

# „Vergeltet nicht dem bösen Mann!“

## Versuch einer konsequent androzentrischen Lektüre der Bergpredigt

*Hans-Ulrich Weidemann, Siegen*

### 1 Das Problem: Die Bergpredigt, ein Text (nur) für Männer?

Dass die Bergpredigt wie die allermeisten neutestamentlichen Texte „androzentrisch“ und also ganz aus männlicher Perspektive verfasst ist, wurde in jüngerer Zeit vielfach herausgearbeitet und ist dabei, sich zu einer der seltenen exegetischen Konsensaussagen zu entwickeln.<sup>1</sup> Die Bergpredigt ist demnach ein Text „von Männern für Männer“.

Sprachliche Indizien hierfür gibt es im Text genug. Schon in den einleitenden „Seligpreisungen“ (Mt 5,3-12) wird den Friedensstiftern verheißen, „Söhne Gottes (υιοὶ θεοῦ)“ genannt zu werden (5,9). Ganz analog werden laut der letzten der sechs sog. „Antithesen“ diejenigen Männer, die ihre Feinde lieben, für ihre Verfolger beten und sie grüßen, zu „Söhnen eures Vaters in den Himmeln“ (5,45), da sie in ihrem Verhalten den Feinden gegenüber ihren himmlischen Vater nachahmen. Obwohl auch das „geschlechtsneutrale“ Wort τέκνα („Kinder“) zum „aktivierbaren Wortschatz“ der Bergpredigt gehört (7,11, vgl. 21,28) und Matthäus an anderen Stellen seines Evangeliums durchaus von „Brüdern und Schwestern“ reden kann (12,50; 19,29), entscheidet er sich hier für die eindeutig männliche Variante.<sup>2</sup>

Angeredet werden vom Bergprediger eindeutig Männer und eingespielt wird eine Reihe von Situationen, in denen Männer mit anderen Männern in Kontakt und in Konflikte geraten. So ist mit dem wiederholt gebrauchten Stichwort „Bruder“ (ἀδελφός) eindeutig ein anderer Mann gemeint (5,22.23f.47; 7,3-5)<sup>3</sup>, ebenso mit „dein Nächster“ (5,43), „eure Feinde“ (5,43f.), „der böse Mann“ (5,39: ὁ πονηρός), „dein Gerichtsgegner“ (5,25: ὁ ἀντιδίκος σου, vgl. 5,40), der Bittsteller und der Schuldner (5,42), die „Heuchler“ (6,2.5.16) usw.

---

<sup>1</sup> Dazu L. SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 170-179; M. LEUTZSCH, *Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bergpredigt*, in: ZNT 12 (2000) 2-11, 4; M. LEUTZSCH, *Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum*, in: F. Crüsemann u.a. (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel* (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 600-618, 614-617.

<sup>2</sup> Richtig LEUTZSCH, *Perspektiven* 4.

<sup>3</sup> Vgl. LEUTZSCH, *Konstruktionen* 614.

Auch als Beispiele dienen in der Bergpredigt ausschließlich Männer, so v.a. der besonnene und der törichte Mann mit ihren jeweiligen Häusern am Ende der Bergpredigt (7,24-27: ἀνὴρ φρονιμὸς bzw. μωρός) – die fünf törichten und die fünf besonnenen jungen Frauen werden erst außerhalb der Bergpredigt in 25,1-13 aufgeboten (παρθένοι... μωραὶ καὶ... φρόνιμοι). Dort wird selbst zur Illustration prächtiger menschlicher Bekleidung, die dennoch hinter jener der „Lilien des Feldes“ zurückbleibt, ein Mann herangezogen, nämlich König Salomo in all seiner Pracht (6,29). Daher dürfte in der Regel bei der Übersetzung des Textes die eindeutig „männliche“ Variante vorzuziehen sein.<sup>4</sup>

Frauen dagegen kommen in der Bergpredigt nur als *Objekte* vor, insbesondere als Objekte des männlichen begehrlchen Blicks (5,28) und von männlichen Scheidungs- bzw. Heiratsabsichten (5,31-32). Im Unterschied zu Markus ist auch weder in Mt 5,31f. noch in 19,9 die Möglichkeit weiblicher Initiative zur Scheidung vorgesehen (anders Mk 10,12). Die Lebenswelt von Frauen ist fast vollständig ausgespart.<sup>5</sup>

