

# GEWALTVERZICHT UND FEINDESLEIBE IN DER URCHRISTLICHEN JESUSTRADITION

Mt 5,38—48; Lk 6,27—36

LUISE SCHOTTROFF

## *I. Inhaltsbestimmungen von Feindesliebe*

Häufig bewegen sich Inhaltsbestimmungen von Feindesliebe im Vorstellungsbereich von allgemeiner Menschenliebe „immer und gegen jedermann“<sup>1</sup>. Man versteht dabei das Feindesliebegebot als uneingeschränkte Erweiterung des Nächstenliebegebotes. Die Frage, ob der persönliche Feind oder der Feind um des Glaubens willen zu lieben sei, ist dabei zweitrangig. Es läßt sich allerdings beobachten, daß Feindesliebe im Rahmen dieser Vorstellung an einer Modellsituation orientiert ist, die sich primär auf den persönlichen Feind bezieht: die Begegnung des Einzelnen mit seinem konkreten Feind. Die Übertragbarkeit dieser Modellsituation auf andere denkbare Situationen wird vorausgesetzt. Der Schwerpunkt des Interesses liegt auf dem Geschehen beim Liebenden. Um die Struktur dieser verbreiteten Inhaltsbestimmung zu erfassen, ist eine Betrachtung der Bedeutung von Feindesliebe bei R. Bultmann und H. Braun sinnvoll, gerade weil — trotz der für diese Autoren spezifischen theologischen Vorstellungen — die Grundgedanken über Feindesliebe im Rahmen der eben skizzierten Deutung bleiben.

Für R. Bultmann ist Feindesliebe „die Selbstüberwindung des Willens in der konkreten Lebenssituation, in der der Mensch dem andern Men-

---

<sup>1</sup> So H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Erster Teil*, Freiburg 1969, S. 342; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, Tübingen 1974, S. 303 f.; D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*, ZThK 69, 1972, S. 426; der Gedanke ist so häufig, daß auf weitere Belege verzichtet werden kann. Deutungen der Feindesliebe im Sinne einer kosmopolitischen Philanthropie führen oft zu einer umdeutenden Paraphrase des Gebotes (man solle „auch“ oder „sogar“ die Feinde lieben), z. B. W. Trilling, *Das Evangelium nach Matthäus*, Düsseldorf 1962, S. 135.

schen gegenübersteht“<sup>2</sup>. Der Schwerpunkt des Interesses liegt auf dem Liebenden, auf seiner Selbstüberwindung, nicht auf dem Gegenüber. Daß es sich um einen Feind handelt, hat nur insofern Bedeutung, als Feindesliebe „der Höhepunkt der Selbstüberwindung“<sup>3</sup> ist. Allgemeine Menschenliebe im Sinne von „Humanitätsgedanken“, die sich auf die persönliche Würde des Liebenden oder den „Wert des andern als Menschen“ richten<sup>4</sup>, sei dies nicht; jedoch ist mit dieser Abgrenzung gegen allgemeine Menschenliebe eine Abgrenzung gegen bestimmte Begründungen von Menschenliebe gemeint, nicht eine Veränderung der Vorstellung, daß grundsätzlich jeder Mensch der andere sein kann, den es zu lieben gilt. Die Praxis der Liebe („Was man tun muß“) braucht nicht gelehrt zu werden. „Es wird vorausgesetzt, daß jedermann das wissen kann.“<sup>5</sup> Auch die Forderung, die andere Backe hinzuhalten, wird ganz konsequent auf die Grundvorstellung bezogen: auf den Gehorsam des Glaubenden vor Gott<sup>6</sup>, „als Gott Gehorsamer, der seinen selbstischen Willen überwindet, auf die Ansprüche seines Selbst verzichtet, stehe ich dem Nächsten gegenüber, zum Opfer bereit wie für Gott so für den Nächsten“<sup>7</sup>. Hier wird das theologische Interesse in einer Weise auf den Glaubenden verlagert, wie es der Paränese Mt 5,38 ff par geradezu widerspricht. In ihr werden sehr wohl Handlungsanweisungen gegeben<sup>8</sup>, und die Objekte der Liebe, die Feinde, werden recht ausführlich benannt. Vor allem aber ist einzuwenden, daß die Selbstliebe und die Haltung des natürlichen Menschen für den Text gar kein Thema sind. Die „Sünder“, die nur die lieben, die sie auch lieben (Lk 6,32—34 par), sind nicht sündige Menschen im Sinne des natürlichen, selbstischen Menschen, von dem Bultmann spricht, sondern Menschen, die die Nächstenliebe üben, die Feindesliebe aber nicht. Auch die Abgrenzung gegenüber Humanitätsgedanken, die Bultmann vornimmt, trifft kein Interesse der Texte, die so ungezwungen Gedanken antiker Ethik aufnehmen<sup>9</sup>. Bult-

<sup>2</sup> R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1951, S. 97.

<sup>3</sup> R. Bultmann, *Anm. 2*, S. 97.

<sup>4</sup> R. Bultmann, *Anm. 2*, S. 96 f.

<sup>5</sup> R. Bultmann, *Anm. 2*, S. 97.

<sup>6</sup> R. Bultmann, *Anm. 2*, S. 81.

<sup>7</sup> R. Bultmann, *Anm. 2*, S. 99.

<sup>8</sup> Die vorliegenden Handlungsanweisungen (Racheverzicht und Fürbittegebet) werden von R. Bultmann, *Anm. 2*, S. 100 f zugunsten von Vergebung als Ausdruck des Verzichts auf eigene Ansprüche relativiert.

<sup>9</sup> Der Zusammenhang der urchristlichen Feindesliebeforderung mit Vorstellungen nichtchristlicher antiker Ethik wird von Bultmann selbst stärker betont, als dies im allgemeinen in neuerer exegetischer Literatur geschieht. (Eine Ausnahme in neuerer Zeit: G. Strecker, *Handlungsorientierter Glaube*, Stuttgart 1972, S. 46. 67.) Bultmann sieht,

manns inhaltliche Bestimmung der Feindesliebe benutzt ein theologisches Deutungssystem, das mit Mt 5,38 ff par nicht zur Deckung zu bringen ist.

Auch bei H. Braun, dessen Inhaltsbestimmung wohl mehr als die Bultmanns repräsentativ sein kann für die verbreitete Deutung der Feindesliebe im Horizont allgemeiner Menschenliebe, liegt der Schwerpunkt des Interesses auf dem Geschehen beim Liebenden. Für Braun gebietet Jesus „die Feindesliebe und erweitert damit den Begriff des Nächsten in einer unerhörten Weise“<sup>10</sup>. Diese Erweiterung ist nicht als theoretische oder als Begriffsdefinition vorgenommen<sup>11</sup>, sondern in „konkreter Andringlichkeit“<sup>12</sup>. Damit verstößt Jesus gegen die „religiöse jüdische Tradition“ und das Alte Testament<sup>13</sup>, und zwar nicht grundsätzlich, sondern durch die Konkretion und „Andringlichkeit“. Der Feind ist sowohl der persönliche als auch der religiöse Feind<sup>14</sup>. Damit ist eine „relative, nicht grundsätzliche Offenheit für den nichtjüdischen Nächsten“ gewonnen<sup>15</sup>. Wenn hier auch ein Unterschied gesehen wird zwischen Mt 5,38 ff par und einem expliziten Gebot allgemeiner Menschenliebe, so nicht ein Unterschied in der Vorstellung, welcher Personenkreis zu lieben sei, sondern ein Unterschied in der Formulierung des Gebotes — eben seiner Andringlichkeit —, der aber theologische Bedeutung hat. Die Andringlichkeit vereitelt ein Ausweichen in eine nur formale Gebotserfüllung. Es geht nicht darum, daß man ein bestimmtes Maß von Liebe erbringt („die linke Wange, die zweite Meile, den Mantel“<sup>16</sup>), danach dann aber

daß die Feindesliebeforderung durchaus nicht „neu“ im geistesgeschichtlichen Sinne ist, R. Bultmann, Anm. 2, S. 96 und R. Bultmann, Das christliche Gebot der Nächstenliebe, in: Glauben und Verstehen Bd. 1, Tübingen 1954, S. 236 f. 243. Die Kontrastierung der Feindesliebe in der Bergpredigt und z. B. bei Seneca hat jedoch für Bultmann nicht didaktische Funktion (als Hilfsmittel zur Klärung des Gemeinten), sondern theologische Funktion. Die biblische Forderung ist keine ethische Forderung, denn das hieße, daß „Leistung“ verlangt sei, so z. B. Anm. 2, S. 81.

<sup>10</sup> H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Bd. 2, Tübingen 1957, S. 91.

<sup>11</sup> H. Braun, Anm. 10, S. 91 Anm. 2 und H. Braun, Jesus, Stuttgart 1969, S. 130.

<sup>12</sup> H. Braun, Anm. 11, S. 130 bzw. Anm. 10, S. 91 Anm. 2.

<sup>13</sup> H. Braun, Anm. 11, S. 131 bzw. Anm. 10, S. 91 f.

<sup>14</sup> H. Braun, Anm. 10, S. 57 Anm. 1 Abs. 2; S. 91 Anm. 2; bzw. Anm. 11, S. 125. 130.

<sup>15</sup> H. Braun, Anm. 11, S. 130.

