Gewalt, gegen Machtdemonstration und öffentliche Beleidigung.

#### SCHLUB

J.M. Robinson, dem diese Festschrift gewidmet ist, hat vor über 30 Jahren in seiner inzwischen klassisch gewordenen Untersuchung *ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ*<sup>60</sup> die Geleise für eine weisheitliche Interpretation der Spruchquelle gelegt. In einem seiner neuesten Aufsätze sieht er die sichersten Spuren zum historischen Jesus über das (weisheitlich verstandene) »Spruchevangelium« laufen<sup>61</sup>. Fokussiert auf einen kleinen Textausschnitt in Q und unter Zuhilfenahme religionsgeschichtlicher und sozialgeschichtlicher Aspekte kommt die vorgelegte Untersuchung zur Feindesliebe von einer anderen Seite her am gleichen Punkt an. Verblüffend ist es, daß von dieser Auslegungsrichtung aus zusätzlich Verbindungslinien zur modernen Friedensforschung führen. R. Meyers zieht aus seinen Untersuchungen zu »Begriff und Problemen des Friedens«<sup>62</sup> folgendes Resümee: »Wir müssen... den Friedensbegriff in seiner Konkretisierung zurückholen in ein jeweils ganz bestimmtes Koordinatensystem von Raum, Zeit und gesellschaftlich-politischer Verortung. Wir müssen nicht fragen: Was ist der Friede?, sondern: Wie definieren wir Friede hier und jetzt...« Wenn ich die neutestamentliche Spurensuche hinsichtlich des Umgangs mit schwierigen und gewalttätigen Menschen, »Feinden« eben, richtig beleuchtet habe, dann geht es bei der ständigen Aktualisierung der Sprüche, die wir global unter dem Stichwort »Feindesliebe« zusammenfassen, um nichts anderes.

Westfälische Wilhelms-Universität, Münster  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Johannisstraße 8-10  
D-48143 Münster  
Deutschland

Martin EBNER

60. *ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ*. Zur Gattung der Spruchquelle Q, in *Zeit und Geschichte* (FS R. Bultmann), Tübingen, 1964, pp. 77-96.

61. *Der wahre Jesus? Der historische Jesus im Spruchevangelium Q*, in *Protokolle zur Bibel* 6 (1997), pp. 1-14; erneut abgedruckt und mit weiteren Anmerkungen versehen in *Zeitschrift für das Neue Testament* 1 (1998/1) 17-26.

62. *Begriff und Probleme des Friedens* (Grundwissen Politik, 11), Opladen, 1994.