Die Einsicht, dass die in der Bergpredigt vorausgesetzten Situationen meist (!) eindeutig zwischen-*männliche* Situationen sind und sich die Forderungen der Bergpredigt zunächst an Männer richten, hat nun aber auch wichtige Konsequenzen für eine historisch wie auch ethisch-normativ angemessene Auslegung des Textes. Luise Schottroff hat deswegen mit Recht darauf hingewiesen, dass z.B. die bei der fünften Antithese genannten drei Modellsituationen zwingend „die Männerrolle in der Gesellschaft voraus[setzen], die verlangt, Unrecht mit gleichen Mitteln zu vergelten und sich gegen Übergriffe notfalls mit Gewalt zu wehren“.<sup>6</sup> So sei das Hinhalten der anderen Wange nach einem Schlag ins Gesicht als offensive Praxis nur dann wirksam, wenn unter normalen Bedingungen zu erwarten wäre, dass der Geschlagene zurückschlägt. Dasselbe gilt laut Schottroff für die Forderung, sich im Falle eines Pfändungsprozesses nackt auszuziehen oder freiwillig mit einem römischen Soldaten mit-

<sup>4</sup> Z.B. ist ἡλικία in 6,27 mit „waffenfähiges Alter“ oder „Manneswuchs“ zu übersetzen; gemeint ist auf keinen Fall allgemein die „Lebensspanne“ oder die „Körpergröße“, sondern die Zeit aktiver Männlichkeit. In 5,39 bezeichnet τῷ πονηρῷ den „bösen Mann“ (richtig J. NEYREY, Honor and Shame in the Gospel of Matthew, Louisville 1998, 204), ebenso ist der Aggressor in 5,39-41 eindeutig männlich (ὄστις), daher ist jeweils mit „Wenn dich ein Mann...“ zu übersetzen.

<sup>5</sup> Einzige Ausnahme: den „Blumen“ auf dem Feld wird in 6,28 Frauen- wie Männerarbeit abgesprochen (νήθουσιν = Spinnen am Webstuhl, im Gegenüber zur Arbeit auf dem Feld: κοπιῶσιν). Dagegen wird den Vögeln in 6,26 nur das Verrichten von Männerarbeit abgesprochen (Aussaat, Ernte, Einholung in Scheunen). Zu den wenigen Ausnahmen außerhalb der Bergpredigt (z.B. dem aus Q stammenden Gleichnis vom *Sauerteig* in Mt 13,33) vgl. H. MELZER-KELLER, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (HBS 14), Freiburg etc. 1997, 127-135, zu Jesu Parteinahme für Frauen in Mt 15,21-28 und 21,31f. ebd. 142-153.

<sup>6</sup> SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern* 172 (im Anschluss an W. Wink), und weiter: „sie setzen die Gegengewalt als das gesellschaftlich für Männer ‚richtige‘ Verhalten voraus. Ihre Wirkung beruht darauf, dass hier Männer auf ihr *Recht auf Gewalt* und *Gegenwehr* verzichten“.

zugehen. Analog hält L. Sutter Rehmann den Androzentrismus der Sprache im Falle der zweiten Antithese (5,27) für „eindeutig sinnvoll“, da der Text das patriarchalische Machtgefälle zwischen Mann und Frau voraussetzt und mit seiner Kritik am „begehrlichen Blick“ konkret das grenzüberschreitende Verhalten von Männern zur Sprache bringe.<sup>7</sup> Werden solche an Männer gerichtete Forderungen unreflektiert auf Frauen übertragen, dienen sie dazu, patriarchalische Herrschaftsstrukturen zu stabilisieren, anstatt sie provokant in Frage zu stellen.

In der Regel folgt auf die Zusammenstellung der obigen Beobachtungen der Startschuss für weitergehende Problematisierungen, deren Berechtigung grundsätzlich nicht zu bestreiten ist. Meistens wird, ausgehend von der Erkenntnis des androzentrischen Charakters der Bergpredigt (wie auch vieler anderer biblischer Texte), die Relevanz dieser Texte für Frauen kritisch angefragt und nach Strategien gesucht, sie für heutige Frauen rezipierbar zu machen, beispielsweise indem verborgene Frauengeschichten wieder ans Tageslicht gebracht oder die Texte z.B. mittels Übertragung in „gerechte Sprache“ gleich der Zensur unterworfen werden.