<sup>16</sup> H. Braun, Anm. 11, S. 124. H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, S. 140 betont diesen Gedanken als den der „Absolutheit des Gebotes“: „Ich kann gar nicht mehr fragen, ob man den Backen hinhalten ‚müsse‘. Denn dabei hätte ich im Hintergrund schon die weitere Frage, wann ich es nicht zu tun brauche.“

die „Selbstwehr beginnen darf“, es geht vielmehr um ein „Ja ohne Grenze und Maß“<sup>17</sup>. Die Andringlichkeit, Konkretheit, Radikalität des Gebotes, auf der hier der Ton liegt, hat ihre Bedeutung als kritisches Instrument gegen „Kasuistik“ und „haarspalterische Einzeldefinitionen“<sup>18</sup>. Historisch ist damit für Braun eine bestimmte Version jüdischer Frömmigkeit gemeint, entscheidend ist jedoch für ihn dabei das implizite theologische Interesse an der Haarspalterei des Frommen heute, der der Radikalität des Gebotenen ausweicht. Die Betonung der Radikalität, das „Ja ohne Grenze und Maß“, richtet sich auf mögliche Fehlhaltungen des Liebenden. Gegen diese Deutung sind im Prinzip ähnliche Einwände zu machen wie gegen die Bultmanns. Eine kritische Front gegen kasuistische, nur formale Gebotserfüllung ist dem Text (Mt 5,38 ff par) nicht zu entnehmen. Eine Kritik am Alten Testament und Judentum wird erst nachträglich in diesen Zusammenhang eingebracht (in den Antithesen bei Matthäus). Das Gebot, die andere Wange hinzuhalten, wird bei Braun zur Aussage über den Unterschied zwischen dem Glaubenden und dem Sünder (darin liegt eine Vergleichbarkeit mit Bultmann), auch wenn vom „Sünder“ nicht explizit gesprochen wird. Der Mensch, der darauf aus ist, sich gegen den Feind zu wehren und Gebotenes durch formale Erfüllung zu unterlaufen, steht dem Glaubenden gegenüber, der wirkliches Gehorchen übt. Die Praxis der Liebe und ihr Objekt, die Feinde, sind (anders als in Mt 5,38 ff par) kein Gegenstand des Nachdenkens. Gegenstand des Nachdenkens ist der Einzelne mit seiner Unfähigkeit zu lieben. So wichtig für einen heutigen Umgang mit Jesusgeboten die Betonung der „Andringlichkeit“ ist, die die formale Wahrung des Gebotenen als Ausweichen vor seinem Inhalt verhindern hilft, das Interesse von Mt 5,38 ff par wird mit dieser Deutung nicht getroffen (eher das anderer synoptischer Texte, z. B. das von Lk 10,29).

Eine Alternative zu solchen Inhaltsbestimmungen von Feindesliebe, die sich im Horizont allgemeiner Menschenliebe bewegen, ist ein Verständnis der Feindesliebe, das sie als ein konkretes soziales Geschehen begreift: als den (gewaltlosen) Kampf von Christen gegen die Übermacht der Feinde des Christentums. An dem Geschehen im Herzen des Liebenden haftet hier kein Interesse, eher an dem im Herzen des Feindes.

Die Deutung des Gebotes der Feindesliebe als Bestandteil der eschatologischen Predigt Jesu durch J. Weiß geht in diese Richtung. Nicht „unsere erbärmlichen Alltagsstreitigkeiten“, in denen wir mehr oder we-

<sup>17</sup> H. Braun, Anm. 11, S. 124.

<sup>18</sup> H. Braun, Anm. 11, S. 125.

niger gelassen bestehen, seien das Feld der Bewährung für die Feindesliebe. „Erst wenn wir in den Kampf um die höchsten Güter des Lebens, um Glauben und Überzeugung, hineingestoßen werden, und wirkliche Todfeindschaft an uns herantreten wird, dann werden wir Gelegenheit bekommen, zu zeigen, ob wir zu der Seelenfreiheit fähig sind, die hier von dem Jünger Jesu erwartet wird“<sup>19</sup>. Auch in H. Schürmanns Lukas-kommentar finden sich anschauliche Formulierungen für solche Praxis der Feindesliebe im Umgang mit Feinden um des Glaubens willen: „Hier ist letzte schöpferische Gutheit verlangt, an der alle Bosheit verpufft“; „Solche Liebe nimmt das Böse an das Herz und zerdrückt es“<sup>20</sup>. Die wichtigste Auslegung der Feindesliebe in diesem Sinne stammt von M. L. King. Feindesliebe sei nicht Gefühlsregung, sie sei Kampf, in dem die Gegner ohne militärische Waffen besiegt werden, so daß die erkämpfte Freiheit auch ihnen zugute kommt<sup>21</sup>. Feindesliebe ist hier die unverzichtbare Haltung der Kämpfenden in einem „gewaltfreien Aufstand“<sup>22</sup>. Zur Praxis der Feindesliebe gehört hier auch der direkte Appell an die „erbittertsten Gegner“: „Wir werden eure Fähigkeit, uns Leid zuzufügen, durch unsere Fähigkeit, Leid zu ertragen, wettmachen . . . Tut uns an, was ihr wollt, wir wollen euch trotzdem lieben.“<sup>23</sup> Versteht man Feindesliebe in diesem Sinne als Haltung eines kämpferischen Widerstandes, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Rolle der Feinde und der Kämpfenden innerhalb des sozialen Machtgefüges genauer zu definieren, da Feindesliebe hier eine Haltung von Gruppen ist, die keine der in der Gesellschaft vorhandenen legalen Machtmittel zur Verfügung haben. Die Feindesliebeforderung wird hier nicht als jederzeit und von jedem anwendbare ethische Regel verstanden<sup>24</sup>, sondern als von Christen in Widerstandssituation geforderte Haltung. Sie ist durchaus zu un-

<sup>19</sup> J. Weiß—W. Bousset, Die drei älteren Evangelien, in: Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von O. Baumgarten u. a., 3. Aufl. Bd. 1, Göttingen 1917, S. 271; cf. J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 3. Aufl. 1964, S. 148—150.

<sup>20</sup> H. Schürmann, Anm. 1, S. 344. 349. Schürmann definiert die Feinde für die älteren Traditionsstufen und für Mt als religiöse Feinde. Eine Spannung zur Deutung der Feindesliebe als Liebe „immer und gegen jedermann“ sieht er nicht. Zu Schürmanns Inhaltsbestimmungen s. auch u. S. 202 f. mit Anm. 29.

<sup>21</sup> M. L. King, Aufruf zum zivilen Ungehorsam, Düsseldorf 1969, S. 114—116. und M. L. King, Kraft zum Lieben, Konstanz 1964, S. 70 f.

<sup>22</sup> Dazu besonders Th. Ebert, Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, Frankfurt 1972 (Fischer Taschenbuch).

<sup>23</sup> M. L. King, Anm. 21, Aufruf S. 155; Kraft, S. 70 f.

<sup>24</sup> S. das Zitat von J. Weiß o. S. 200 f.; Schürmann, Anm. 1, S. 349.

terscheiden von allgemeiner Menschenliebe oder von Barmherzigkeit, die unabhängig von gesellschaftlichen Machtverhältnissen lehrbar und praktizierbar sind. Der Starke kann dem Schwachen Liebe und Barmherzigkeit zuwenden (und umgekehrt). Feindesliebe jedoch praktiziert der Schwache dem Starken gegenüber. Lehren und fordern kann sie dann nur der am Widerstand Beteiligte; als Empfehlung von außen verändert sie ihren Inhalt zur Empfehlung, den Widerstand aufzugeben<sup>25</sup>.

Diese Inhaltsbestimmung von Feindesliebe läßt sich ohne Schwierigkeiten als Deutung von Mt 5,44 ff par verifizieren, da hier ja in der Tat von der Feindschaft zwischen Christen und ihren Verfolgern die Rede ist und für die frühe Zeit des Christentums die soziale Unterlegenheit der Christen in diesem Kampf vorauszusetzen ist. Ob Fürbittegebet, Segen und Liebe wirklich als Bestandteile einer kämpferischen Auseinandersetzung mit Gegnern des Christentums angesehen werden können, wird zu überprüfen sein. Methodisch ergibt sich aus dieser Inhaltsbestimmung von Feindesliebe die Notwendigkeit einer sozialgeschichtlichen Fragestellung. Die Liebenden und die Feinde in Mt 5,44 ff par können nicht abgelöst von ihrer sozialen Realität gesehen werden.

Die Deutung der Feindesliebe als einer kämpferischen Überwindung der Feinde durch Liebe gerät allerdings angesichts der Texte der Jesus-tradition in eine Schwierigkeit: wie soll das Verbot des Widerstandes Mt 5,39—41 par verstanden werden? In Deutungen wie der Bultmanns und Brauns steht der Liebende dem Feind ohne Anspruch gegenüber, er sagt bedingungslos Ja zum Feind, er vergibt ihm. Die Forderung, die andere Backe hinzuhalten, ist Exempel bzw. „andringliche Form“ für den Anspruchsverzicht. Feindesliebe als Überwindung des Bösen durch das Gute jedoch akzeptiert ja gerade nicht den Feind, so wie er ist; sie will alles von ihm, sie will seine Feindschaft ändern. M. L. King formuliert ganz konsequent einen Satz im Widerspruch zu Mt 5,39: „Nicht-zusammenarbeit mit dem Bösen ist genauso eine moralische Pflicht wie Zusammenarbeit mit dem Guten, also werft uns ins Gefängnis, und wir wollen euch trotzdem lieben.“<sup>26</sup> J. Weiß empfand diesen Widerspruch zwischen einer aktiven Feindesliebe und dem Verbot des Widerstandes, eine Lösung des Problems ist ihm nicht gelungen<sup>27</sup>. Auch H. Schürmann

<sup>25</sup> S. dazu *Th. Ebert*, Anm. 22, S. 33; *H. J. Benedict*, Licht und Finsternis. Der Mord an Martin Luther King und seine Folgen im Spiegel der deutschen Publizistik, in: *Th. Ebert und H. J. Benedict* (Hrsg.), Macht von unten, Hamburg 1968, S. 60—73.

<sup>26</sup> *M. L. King*, Anm. 21, Aufruf S. 115.

<sup>27</sup> *J. Weiß*, Anm. 19, Die drei älteren Evangelien S. 268 f. Nicht immer wird es

bietet keine Lösung. Die aktive Feindesliebe<sup>28</sup> ist nicht mit der Vorstellung einer „reaktionslosen Liebe“ zusammenzubringen, wie er es tut<sup>29</sup>. Es bleibt das offene Problem bei dieser Deutung: warum wird hier der Widerstand verboten und daneben die aktive Feindesliebe geboten? Was soll die Tat der Liebe sein, wenn man dem Feind die andere Backe hinhält? — Sein Unrecht wird dadurch noch größer.

M. Hengel und P. Hoffmann haben eine Deutung des Feindesliebegebotes vorgetragen, die hier einen Schritt weiterhilft. Sie verstehen Mt 5,38—48 par als antizelotische Stellungnahme. Jesus bzw. die Q-Gruppe fordere den „Weg der Friedfertigkeit“<sup>30</sup>, den „Verzicht auf Gewalt“<sup>31</sup> und lehne den Weg des antirömischen Aufstandes ab. Bei dieser Deutung könnte man das Verbot des Widerstandes mit dem Gebot der Feindesliebe zusammenbringen. Das Verbot des Widerstandes wäre dann ein Verbot militärischer Gewalt, das eine aktive Feindesliebe nicht ausschließt. So ist es ganz konsequent, daß M. Hengel M. L. King als Manifestation der „Kraft der Gewaltlosigkeit“, die von Jesus ausging, ansieht<sup>32</sup>. Als antizelotische Stellungnahme kann Mt 5,38 ff par jedoch auf

richtig sein zu kämpfen. Für solche Fälle ist das Widerstandsverbot „Erziehungsmittel“ für „Selbstbeherrschung“ und „Entsagung“.