## 2 Die These: Jesusnachfolge in der antiken Öffentlichkeit

Im Unterschied zu den genannten Positionen nehme ich im Folgenden die ja unbestreitbare Beobachtung des Androzentrismus der Bergpredigt zum *Ausgangspunkt*, um die Intention des matthäischen Textes präziser zu fassen. Denn diese besteht erwiesenermaßen nicht darin, Frauen auszuschließen.<sup>8</sup> Das Matthäusevangelium will auch keinen direkten Beitrag zu antiken Männlichkeitsdiskursen liefern, deren entscheidende Begrifflichkeit nicht zufällig gerade fehlt.<sup>9</sup> Vielmehr – so meine These – geht es um Normen und Verhaltensre-

<sup>7</sup> L. SUTTER REHMANN, Unzüchtige Rede (Mt 5,32). Die Verwurzelung der Tora im Alltag, in: F. Crüsemann u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 333-350, 341f.

<sup>8</sup> Daher fällt die Bewertung durch SUTTER REHMANN, Unzüchtige Rede 341, moderat aus: „Der Text ist klar androzentrisch, aber nicht sexistisch“. Das zeigt sich m.E. z.B. auch in 5,19 („belehrt“ werden nicht nur Männer) und in 6,14f. (die Nachfolger Jesu sollen Frauen sicher ebenso vergeben wie Männern) sowie in 7,12 (die Goldene Regel). Auch in 7,9 hätte Matthäus ja formulieren können: ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἀνὴρ bzw. πατήρ. Statt dessen formuliert er ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, so dass der Text an dieser Stelle offen ist für eine weibliche Identifikation (gegen LEUTZSCH, Konstruktionen 614 Anm. 21, liegt hier m.E. gerade keine Mensch-Mann-Gleichsetzung vor).

<sup>9</sup> Vgl. J.C. ANDERSON / S.D. MOORE, Matthew and Masculinity, in: Dies. (Hg.), New Testament Masculinities (SBL Semeia Studies 45), Atlanta-Leiden 2003, 67-92, 71:

geln in einem Bereich, der in der Antike zwangsläufig als männlich besetzt und dominiert angesehen wird (was der Bergprediger nicht problematisiert): dem der *Öffentlichkeit*. Und hier wird nun tatsächlich ein bestimmtes Maskulinitätsideal sichtbar, das es im Folgenden darzustellen gilt.

Hierzu wende ich mich zunächst (unter 2.1 und 2.2) zwei programmatischen Texten der Bergpredigt zu, die das Verhalten der *Jesusjünger* explizit zur *Öffentlichkeit* in Beziehung setzen, um anschließend das von Matthäus sorgfältig inszenierte *Publikum* der Bergpredigt zu untersuchen (2.3). An diesen und anderen neuralgischen Stellen der Bergpredigt ist nicht von „Männern“ (ἄνδρες), sondern von „Menschen“ (ἄνθρωποι) die Rede, die eine Art „Forum“ bilden, vor dem sich das Handeln der (männlichen) Jünger (5,16, vgl. 5,13), aber auch die individuellen religiösen Spitzenleistungen der „Heuchler“ (6,1.2.5.16) abspielen.

## 2.1 Die öffentlich sichtbaren „guten Werke“ der Jünger (5,16)

- 5,16 a So soll euer Licht leuchten vor den Menschen (ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων)  
 b damit sie sehen (ἴδωσιν) eure guten Werke  
 c und verherrlichen (δοξάσωσιν) euren Vater in den Himmeln  
 (τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς).