<sup>28</sup> S. o. Anm. 20.

<sup>29</sup> H. Schürmann, Anm. 1, S. 342. 347 f. „Wer in solchen Fällen immer so handelt, hat offenkundig kein Interesse mehr am eigenen Ich; er hat sich selbst liebend ganz aufgegeben“ (S. 348) — und diese Haltung sei die „innere Voraussetzung“ für schöpferische Feindesliebe (S. 347).

<sup>30</sup> P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, Münster 1972, S. 76. S. auch D. Lührmann, Anm. 1, S. 437; G. Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, Berlin 1963, S. 70.

<sup>31</sup> M. Hengel, War Jesus Revolutionär? Stuttgart 1970, S. 22.

<sup>32</sup> M. Hengel, Anm. 31, S. 22. M. Hengels Aktualisierung Jesu (und M. L. Kings) als gewaltlose Friedensstifter zwischen den Fronten, zwischen „links und rechts“ (s. besonders S. 21 f) und seine Alternative C. Torres oder M. L. King (s. S. 43 f — in Auseinandersetzung mit H. Gollwitzer) kann ich allerdings nicht einsehen. Gewaltfreier Aufstand ist schließlich Aufstand, ist Widerstand. M. L. King benutzte die Unterscheidung von Gewalt gegen Sachen und gegen Personen (z. B. aaO. — s. Anm. 21 — Auf Ruf S. 90—93). Er verstand seinen Weg nicht als doktrinär pazifistischen Weg, er spricht vom „realistischen Pazifismus“, „der unter den obwaltenden Umständen als das kleinere Übel anzusehen ist“. „Ich behaupte nicht, von dem Widerspruch frei zu sein, dem sich jeder christliche Nichtpazifist ausgesetzt sieht“ (Anm. 21 — Kraft, S. 231). Hengel realisiert nicht, was es bedeutet, daß auch er in diesem Widerspruch steht (Notwehr sei berechtigt aaO. S. 43) und daß H. Gollwitzer gerade diesen Widerspruch ernst nimmt. Dieser Widerspruch kann nicht aufgehoben werden durch dogmatische Empfehlungen der Gewaltlosigkeit an Menschen, an deren Leiden wir nicht teilhaben, und auch nicht durch Verschweigen der Gewaltverstrickung, in der wir leben, auch

keiner Traditionsstufe angesehen werden. Hier ist von den Feinden der *Christen* und nicht von den Römern als Feinden von Juden die Rede. So richtig es sein wird, daß das frühe Christentum sich aus den zelotischen Aufstandsbewegungen herausgehalten hat, Feindesliebe im Umgang mit Rom als Gegner von Juden wird hier nicht empfohlen. Die Feinde des Christentums sind zu dieser Zeit andere als die der Zeloten, keinesfalls römische Staatsorgane<sup>33</sup>. Unter den Feinden der Christen wird man sich jüdische und nichtjüdische Bevölkerungsgruppen vorzustellen haben. Eine bei der Lösung Hengels und Hoffmanns vorauszusetzende Identifizierung der Verfolger von Christen mit denen von Juden ist spätestens seit der Christenverfolgung durch Paulus nicht vorstellbar. Will man Mt 5,38 ff par als antizelotische Stellungnahme ansehen, muß man eine Zeit konstruieren, in der Feinde von Christen oder Jüngern Jesu noch kein Problem waren. Aber selbst der historische Jesus hätte wohl kaum von „Feinden“ und „euren Verfolgern“ sprechen können, ohne dabei an seine eigenen Konflikte und die seiner Jünger zu denken. Eine unmittelbar antizelotische Stellungnahme wird hier nicht vorliegen, jedoch wird die Fragerichtung Hengels und Hoffmanns zutreffend sein: Widerstandsverbot und Feindesliebeforderung enthalten auch eine politische Stellungnahme und finden auf dieser Ebene ihre sachliche Zusammengehörigkeit. Es wird zu klären sein, in welchem Sinne hier politisch Stellung genommen wird.

## *II. Racheverzicht und Feindesliebe in der ethischen Diskussion der nichtchristlichen Antike*

Die in Mt 5,38 ff par angesprochenen Themen sind in der Antike seit alter Zeit in nahezu allen Bereichen verhandelt worden, in altorientalischer Paränese, im Alten Testament, im nachbiblischen Judentum, in griechischer und römischer Literatur<sup>34</sup>. Die Kenntnis ethischer Mahnun-

wenn wir keine Waffen berühren. Zu diesen Fragen s. besonders *H. Gollwitzer*, Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik, in: Freispruch und Freiheit, Theologische Aufsätze für W. Kreck, hrsg. v. H. G. Geyer, München 1973, S. 148—167.

<sup>33</sup> Z. B. *A. Wlosok*, Rom und die Christen, Stuttgart 1970.

<sup>34</sup> „Counsels of Wisdom“ Z. 31—48, *W. G. Lambert*, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, S. 101; Lehre des Amenemope IV 10—V 6, ANET S. 422; für das Alte Testament s. z. B. 1Sam 24,18; Ex 23,4 f; Prov 24,17.29; 25,21 f. Materialzusammenstellung für das nachbiblische Judentum bei *A. Nissen*, Anm. 1, S. 304—329; für griechische und römische Literatur bei *M. Waldmann*, Die Feindesliebe in der antiken

gen zu einem positiven Umgang mit Feinden und zur Aufhebung des Vergeltungsdenkens, zum Verzicht auf Rache und Zorn, kann bei den Trägern und Adressaten der urchristlichen Paränese vorausgesetzt werden. Das Thema wird nicht nur auf der Ebene ethischer Theorie in der philosophischen Literatur behandelt, sondern auch unmittelbar lebenspraktisch gewandt in Spruchparänesen und Anekdoten. Es war also nicht nur ein Thema für Gebildete.

Das Verhältnis der urchristlichen Feindesliebemannung zu ethischen Gedanken der nichtchristlichen Antike ist oft unter dem Bemühen abgehandelt worden, die Neuheit und Besonderheit des Gebotes Jesu zu erweisen<sup>35</sup>. Gegen dieses Verfahren ist zweierlei einzuwenden: 1. wird man damit der Intention des Urchristentums selbst nicht gerecht. Zwar wird das Feindesliebegebot als Ausdruck des eigenen Andersseins empfunden, auch als „neu“<sup>36</sup>, aber damit will man sich absetzen gegen eine konkrete Praxis des ἀνταγαπᾶν in der Gesellschaft, nicht aber gegen *vergleichbare* ethische Forderungen. Auf vergleichbare alttestamentliche Forderungen hat man sich sogar berufen<sup>37</sup>; und wenn in apologetischem Interesse die Feindesliebe als φιλανθρωπία charakterisiert wird<sup>38</sup>, so ist der damit beabsichtigte Hinweis auf den Zusammenhang der Feindesliebe mit ethischen Traditionen der Antike berechtigt, wenn auch die Eigenart der urchristlichen Forderung dabei verwischt wird. 2. Das Herausheben von Unterschieden durch Vergleich von ethischen Formulierungen und Gedanken und daraus dann abgeleiteter inhaltlicher Unterschiede (z. B. mit Hilfe der Fragen: ist von *Liebe* zu Feinden die Rede<sup>39</sup>?

Welt und im Christentum, Wien 1902, S. 19—88; *A. Dible*, Die goldene Regel, Göttingen 1962, S. 41—79 (zur Aufhebung von Vergeltungsdenken); *W. C. van Unnik*, Die Feindesliebe in Lukas VI 32—35, in: *Novum Testamentum* vol. VIII, 1966, S. 284 bis 300. Zu der ἡμερότης ὑπὲρ πολεμίων (bzw. ἐχθρῶν) im AT s. auch Philo, de virtutibus 109—120. Der Zusammenhang zwischen der Bergpredigt und Plato beschäftigte bereits Celsus und Origenes, Origenes c. Cels. VII, 58.

<sup>35</sup> S. z. B. die in Anm. 34 genannte Literatur.

<sup>36</sup> Justin, ap. I, 15 ändert die rhetorischen Fragen Mt 5,46 f in: τί καινὸν ποιεῖτε;

<sup>37</sup> Röm 12,19 f; Justin, dial. 85,7; Theophilus, ad Autol. III, 14.

<sup>38</sup> Athenagoras, leg. 12; Justin, ap. I, 15,1 στέργειν ἅπαντας; cf. Diognetbrief V, 11.

<sup>39</sup> „ἀγαπᾶν“ gegenüber Feinden ist m. W. in der Tat nicht in der Umwelt belegt. In die Nähe kommen allerdings einige Formulierungen bei Seneca (zu Seneca s. u. S. 209 ff; zur Nähe der Formulierungen Senecas siehe *R. Bultmann* an den in Anm. 9 genannten Stellen; *Waldmann*, Anm. 34, S. 67—75; *Dible*, Anm. 34, S. 71) aber auch Epiktet, diss. III, 22,54 δέρεσθαι αὐτὸν δεῖ ὡς ὄνον καὶ δερόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δέροντας ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν. „Er muß sich treten lassen wie ein Hund und unter den Tritten eben die, welche ihn treten, auch noch

— wie wird die ethische Haltung *begründet*<sup>40</sup>?) bleibt unbefriedigend. Wenn man z. B. wie A. Nissen konstatiert, von Feindesliebe sei im Alten Testament und Judentum keine Rede und könne auch aus theologischen Gründen keine Rede sein<sup>41</sup>, so wird damit implizit die Behauptung aufgestellt (oder zum mindesten die Folgerung ermöglicht), das Christentum sei eine dem Judentum überlegene Religion (oder wie immer man sich die Höherwertigkeit vorstellen mag). Ein solcher Vergleich impliziert eine Wertskala von Ethiken oder Religionen, solange man die Unterschiede nicht für *beide* Seiten als historische, als sozial bedingte beschreibt<sup>42</sup>.

Die historische Bedingtheit kann m. E. sachgerecht nur in sozialgeschichtlichen Kategorien erfaßt werden. D. h. die Unterschiede müssen auf ihre Ursachen befragt werden. Racheverzicht von Sklaven gegenüber ihren Herren oder Racheverzicht von Königen gegenüber den besiegten Feinden (um zwei extreme Beispiele zu nennen) sind kaum vergleichbar, auch wenn die ethische Formulierung wortgleich lautet. Bei einer sozialgeschichtlichen Fragestellung ergibt sich, daß die nichtchristliche ethische Diskussion auch in sich schon große Unterschiede enthält, nicht vergleichbare Haltungen meint. Im folgenden soll eine solche Differenzierung versucht werden. Sie kann helfen, die konkrete Eigenart der urchristlichen Forderung und Praxis zu beleuchten. Sie kann vielleicht auch helfen, die Identitätsfindung christlicher Praxis heute zu erleichtern. Ethische Forderungen müssen unter dem Aspekt erläutert werden, wo das Subjekt des Handelns und sein Objekt in der gesellschaftlichen Realität anzutreffen sind. Antike ethische Reflexionen haben zu dieser Frage sehr viel deutlicher Stellung genommen, als wir es gewohnt sind. Seneca z. B. sieht das Problem deutlich: „Mit dem Ebenbürtigen zu kämpfen ist zwei-

---

liebhaben, wie ein Vater von allen, wie ein Bruder“ — deutsche Übersetzung aus: Epiktet, Teles und Musonius, Wege zu glücklichem Leben, übertragen und eingeleitet von W. Capelle, Zürich 1948, S. 135 f.

<sup>40</sup> S. z. B. A. Dible, Anm. 34, S. 72.

<sup>41</sup> A. Nissen, Anm. 1, S. 315 f.

<sup>42</sup> Wenn A. Nissen Gegenüberstellungen formuliert (z. B. S. 314 „Selbstüberwindung zugunsten des andern heißt jedoch nicht Selbstpreisgabe zuungunsten seiner selbst, Vergebungsbereitschaft ... nicht Rechtsverzicht ...“), so entsteht zum mindesten der Eindruck, der Unterschied sei auch ein Wertunterschied. Die Frage, *warum* das frühe Christentum hier anders votiert, müßte gestellt werden. Damit allein kann der Vergleich dem Verdacht entgehen, daß implizit die Überlegenheit des Christentums gemeint sei. Diese Problematik hat eine lange Tradition im religionsgeschichtlichen Vergleich durch christliche Exegeten, auch bei Exegeten, die, wie Nissen, der fremden Religion gerade gerecht werden wollen.

schneidig, mit dem Höheren wahnsinnig, mit dem Niederen schmutzig.“<sup>43</sup> Ich wähle drei unterschiedliche Haltungen des Racheverzichtes aus, um solchen Differenzierungen nachzugehen:

a) *Der Unterlegene — ein Mann ohne Galle (ἄχολος)*

Daß ein Abhängiger, vor allem ein Sklave, Unrecht, Beschimpfungen und Schläge erdulden muß, ohne sich wehren zu können, wird in verschiedenen Zusammenhängen bedacht. Einerseits so, daß die sittliche Haltung des „Mannes“ von der des Sklaven abgehoben wird. Ein Mann läßt sich Unrecht und Schimpf nicht gefallen, der Dulder wird als sklavisch getadelt<sup>44</sup>. Andererseits so, daß dem Unterlegenen empfohlen wird, aus der Not eine Tugend zu machen, denn „oft ist es (so) wenig dienlich, Unrecht zu rächen ...“<sup>45</sup>. Seneca erzählt erschütternde exempla für diese Haltung, z. B. von einem römischen Ritter, dem der Kaiser aus nichtigem Anlaß den Sohn hinrichtet und ihn dann zu Tische lädt: „es hielt der Arme durch, nicht anders, als wenn er seines Sohnes Blut tränke“ ... „Du fragst, warum? Er hatte noch einen zweiten (Sohn).“<sup>46</sup> Auch die Mahnung, sich von fremden und eigenen Prozessen fernzuhalten, vielleicht auch die anschließende Mahnung, Böses mit Gutem zu vergelten und dem Feind Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, in den babylonischen „Counsels of Wisdom“ gehören in diesen Zusammenhang. Sie sind Klugheitsregel für den kleinen Mann<sup>47</sup>.

So unterschiedlich jeweils der Kontext ist, in allen diesen Fällen ist die Hinnahme von Unrecht durch Abhängige mit ihrer Abhängigkeit begründet. Im Urchristentum wird Sklaven empfohlen, auch Unrecht seitens der Herren ohne Gegenwehr hinzunehmen (1Petr 2,18 ff; vielleicht auch Kol 3,25), und Athenagoras berichtet voller Stolz, bei den Christen könne man ungebildete Leute, Handwerker und alte Mütterchen finden, die die gebotene Feindesliebe in guten Taten aufzeigen: geschlagen nicht wieder zu schlagen und ausgeraubt nicht zu prozessieren<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Seneca, de ira II, 34,1; deutsche Übersetzung aus Seneca, Philosophische Schriften, lateinisch und deutsch, Bd. 1, Darmstadt 1969, S. 213.

<sup>44</sup> Kallikles in Plato, Gorgias 483 B; Aristoteles, eth. nic. IV, 11; Theophrast, char. 1; siehe auch die Theophrastzitate bei Seneca, de ira (z. B. I, 14,1). Weiteres Material Nissen, Anm. 1, S. 306 f; Dible, Anm. 34, S. 33.

<sup>45</sup> Seneca, de ira II, 33,2 (Deutsche Übersetzung siehe Anm. 43, S. 211).

<sup>46</sup> Seneca, de ira II, 33,3 f (Deutsche Übersetzung siehe Anm. 43, S. 211); siehe auch de ira III, 14 f.

<sup>47</sup> Für den Fundort s. Anm. 34; zur Interpretation W. G. Lambert, *Morals in Ancient Mesopotamia*, JEOL 5, 1955—58, S. 188.

<sup>48</sup> Athenagoras, leg. 11.

Diese Haltung wird hier als sittliche Leistung verstanden. Daß sie eine zwangsläufige Folge der abhängigen Situation sei, ein Gebot der Not, wird überhaupt nicht ins Spiel gebracht. Implizite Voraussetzung ist, daß diese Menschen auch anders handeln könnten. Man wird dem Sachverhalt nicht gerecht, wenn man folgert, hier würde die Tugend, die aus der Not geboren ist, auch noch religiös und ethisch verbrämt, oder wenn man folgert, die christliche Ethik mache sich hier zum Anwalt der gesellschaftlichen Ordnung (so wenig dies für manche anderen urchristlichen Texte bestritten werden soll). Denn hier wird ja nicht der Gehorsame, sondern der Unrecht Leidende heroisiert. Warum diese Haltung heroisiert wird, ist aus den bisherigen Beobachtungen nicht zu erkennen, allerdings kann ein negatives Ergebnis festgehalten werden: Da auf die Abhängigkeitssituation als Ursache der gebotenen Haltung weder in 1Petr 2,18 ff noch bei Athenagoras und auch nicht in Mt 5,38 ff par hingewiesen wird (anders als in den oben genannten antiken Texten zur Dulderhaltung des Abhängigen), kann im Bewußtsein dieser christlichen Texte die eigene Ohnmacht keine bestimmende Rolle gespielt haben. Eine Haltung, die der Verachtung des aristokratischen „Mannes“ unterliegt oder der Trauer des mitfühlenden Seneca, wird hier mit einem erstaunlichen Selbstbewußtsein zum Ideal erhoben, aber nicht, um der Abhängigkeit Rechnung zu tragen.

Diese Beobachtung anhand der Äußerungen zur Haltung des Abhängigen, dem Unrecht widerfährt, kann zu der kritischen Frage führen, ob es wirklich sinnvoll ist, für die Erfassung der urchristlichen Paränese soziale Differenzierungen zu benutzen. An 1Petr 2,18 ff und Athenagoras leg. 11 zeigte sich schließlich, wie die ethische Haltung von Abhängigen gerade ohne Bezug bleibt zu ihrer spezifischen Abhängigkeitssituation. Sollte man also doch solche sozialen Differenzierungen vermeiden und eine universale Ethik für Mt 5,38 ff par annehmen, die für jeden Menschen gegenüber jedem Menschen unter allen Umständen gemeint ist? Dann müßte auch

#### *b) Der Racheverzicht des Überlegenen,*

ein gängiges Thema antiker Ethik, unter Mt 5,38 ff par zu subsumieren sein. „Nicht nämlich, wie es bei Wohltaten ehrenwert ist, Güte mit Güte aufzuwiegen, so auch, Unrecht mit Unrecht. Dort ist sich besiegen zu lassen schimpflich, hier, zu siegen. Ein unmenschliches Wort gibt es, freilich als gerecht aufgefaßt — Rache. Und Vergeltung unterscheidet

sich nicht viel von Unrecht außer durch die Reihenfolge.“<sup>49</sup> Wenn man ethische Reflexionen von der jeweiligen gesellschaftlichen Situation abstrahiert, bieten diese Sätze Senecas nahe Parallelen zu den urchristlichen Forderungen des Racheverzichts und der Feindesliebe<sup>50</sup>. Die Feinde sollen Verzeihung und Hilfe empfangen<sup>51</sup>. Der Racheverzicht wird nicht nur als Unterlassen der Schädigung des Feindes, sondern auch als positive Zuwendung verstanden. In seiner Schrift „de ira“ entwirft Seneca eine Ethik für den Weisen, der öffentliche Verantwortung übernimmt. Er soll sein Handeln als *aequus iudex*, als gerechter Richter, gestalten<sup>52</sup>. Er zürnt nicht, sondern straft und heilt. Das Wohl der *societas* ist sein Ziel (II, 31,7). Nicht allzugroße Selbstliebe (II 31,3) bestimmt sein Handeln, sondern die Überlegenheit des Herzens: „jener ist groß und edel, der nach Art eines großen Tieres das Gekläffe winziger Hunde unbekümmert überhört.“<sup>53</sup> „Die Fähigkeit, Schmähungen zu ertragen, (ist) ein gewaltiges Hilfsmittel zum Schutze der Herrschaft“<sup>54</sup>; das gilt für die Herren des Staates wie für die Herren des Hauses. „Was gibt es, weswegen ich meines Sklaven allzu deutliche Antwort . . . mit Geißelhieben und Fußseisen sühne? Es haben verziehen viele ihren Feinden: *ich* sollte nicht verzeihen Faulen, Nachlässigen, Geschwätzigem?“<sup>55</sup> Die innenpolitischen und außenpolitischen Erfahrungen Roms mit niedergeworfenen Feinden zeigen, daß Rache- und Zornverzicht die *societas*, das *imperium*, erhält (II 34,4)<sup>56</sup>. Die Schrift „de ira“ gestaltet die Rolle des verantwortungsbewußten *pater familias*, des Bürgers in gehobener Stellung, als *aequus iudex* im rechtsfreien Raum des römischen Hauses<sup>57</sup>. Die Gestaltung der Rolle des Kaisers durch die *clementia* sieht analog aus<sup>58</sup>. Die *clementia principis* bedeutet inhaltlich, was die Zornlosigkeit in „de

<sup>49</sup> Seneca, de ira II, 32,1; deutsche Übersetzung siehe Anm. 43, S. 209.

<sup>50</sup> Als solche werden sie auch z. B. von Bultmann, Waldmann und Dihle notiert, s. o. Anm. 39 und 9.

<sup>51</sup> S. dazu auch Seneca, de otio 1,4 und de ira III, 24,2.

<sup>52</sup> Zu diesem Leitwort s. z. B. de ira II, 26,6; 28,1; III, 26,3.

<sup>53</sup> II, 32,3; deutsche Übersetzung siehe Anm. 43, S. 209.

<sup>54</sup> III, 23,2; deutsche Übersetzung siehe Anm. 43, S. 273.

<sup>55</sup> III, 24,3; deutsche Übersetzung siehe Anm. 43, S. 277.

<sup>56</sup> Zu diesem politischen Hintergrund der *clementia principis* bzw. ihrer Varianten J. Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian, Wiesbaden 1960, S. 15 ff; T. Adam, *Clementia Principis*, Stuttgart 1970, S. 82 ff; M. Fuhrmann, Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit, Gymnasium 70, 1963, besonders S. 508.

<sup>57</sup> Dazu besonders Fuhrmann, Anm. 56.

<sup>58</sup> Man vergleiche z. B. de clem. I, 5,1 mit de ira II, 31,7 f in der Verwendung des Leib-Glieder-Gleichnisses für den Racheverzicht gegenüber Menschen, die gefehlt haben.

ira“ bedeutet: Verzicht auf Rache und Vergeltung. *Clementia* „ist Mäßigung der Leidenschaft in der Macht, sich zu rächen, oder die Sanftheit des Überlegenen gegen den Niederen in der Bestimmung der Buße“<sup>59</sup>, oder anders: sie ist „Surrogat für den Verlust der Bürgerfreiheit“<sup>60</sup> bzw. im Bereich des Hauses Ersatz für den nicht vorhandenen Rechtsschutz gegenüber der *patria potestas*.

Seneca nimmt in diesen Schriften Themen gemeinantiker ethischer Fragestellungen auf, Fragestellungen der Herrscherideologie und Herrscherparänese ebenso wie das traditionelle Thema des Zornverzichtes<sup>61</sup>. Rache- und Vergeltungsverzicht des Herrschers fordern Isocrates, Plutarch wie Themistios und Julian<sup>62</sup>. Auch in der hellenistisch-jüdischen Ethik findet sich der Gedanke<sup>63</sup>. So nahe dem Wortlaut nach manche dieser ethischen Forderungen an den Herrscher im Staat oder im Hause an die Forderungen Mt 5,38 ff par kommen, es kann kein Zweifel sein, daß in Mt 5,38 ff par ein grundsätzlich anderer Sachverhalt vorliegt; und zwar nicht, weil in der Jesustradition allein *Liebe* zu Feinden gefordert ist<sup>64</sup>, sondern weil die Zuwendung des Überlegenen zum Abhängigen weder sozial die Situation des Urchristentums trifft (wenn man sich die Machtverhältnisse zwischen den Christen und ihren Verfolgern vorzustellen versucht) noch im Text Mt 5,38 ff par einen Anhaltspunkt hat. Von einer Verfehlung Abhängiger ist keine Rede. Zwar ist der Hinweis auf die *imitatio dei* in Mt 5,45 par und die Forderung der Großzügigkeit im Geben Mt 5,42 ein gängiger und typischer Gedanke der Herrscherideologie<sup>65</sup>, aber niemand wird Zweifel daran haben, daß Mt 5,38 ff par

<sup>59</sup> Seneca, de clem. II, 3,1; deutsche Übersetzung aus: Seneca, de clementia, Stuttgart 1970, S. 77.

<sup>60</sup> Fuhrmann, Anm. 56, S. 510.

<sup>61</sup> Zur Tradition des Themas „de ira“ A. Bourgery, Introduction, in: Sénèque, Dialogues T. 1, De ira, Paris 1951, S. V—XXIV.

<sup>62</sup> Isocrates, ad Nicocl. § 23; Plutarch, de coh. ira passim; Materialsammlung bei Kabiersch, Anm. 56, S. 15 ff; F. Taeger, Charisma, Bd. 2, Stuttgart 1960, S. 78 f; K. Winkler, Artikel Clementia, RAC 3, 206 ff.

<sup>63</sup> Ep. Ar. 227. Auch in Joseph und Aseneth ist der Vergeltungsverzicht des Gottesehrfürchtigen Gnade gegen niedergeworfene Feinde (23,9; 28,7; 29,3—5 — Zählung nach Rießler —. Zu 23,12 Nissen, Anm. 1, S. 310 Anm. 967).

<sup>64</sup> Diese oft hervorgehobene Gegenüberstellung (s. z. B. Waldmann, Anm. 34, S. 66) klammert sich an Worte, denn der Racheverzicht des Überlegenen meint ja erbarmen, helfen und bessern. Siehe zu dieser Frage auch o. Anm. 39.

<sup>65</sup> Nahe Parallele zu Mt 5,45 ist Seneca, de ben. IV, 26,1; Marc Aurel IX, 9.27. Zu diesem gängigen Topos H. D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, Tübingen 1967, S. 121 ff; H. A. Fischel, Rabbinic Literature and Greco-

nicht von der Gnade zum unterlegenen Feind redet, weil diese herrscherliche Gnade ihren Sinn in der Erhaltung der Herrschaft über Menschen hat. Wenn man von der Universalität der Feindesliebeforderung redet und dabei voraussetzen muß, daß „jedermann das wissen kann“, was zu tun ist<sup>66</sup>, dann meint man ja gerade nicht den Zynismus der Macht (auch des humanen Herrschers). D. h. aber, daß in solchen Inhaltsbestimmungen soziale Differenzierungen vorausgesetzt werden, auch wenn sie nicht benannt und zur Nebensache erklärt werden. Ohne die Definition der sozialen Verhältnisse zwischen dem Liebenden und dem zu liebenden Feind wird Mt 5,38 ff par zu einer mißverständlichen, ja sogar mißbrauchbaren Zweideutigkeit.

### c) Gewaltverzicht als Protest des ohnmächtigen Philosophen

Weder Feindesliebe als Wahrnehmung der eigenen Macht noch Feindesliebe als Schickung in die eigene Ohnmacht kann den Sinn von Mt 5,38 ff par treffen. Da von der Machtlosigkeit der Angeredeten ausgegangen werden kann, ist es für Mt 5,38 ff par von Interesse, einen Strang ethischer Vorstellungen der Antike zu betrachten, der ebenfalls Gewaltverzicht (oder Vergeltungsverzicht) des Machtlosen beschreibt, ihn aber als Protesthaltung versteht.

Plato deutet Sokrates' Hinnahme von Verurteilung und Tod als Vergeltungsverzicht, als Weigerung, Unrecht mit Unrecht zu beantworten — z. B. das Unrecht der Verurteilung durch das Unrecht der Flucht vor der Hinrichtung<sup>67</sup>. Das Unrecht der Flucht bestünde in einer Auflehnung gegen die Gesetze, da „Gewalt nicht ohne Frevel gebraucht werden kann gegen Vater oder Mutter und noch viel weniger als gegen sie gegen das Vaterland“<sup>68</sup>. Die Alternative heißt: gehorchen oder das Vaterland überzeugen, wo das wahre Recht liegt. Die Gesetze gelten, auch wenn sie von schlechten Menschen gehandhabt werden. Sokrates, der in Wahrheit allein für das Staatswohl tätig ist, steht wehrlos vor seinen Anklägern. „Ich werde nämlich verurteilt werden, wie ein Arzt unter Kindern Roman Philosophy, Leiden 1973, S. 92 f; *Kabiersch*, Anm. 56, S. 30. 39. 53—61; *Nissen*, Anm. 1, S. 69 ff; *R. Mach*, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, Leiden 1957, S. 20 ff; zur Freigebigkeit z. B. *Kabiersch*, S. 34 ff.

<sup>66</sup> *Bultmann*, Anm. 2, S. 97. S. auch *H. Conzelmann*, Anm. 16, S. 140 „Den Backen hinzuhalten, ist keine ‚Haltung‘; das kann nur in actu sinnvoll sein.“

<sup>67</sup> Plato, *Kriton* 49 A ff; zur Interpretation *R. Guardini*, *Der Tod des Sokrates*, Hamburg 1956, S. 85 ff; *P. Friedländer*, *Platon*, Bd. 2, S. 162 ff.

<sup>68</sup> Plato, *Kriton* 51 C; Übersetzung von *F. Schleiermacher*, in: *Platon*, Berlin o. J. (Lambert Schneider-Verlag) Bd. 1, S. 50.

verurteilt würde, wenn ihn ein Koch anklagte.“<sup>69</sup> Sokrates ist „der einzige Gerechte, der sich gegen die Korruption eines völlig ungerecht gewordenen Staates nicht zu wehren vermag“<sup>70</sup>.

Sokrates ist in vielen Legenden der Antike Symbol für den Philosophen, dem die Gesellschaft brutal entgegentritt, und der er nur mit seiner Ohnmacht protestierend begegnen kann<sup>71</sup>. Die Umwelt nimmt sich dem Philosophen wie eine Welt von Tieren aus: „Sokrates aber, als ihn Aristokrates getreten hatte, vergalt ihm oder tadelte ihn mit nichts Anderem, als daß er zu den Vorübergehenden sagte: dieser Mann ist krank an der Krankheit der Maulthiere.“<sup>72</sup> Diese und ähnliche Legenden vom Gewaltverzicht des Philosophen sind in der Antike sehr verbreitet<sup>73</sup>. Es ist zweifellos schwierig, sie einer spezifischen sozialen Rolle zuzuordnen, da sie z. B. auch als Exempla für den Racheverzicht des Herrschers verwendet werden. Daß sie hierher aber nur schlecht passen, hat Plutarch zu Recht empfunden. Die Zornlosigkeit sei ein Sieg der Starken, „daher auch mein Bemühen, alles was in dieser Richtung nicht bloß von Philosophen, denen ja die Vernunft nachsagt, sie hätten keine Galle, sondern lieber noch, was von Königen und Fürsten berichtet wird, für die Lektüre zu sammeln“<sup>74</sup>. Man wird diesen Wanderlegenden, die vor allem von Sokrates, Antisthenes, Diogenes v. Sinope und Krates erzählt werden, nicht gerecht, wenn man sie im Horizont der jeweiligen Rahmen-texte interpretiert. Man kann aber ein stereotypes Muster festhalten: Der Philosoph wird geschlagen oder beschimpft, weil er ein unbequemer Lehrer ist. Souverän verzichtet er darauf zurückzuschlagen und veröffentlicht durch ein Logion (oder einen Zettel), daß ein Unrecht an ihm getan wurde. Besonders die kynische Protesthaltung wird durch diese Legenden sachgerecht erfaßt. „Sie ist auch in ihren edelsten Vertretern nie etwas Anderes gewesen, als ein praktischer Protest Einzelner gegen die Leiden, Thorheiten und Sünden einer in entseelten Formen erstarr-

<sup>69</sup> Plato, Gorgias 521 E; Übersetzung von J. Deuschle, Anm. 68, S. 402.

<sup>70</sup> O. Gigon, Sokrates, Bern 1947, S. 79.

<sup>71</sup> O. Gigon, Anm. 70 vermutet vorplatonische Herkunft für das Motiv der Wehrlosigkeit des Sokrates.

<sup>72</sup> Themistios, Περὶ ἀρετῆς, bearb. v. J. Gildemeister und F. Bücheler, Rheinisches Museum 27, 1872, S. 461.

<sup>73</sup> Sammlungen dieser Legenden als Exempla z. B. bei Themistios aaO. (s. Anm. 72) S. 459—462; Seneca, de ira III, 11,2; 38,1; Plutarch, de coh. ira 14; Diogenes Laertius VI, 33.89.90; II, 21.

<sup>74</sup> Plutarch, de coh. ira 9. Übersetzung von O. Apelt, in: Plutarch, Moralische Schriften II (Philosophische Bibliothek Bd. 205), Leipzig 1926, S. 15.

ten, dem Untergang geweihten Civilisation und ein Versuch, aus dem allgemeinen Schiffbruch die Freiheit des Individuums zu retten.“<sup>75</sup> Die Darstellung des Kynismus durch Epiktet bedient sich ebenfalls dieses Motivs, wenn auch nicht in Legendenform<sup>76</sup>. Für die Legenden vom Gewaltverzicht des Philosophen ist ein Grundgedanke entscheidend: Der Einzelne steht einer Gesellschaft von Irrenden, von Tieren oder verführten Kindern gegenüber. Ihre Schläge nimmt er ohne Gegenwehr hin, um damit nicht nur in Worten, sondern auch mit seinem Leibe die Verderbtheit der Gesellschaft zu verkünden. Vergleicht man diese Legenden mit Mt 5,38 ff par, so wird aus dem Unterschied deutlich, wie wichtig es für das Verständnis der synoptischen Paränese ist, daß das ethische Subjekt nicht als einsames Individuum angedredet wird, sondern als Angehöriger der Gemeinschaft der Christen.

### *III. Die Liebe der Christen zu ihren Verfolgern — Umriss eines gewaltfreien Widerstandes*

Die Mahnung zum Gewaltverzicht (bzw. Vergeltungsverzicht) und zur Feindesliebe ist uns in mehreren Fassungen überliefert. Die Fassungen bei Lk und Mt erlauben Rückschlüsse auf die von ihnen gemeinsam benutzte Tradition. Wenn auch für die zu rekonstruierende(n) Traditionsstufe(n) manches hypothetisch oder unentschieden bleiben muß (z. B. die Reihenfolge der Mahnungen), so zeichnet sich doch ab, daß alle uns erkennbaren Traditionsstufen inhaltlich im wesentlichen übereinstimmen.

#### *a) Die Feindesliebemahnung*

Bereits in der von Mt und Lk gemeinsam benutzten Tradition sind die ἐχθροὶ ὑμῶν als διώκοντες ὑμᾶς erläutert worden<sup>77</sup>. Der Christ soll die Verfolger der Christen lieben. Wegen Röm 12,14 ist εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς Lk 6,28 der Sache nach bereits vorlukanisch. Ob diese Wendung allerdings in Q stand, muß offenbleiben. Sie ist jedoch sachlich identisch mit dem Gebet für die Verfolger, das bereits in Q stand. Unter der Verfolgung hat man sich wohl auch für Q üble Nachrede und Verweigerung der Gemeinschaft vorzustellen, darauf deutet je-

<sup>75</sup> J. Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879, S. 25.

<sup>76</sup> S. o. Anm. 39.

<sup>77</sup> Zwar läßt sich der Wortlaut nicht erschließen, aber die Differenz zwischen διώκόντων und ἐπηραξόντων (Mt 5,44 par) ist unerheblich.

denfalls *καταρᾶσθαι*<sup>78</sup> und das Parallelmaterial in Lk 6,22 par; Röm 12, 14; 1Kor 4,12 f; 1Petr 2,12.23; 3,9.16; 4,4.14. Relevante Veränderungen in der Vorstellung von den Feinden bietet weder Mt noch Lk<sup>79</sup>. Auch die vom Christen geforderte Haltung der Liebe zu diesen Feinden bleibt in den verschiedenen Traditionsstufen inhaltlich gleichartig. Für *καλῶς ποιεῖν* und *ἀγαθοποιεῖν* (Lk 6,27.35) ist anzunehmen, daß Lukas mit diesen Wendungen die Feindesliebemannung auch terminologisch deutlicher in den Sachzusammenhang hellenistischer Ethik stellen will<sup>80</sup>, ohne daß allerdings die Vorstellung von der Zuwendung zu den Feinden dadurch verändert wird; der „konkrete, aktive Charakter dieser Liebe“, die „im sozialen Verkehr in Erscheinung tritt“<sup>81</sup>, ist auch für *ἀγαπᾶν, προσεύχεσθαι, (εὐλογεῖν)* anzunehmen<sup>82</sup>. Es wird gefordert, den Ver-

<sup>78</sup> Zu Fluch als Verweigerung der Gemeinschaft s. Plutarch, Alcibiades 22, s. auch W. Schottruff, Der altisraelitische Fluchspruch, Neukirchen 1969, S. 206—210. Für Feindesliebe als Vollzug von Gemeinschaft, wo Gemeinschaft verweigert wird, bzw. wegen gesellschaftlicher Grenzen nicht möglich ist, wäre Joh. 4,7—9 ein adäquates Exempel. Auch Justin, ap. I, 14,3 stellt das Gebet für die Feinde neben den Vollzug von Gemeinschaft entgegen bestehenden gesellschaftlichen Schranken. Auch für Acta Scil. 2 kann man fragen, ob die Beteuerung des Märtyrers „numquam malediximus“, die als Begründung für die politische Loyalität gegenüber dem Kaiser dient, nicht auch diese Vorstellung impliziert; die Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit mit der nichtchristlichen Gesellschaft wird trotz schlechter Behandlung voll bejaht. Für Text und Interpretation der Acta Scil. A. Wlosok, Anm. 33, S. 40 ff.

<sup>79</sup> Für Lk wird gelegentlich behauptet, daß er anders als Q und Mt an persönliche Feinde denke. Nach Schürmann, Anm. 1, S. 345, weil Lk 6,29 f den Bezug zum privaten Bereich herstellt (aber diese Verse sind *Exempel* und können für eine Definition der Feinde nicht herangezogen werden), weil weiterhin die lukanische Redaktion in 6,34. 35a in diese Richtung deute (aber *δανεῖζειν* und *ἀγαθοποιεῖν* sind in dieser Frage nicht aussagekräftig). Nach J. Weiß, Anm. 19, S. 270 f (cf. auch W. Bauer, Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen ZThK 27, 1917, S. 38 = W. Bauer, Aufsätze und kleine Schriften, Tübingen 1967, S. 236), weil die lukanischen Formulierungen für die Feindschaft allgemeiner seien (aber auch die lukanische Besonderheit *μισοῦντες* bleibt im Rahmen der Verfolgungsterminologie, dazu H. Braun, Anm. 10, Bd. 1, S. 107 Anm. 4; H. Schürmann, Anm. 1, S. 345 Anm. 15, und kann Lukas nicht sicher zugeschrieben werden, dazu O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Neukirchen 1967, S. 22 f Anm. 4).

Für Q kann man vermuten, daß vor allem Konflikte mit Juden zur Debatte stehen (S. Schulz, Q, Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, S. 455), für Mt und Lk wird man eher an Konflikte mit der nichtjüdischen Umgebung zu denken haben. Für Mt besonders G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, Göttingen 3. Aufl. 1971, S. 30; für Lk H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Tübingen 5. Aufl. 1964, S. 219.

<sup>80</sup> Dies hat v. Unnik, Anm. 34, besonders S. 295. 297 f überzeugend nachgewiesen.

<sup>81</sup> v. Unnik, s. Anm. 34, S. 298.

<sup>82</sup> Eine Beschränkung auf den Bereich der Gefühle wäre nicht sachgerecht. *ἀγαπᾶν*

folger einzubeziehen in die eigene Gemeinschaft, die Gemeinschaft des Miteinander-Lebens und die Gemeinschaft des erwarteten Heils. Da die Feinde aber gerade Menschen sind, die dieses alles bekämpfen und ablehnen und die Gemeinschaft ihrerseits aufkündigen, enthält die Feindesliebepflicht einen durchaus aggressiven (nicht im zerstörerischen Sinne) Gedanken: die Feinde sollen ihre Feindschaft aufgeben, sie sollen also verändert werden. Die Feindesliebepflicht ist Appell zu einer missionarischen Haltung gegenüber den Verfolgern. Der Hintergrund eines universalen und totalen christlichen Heilsanspruches wird sichtbar. Es wird der Anspruch erhoben, daß die Feinde der Gemeinde einen Platz haben sollen in der Lebensgemeinschaft der Gemeinde und in der Königsherrschaft Gottes. Dieser Anspruch dürfte den Feinden durchaus nicht gefallen haben. Man trifft nur einen Teilaspekt, wenn man Feindesliebe als zentralen *Gegenstand* christlicher Verkündigung ansieht; Feindesliebe ist Inhalt christlicher Verkündigung, aber auch missionarisches *Mittel*. Will man den Inhalt christlicher Verkündigung bestimmen, muß man die hier implizierte Heilserwartung für alle und die hier implizierte Andersartigkeit christlicher Lebenspraxis hinzunehmen. „Besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12,21) trifft die Feindesliebepflicht voll. Es geht um einen Sieg über die Feinde, nicht um „Selbstausslieferung ans Böse“<sup>83</sup>. Da hier aber kein Herrschaftsanspruch über Menschen erhoben wird, kann man nur mit Hilfe der sozialen Differenzierung die Zweideutigkeit des Gedankens der Feindesliebe aufheben. Der Heilswille Machtloser gegenüber ihren Feinden ist durchaus das Gegenteil des Integrationswillens von Herrschern gegenüber besiegten Feinden oder aufsässigen Untergebenen.

Spätere christliche Verarbeitungen der in der Jesustradition geforderten Feindesliebe bestätigen trotz mancher Verschiebungen die hier vorgetragene Deutung: der Feind soll gewonnen werden<sup>84</sup>, er soll überzeugt

---

stellt für einen Christen oder Juden den Zusammenhang mit Taten her, die er durch Lev 19,18 gefordert sieht. Zuwendungen materieller Art, die Mt 5,42 par und Lk 6,34 f ins Spiel bringen (διδόναι, δαρεῖν) sind hier als Exempel gemeint, verdeutlichen aber den aktiven Charakter der Liebe.

<sup>83</sup> A. Nissen, Anm. 1, S. 314 charakterisiert so christliche Feindesliebe im Gegensatz zu jüdischen Aussagen über das Verhältnis zu Feinden. Im übrigen wird man fragen müssen, ob nicht einige jüdische Texte (vor allem XII Test und Slav. Henoch) sich den Umgang mit Feinden ähnlich vorstellen wie die urchristliche Jesustradition.

<sup>84</sup> 1Petr 2,12 ist Leitmotiv auch für 2,18 ff; κερδαίνειν 3,1 ist zwar auf die Haltung christlicher Frauen gegenüber nichtchristlichen Ehemännern bezogen, der Sachzusammenhang mit 2,18 ff ist jedoch eindeutig.

werden<sup>85</sup>, ein anderes Leben zu führen und an der christlichen Hoffnung Anteil zu haben.

Eine Rückführung dieser Paränese auf den historischen Jesus ist angesichts des Charakters unserer Quellen mehr als hypothetisch<sup>86</sup>. Aber auch wenn man die historische Problematik einer Rückführung auf Jesus einmal beiseite läßt, ergibt solche Rekonstruktion inhaltlich für die Feindesliebeforderung keine wesentlichen Verschiebungen gegenüber den uns deutlicher erkennbaren Traditionsstufen, solange man die Explikation der Feinde als „eure Verfolger“ auch für den historischen Jesus annimmt<sup>87</sup>. Hält man diese Explikation jedoch für sekundär<sup>88</sup>, ergibt sich als Jesuswort der vieldeutige Satz „liebet eure Feinde“ mit der anschließenden Verheißung der Gottessohnschaft. Vieldeutig bleibt diese Forderung, solange die Feinde nicht näher definiert sind. Lührmann füllt diesen vieldeutigen Satz inhaltlich mit Hilfe der Tradition über Jesu Verhalten zu den Sündern<sup>89</sup>. Durch Mt 5,45 werde die Feindschaft des Feindes in Frage gestellt und damit die eigene Gerechtigkeit; „der Verzicht auf das eigene Rechthaben (werde) als Gottes Wille gefordert“<sup>90</sup>. Diese Füllung des Satzes Mt 5,44a.45 widerstrebt aber m. E. selbst diesen wenigen Worten in ihrer Vieldeutigkeit. Zweifel an der Feindschaft des Feindes und Zweifel an der Ungerechtigkeit des Ungerechten, dem Gott auch Sonne und Regen zukommen läßt, weckt dieser Satz gerade nicht. Nicht Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit ist gefordert, sondern Liebe zu Feinden, obwohl sie wirklich Feinde sind.

### b) Die Abgrenzung gegenüber den „Sündern“

ist in allen uns erkennbaren Traditionsstufen bereits vorhanden. Schon in Q, wie die Übereinstimmungen in Mt 5,46 f und Lk 6,32—35 zeigen, wurde mit Hilfe rhetorischer Fragen gefordert, die Christen müßten sich

<sup>85</sup> Justin, ap. I, 14,3; 57,1 πείθειν; cf. Aristides, ap. 15,5; 17,3.

<sup>86</sup> Vgl. L. Schottroff, Der Mensch Jesus im Spannungsfeld von Politischer Theologie und Aufklärung, ThP 8, 1973, besonders S. 244.

<sup>87</sup> So z. B. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 4. Aufl. 1958, S. 83; H. Braun, Anm. 10, Bd. 2, S. 91 Anm. 2.

<sup>88</sup> So Lührmann, Anm. 1, S. 426. Seine Argumente sind im Rahmen einer traditionsgeschichtlichen Überlegung möglich, aber nicht zwingend: 1. Die Fragen Mt 5,46 f par nähmen keinen Bezug auf Mt 5,44b und seien sekundäre Zufügung zu einer älteren eingliedrigen Fassung des Gebotes. 2. Mt 5,44a verhalte sich zu Mt 5,44b wie Lk 6,20b. 21 zu Lk 6,22f, die Verfolgungssituation sei also auch hier sekundär eingebracht.

<sup>89</sup> Anm. 1, S. 437.

<sup>90</sup> Anm. 1, S. 432.

von den Nichtchristen<sup>91</sup> darin unterscheiden, daß sie die Liebe nicht nur wechselseitig üben. Feindesliebe ist hier als christliche Haltung von einer nichtchristlichen Haltung des ἀνταγαπᾶν und ἀντενεργετεῖν abgehoben. Die Variationen dieses Gedankens bei Mt und Lk verändern den Sinn nicht, auch nicht die etwas ungeschickte zusätzliche Exemplifizierung der geforderten Beziehung am Beispiel des δαυείζειν bei Lk, denn auch mit diesem Beispiel soll die Aufhebung der Wechselseitigkeit klargemacht werden<sup>92</sup>. In dieser Abgrenzung wird behauptet, daß alle Menschen, die nicht Jesu Wort verpflichtet sind, Liebe, ja überhaupt soziale Beziehungen, nur als wechselseitige praktizieren. Mit dieser Behauptung wird auf die in der Antike verbreitete Vorstellung von der Tugend des loyalen Staatsbürgers Bezug genommen: . . . ἀνδρὸς ἀρετῆ, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς<sup>93</sup>. Mt hat in seiner Antithesenformulierung diesen Gedanken noch einmal zusätzlich aufgenommen (Mt 5,43 Nächstenliebe und Feindeshaß). Er berücksichtigt bei dieser Antithese zum Alten Testament und Judentum nicht, daß solch ein Satz der Sache nach (nicht in den Formulierungen)<sup>94</sup> gemeinantike Gültigkeit als Ausdruck der Clan-

<sup>91</sup> Die „Zöllner“ und „Heiden“ bzw. „Sünder“ haben hier den Sinn „Nichtchristen“, was sich aus dem Zusammenhang ergibt. Es sind nämlich alle, die nicht Feindesliebe üben, gemeint. Welches der Substantive auf Q zurückgeht, ist offen. Lk 6,32–34 ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν; muß wegen des bei Anm. 93 genannten Sachverhaltes als Hoffnung auf göttliches Wohlgefallen gedeutet werden, s. die zutreffenden Argumente bei v. Unnik, Anm. 34, S. 295–297; H. Conzelmann, ThW IX, 382, 18–20.

<sup>92</sup> Borgen μηδὲν ἀπελπίζοντες ist ja eigentlich Schenken. Das Problem der Zinsen ist gar nicht im Blick. Die ungeschickte Formulierung ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα hat schon in der alten Überlieferung eine Korrektur verursacht. Gemeint ist bei Lukas die Wechselseitigkeit der Beziehungen, ob nun an Rückgabe des Geborgten oder an die erwartete Bereitschaft der Partner, ebenfalls zum Borgen bereit zu sein, gedacht ist.

<sup>93</sup> Plato, Menon 71 E. Die Belege sind zahlreich, siehe nur Plato, Rep. besonders 336 A; Xenophon, Mem. II, 1,19.21 u. ö. (auch O. Gigon, Kommentar zum Zweiten Buch von Xenophons Memorabilien, Basel 1956, S. 54); 2.Sam 19,7; Joseph und Ase-neth 24,7 (Rießler); für weiteres Material H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armen-pflege im vorchristlichen Altertum (1939), Nachdruck Groningen 1967; v. Unnik, Anm. 34, S. 291–300; Dible, Anm. 34, S. 32 f; W. Schottroff, Anm. 78, S. 210; Kabiersch, Anm. 56, S. 30 f.

<sup>94</sup> Man kann für Mt 5,43 annehmen, daß ἀγαπᾶν aus Lev 19,18 die Formulierung μισεῖν verursacht hat. Historisch und theologisch ist es unsachgerecht, das Problem der Clansolidarität wie Mt 5,43 als ein spezifisch alttestamentlich-jüdisches zu verhandeln. Der Haß gegen die Außenstehenden in Qumran (1QS 1,10 cf. 9,21) mit seiner spezifisch dualistischen Verschärfung kann in diesem Zusammenhang nur die Bedeutung haben, ein Beispiel neben vielen anderen (auch nichtjüdischen) für die Gruppensolidarität zu sein, die hier kritisch überboten werden soll. Ein spezifischer Bezug ist nicht her-

solidarität hat. Der Gedanke von Mt 5,46 f; Lk 6,32—35 ist folgender: die christliche Identität in der Verpflichtung zur Feindesliebe steht der gesellschaftlichen Identität aller übrigen Menschen gegenüber. Christen sollen die Grenze der Gruppensolidarität überschreiten und gerade darin ihre Gruppenidentität haben. Der Gedanke enthält eine Paradoxie, die erst dann zum Sachwiderspruch<sup>95</sup> wird, wenn man eine Abgrenzung, die die eigene Identität sucht, zu einer Lieblosigkeit gegenüber den Nichtchristen macht. Dies ist hier aber gar nicht gemeint. Die öffentliche und implizit politische Dimension der Feindesliebebehauptung liegt hier auf der Hand, da der Bezug zur gesellschaftlichen Identität explizit hergestellt wird.

### c) Gewaltverzicht

In Mt 5,39—42 par wird in Beispielen eine bestimmte Haltung gelehrt: die der Hinnahme von Unrecht ohne Gegenwehr<sup>96</sup>. Es geht also auch um eine Haltung dem Feind gegenüber. Da das Unrechtsgeschehen an Exempeln verdeutlicht wird, ist ein Schluß darauf, an welche Feinde hier gedacht ist, nur aus dem Kontext möglich (also aus Mt 5,44 f par). Auch wenn sich nicht mehr feststellen läßt, in welcher Reihenfolge Q die Sprüche vom Gewaltverzicht mit denen über die Feindesliebe zusammenbrachte<sup>97</sup>, soviel ist deutlich, daß auf allen Traditionsstufen beide Kom-

---

stellbar, obwohl dies oft angenommen wird (*H. Braun*, Qumran und das Neue Testament, Bd. 1, Tübingen 1966, S. 17 f).

<sup>95</sup> So *Lührmann*, Anm. 1, S. 426. Traditionsgeschichtlich kann man fragen, ob Mt 5,46 f par eine nachträgliche „Erweiterung“ (*R. Bultmann*, Anm. 87, S. 92) der Feindesliebeforderung ist. Inhaltliche Argumente für eine solche Frage gibt es allerdings nicht.

<sup>96</sup> Mt 5,42 fordert, wenn man den Spruch isoliert, die Großzügigkeit im Schenken und Borgen. Durch den Zusammenhang mit dem Vorgehenden ist aber wohl auch hier an eine Unrechtssituation zu denken, also nicht mehr die Gebefreudigkeit gegenüber dem Bedürftigen, sondern die gegenüber dem Unverschämten gemeint. Bei Lukas ist der Vers so umgestaltet, daß die Unrechtssituation deutlich wird.

Die paradoxe Reaktion in den Modellsituationen für das Erleiden von Unrecht (die Verschiebungen zwischen Mt und Lk sind inhaltlich ohne Belang) ist doppeldeutig. Die andere Backe hinhalten usw. — das kann rhetorische Verdeutlichung sein (verzichte total auf Widerstand), es kann auch eine Beschämung des Gegners gemeint sein wie Röm 12,20.

<sup>97</sup> Da die Reihenfolge bei Mt und Lk Ergebnis einer jeweils spezifischen Durchgestaltung ist, läßt sich für Q mit Sicherheit nur sagen, daß beide Komplexe vorhanden waren. Mt 5,39—41 par wegen der singularischen Fassung im Unterschied zur pluralischen Fassung von Mt 5,44 f par als ursprünglich selbständige Einheit anzusehen (so z. B. *Schürmann*, Anm. 1, S. 348; *Lührmann*, Anm. 1, S. 417), ist zwar möglich, aber

plexe nebeneinander standen und als sachlich zusammengehörig betrachtet wurden. Bei Lukas werden die Gewaltverzichtsbeispiele durch die Anordnung sogar zu Feindesliebebeispielen. Aber auch bei Matthäus, bei dem aus dem Stoff zwei selbständige Antithesen geworden sind, ist der Sachzusammenhang nicht zu bestreiten. In beiden Komplexen geht es um ein Verhalten Feinden gegenüber. Allerdings lassen sich die beiden geforderten Haltungen nicht recht miteinander verbinden. Nimmt man den Verzicht auf Widerstand gegen das Unrecht zum Ausgangspunkt der Inhaltsbestimmung von Feindesliebe, dann wird der Anspruchsverzicht des Liebenden zum Schwerpunkt. Mt 5,44 f par, die Feindesliebeforderung, kann dabei nicht befriedigend aufgenommen werden<sup>98</sup>. Geht man von Mt 5,44 f par und einer Deutung der Feindesliebe als einer aktiven Liebe aus, dann wird die Forderung, das Unrecht hinzunehmen, zum Rätsel. Der Verzicht auf Widerstand, die totale Hingabe an die ungerechten Forderungen des Feindes, kann ja nicht Liebe genannt werden. Auf der Ebene einer zeitlos gültigen Ethik ist das Rätsel unlösbar. Und doch wird man die Feindesliebeforderung und die Gewaltverzichtsforderung zusammenbringen müssen, da der Kontext dies verlangt.

Eine Lösung wird nur möglich sein, wenn man sich den konkreten Bezug solcher Forderungen im Zusammenhang der Geschichte des frühen Christentums vorzustellen versucht, darin der These von M. Hengel und P. Hoffmann folgend<sup>99</sup>. Man wird die Konkretion des Widerstandsverzichts auf politischem Gebiet suchen müssen. Mt 5,39—41 par wäre dann — nach innen gewendet — die Forderung, keine Pläne für einen Aufstand oder einen gewaltsamen Widerstand zu machen und — nach außen gewendet — die Beteuerung der friedlichen Absicht, eine politische Apologie: wir sind keine Aufrührer. Mt 5,39—41 par würde dann eine ähnliche Funktion erfüllen wie Röm 13,1—7 und Mk 12,17 parr. Die Forderung  $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\eta\upsilon\alpha\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\omicron\nu\eta\rho\tilde{\omega}$ , mit der Mt die Gewaltverzichts-exempel zusammenfaßt, wäre dann die Ablehnung einer bestimmten Art von Widerstand<sup>100</sup>. Oder anders: die „Nichtzusammenarbeit mit dem Bö-

für eine solche selbständige Einheit läßt sich kaum noch etwas über den Inhalt ausmachen, weil offenbleiben muß, von welchen Gegnern die Rede ist. Ohne den auch schon in Q vorhandenen Kontext mit der Feindesliebe zu den Verfolgern wird Mt 5, 39—41 par zum vieldeutigen Versatzstück.

<sup>98</sup> S. o. S. 197–200 zu den Inhaltsbestimmungen von R. Bultmann und H. Braun.

<sup>99</sup> S. o. S. 203 f.

<sup>100</sup> Für diesen Sinn von  $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\eta\upsilon\alpha\iota$  s. 1Makk 11,38; 14,29.32. E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1973, S. 79 erwägt für  $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\eta\upsilon\alpha\iota$  eine

sen“, die M. L. King meint, steht nicht im Widerspruch zu Mt 5,39<sup>101</sup>, da auch Mt 5,39 nicht einen grundsätzlichen Verzicht auf *jede* Art von Widerstand meint.

Eine Unterstützung findet diese Hypothese in der späteren urchristlichen Tradition. Die Feindesliebeforderung taucht oft im Zusammenhang mit einer politischen Apologie der genannten Art auf<sup>102</sup>. Auch 1Petr 2,13 ff stellt den politischen Zusammenhang für die Haltung des Unrecht-Erleidens her. Daß in Röm 12,14.17.19—21 Feindesliebe der Sache nach gefordert wird und in Röm 13,1—7 das Verhältnis zur staatlichen Macht geregelt wird, erscheint nicht als zufälliger Zusammenhang<sup>103</sup>. Die politische Apologie, die hier vorliegt, ist nicht zu verwechseln mit einer Untertanenmoral. M. E. trifft Tertullian in seiner Erläuterung des Feindesliebegebotes in apologetischer Absicht den Sinn: er bezeugt einerseits, daß die Christen das Unrecht, das ihnen angetan wird, nicht rächen — weder in nächtlichen Rachezügen noch in offenem Aufbruch, noch mit passivem Widerstand. Und doch sind sie ein Faktor des Widerstandes in der Gesellschaft. Sie sind zwar nicht Feinde des Menschengeschlechtes, aber Feinde des menschlichen Irrtums<sup>104</sup>.

### *Überlegungen zur theologischen Bedeutung*

der Haltung der Feindesliebe und des Gewaltverzichts müssen ebenfalls soziale Differenzierungen berücksichtigen. Ein Verständnis der urchristlichen Jesustradition zur Feindesliebe ohne solche Differenzierung

---

andere Konkretion: das Widerstehen vor Gericht (vor allem wegen Mt 5,40). Das Verbot zu prozessieren (bzw. eine Einschränkung der juristischen Gegenwehr) hat zwar ethische Tradition (Musonius 10; weiteres Material bei A. Bonhöffer, *Die Ethik Epictets*, Stuttgart 1894, S. 101. 119; auch Athenagoras aaO. — s. Anm. 48), aber im Kontext mit der Liebe zu den *Verfolgern* ist ein Verzicht auf juristische Gegenwehr keine plausible Forderung.

<sup>101</sup> S. o. S. 201.

<sup>102</sup> S. das Material bei W. Bauer, Anm. 79, S. 42 ff bzw. S. 241 ff.

<sup>103</sup> Locker aneinandergereihte Einzelspruchparänese, die traditionelle ethische Themen zusammenstellt, die nicht für die konkreten Bedürfnisse einer bestimmten Gemeinde, sondern „für die allgemeinen Bedürfnisse der ältesten Christenheit“ formuliert werden (M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 3. Aufl. 1959, S. 239), heißt nicht, daß bei dieser literarischen Form nicht auch eine inhaltliche Sachaussage durch den gesamten Kontext angesteuert wird; „das Ganze ist ein logisch aufgebauter Entwurf“ E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen 1973, S. 310.

<sup>104</sup> Tertullian, ap. 37.

gen hat sich als undurchführbar erwiesen. Man kommt nicht ohne die Überlegung aus, wie der Liebende und sein Feind in der gesellschaftlichen Realität, im Spannungsfeld seiner Machtverhältnisse, einander zuzuordnen sind. Man kommt ohne soziale Analyse nicht aus, wenn man die urchristliche Jesustradition verstehen will und wenn man nach der eigenen christlichen Identität sucht. Eine grundsätzliche Erörterung der Gewaltfrage, die für jeden unter allen Umständen eine Haltung als christlich beschreiben will, bleibt zweideutig, auch wenn sie dies nicht will. Weder absolute Forderungen an andere noch die Forderung der Gewaltlosigkeit durch Christen, die in Gewalt verstrickt sind, die in der Situation der Herrscher sind, an solche, die nicht über Machtmittel verfügen, können als sachgerechte Vergegenwärtigung des urchristlichen Feindesliebegebotes verstanden werden. Die Grenzen des gewaltfreien Widerstandes (vor allem in Diktaturen) sind bekannt. Es kann keinen Zweifel geben, daß zur Nachfolge Christi der Weg des gewaltfreien Widerstandes gehört. Aber das Ja zur Gewaltlosigkeit ist nur glaubwürdig, wo es im Zusammenhang einer Widerstandspraxis steht und wo es ein kämpferisches und missionarisches Mittel ist auf dem Wege zu einem Heil für alle. Die Forderung einer notwendigen Gewalt und demgegenüber die Forderung einer absoluten Gewaltlosigkeit (letztere vor allem in der Antirassismusdebatte) sind in den letzten Jahren sehr oft mißbraucht worden, da eben solche sozialen Differenzierungen nicht genügend bedacht wurden<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Zu diesen Fragen s. o. Anm. 32 und besonders den dort genannten Aufsatz von *H. Gollwitzer*.