Der Vers schließt die von Matthäus aus älterem Spruchgut komponierte Sequenz 5,13-16 ab und formuliert eine Schlussfolgerung (οὕτως). Diese besteht darin, dass aus den in den voranstehenden Versen enthaltenen Bildern („Salz“, „Stadt“, „Licht“) nun die Konsequenzen für das Handeln der um Jesu willen verfolgten Jünger, denen diese Prädikate ja zugeschrieben wurden, gezogen werden: „Zum Wesen des Salzes gehört, dass es salzt, zum Wesen der Bergstadt, dass sie nicht verborgen bleibt, zum Wesen des Lichts, dass es leuchtet“.<sup>10</sup> Zugleich geht es in beiden Fällen um das Verhältnis von klein und groß: eine kleine Menge Salz muss auf einen „Wirt“ treffen, um ihre Wirkung zu entfalten.<sup>11</sup> Der „Wirt“ ist in diesem Falle die Erde (γῆ) bzw. die Welt

---

insbesondere fehlen ἀνδρεία, ἐγκράτεια und σωφροσύνη. Selten gebraucht werde der Begriff ἀνὴρ („Mann/Ehemann“), vgl. ebd. 76. „Instead fatherhood and brotherhood dominate male kinship categories“.

<sup>10</sup> So G. STRECKER, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984, 54. Und kurz darauf: „V. 16 ist demnach Auslegung und Anwendung der Verse 13-15“.

<sup>11</sup> F. ZEILINGER, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7, Stuttgart 2002, 59f., betont, dass das Salz für sich allein wirkungslos ist. „Es kann nur wirken, wenn es wie ein Virus auf einen ‚Wirt‘ trifft. Die Metapher sagt also eine Bewegung aus, die auf die Welt ausgerichtet ist“. Dass der „Wirt“ hier keine Speise, sondern „das bewohnte Land“ bzw. „die Erde“ ist, ist Teil der Strategie der Verfremdung der Metapher.

(κόσμος), die Jesusnachfolger sind auf die ganze Welt bezogen. Die beiden Genitivattribute liegen auf derselben Ebene wie die die ganze Sequenz zusammenhaltenden Rekurse auf „die Menschen“ (5,13/16).<sup>12</sup>

Die Sequenz ist vom ersten Evangelisten überlegt in zwei „Strophen“ samt einem Abschluss gestaltet. Den Grundstock für die beiden Strophen bilden ein Salz- und ein Lichtwort, die vermutlich aus Q stammen (Q 11,33; 14,34f.). Zwar ist das Salzwort auch in Mk 4,21 und das Lichtwort auch in Mk 9,49f. überliefert, doch anders als Lukas, scheint Matthäus die mk Varianten ignoriert zu haben. Das Bildwort von der Stadt auf dem Berg dürfte aus dem Sondergut des Mt stammen.<sup>13</sup> Mt stellt dem Salz- wie dem Lichtwort pointiert die Applikation auf die laut 5,10-12 *verfolgte* Jünergemeinde voran: ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς / ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου und schafft somit zwei Strophen (5,13/14f.).<sup>14</sup> Durch diese doppelte Anrede an die Jünger erreicht Matthäus einen engen Anschluss an 5,11f., denn der neunte Makarismus war im Unterschied zu den acht voranstehenden ebenfalls bereits in der 2. Person Plural formuliert (μακάριοι ἐστε). Die Jesusnachfolger sind auf die ganze Welt ausgerichtet, indem sie zugleich „Gemeinde der Verfolgten“ ist.<sup>15</sup>

Der ersten Strophe, dem Salzwort (5,13), verleiht Mt gegenüber der Q-Fassung noch einen neuen Akzent: Sprach bereits der Q-Spruch davon, dass das wertlos gewordene Salz hinausgeworfen wird (βάλλειν ἔξω) und deutete damit das Gericht an, so fügt Matthäus hinzu, dass das Salz *von den Menschen* zertreten wird (καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων).<sup>16</sup>

Das Stichwort ἄνθρωποι fungiert als Inklusio der ganzen Sequenz (5,13/16), doch verschiebt Matthäus mit seinem Zusatz zugleich den Akzent weg vom göttlichen Endgericht hin zur Ablehnung der ihrem eigentlichen Wesen nicht entsprechenden Jünger *durch die Menschen* – vor deren Forum eigentlich ihr Licht leuchten sollte (5,16). Die Inklusio ist also auch inhaltlich von Gewicht: wenn die Jünger ihrer Aufgabe, öffentlich sichtbare „gute Werke“ zu tun, nicht nachkommen, dann bleibt nicht allein der Lobpreis Gottes

<sup>12</sup> Vgl. R. DEINES, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen 2004, 237.

<sup>13</sup> Anders U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus I (EKK I/1) Zürich etc. <sup>5</sup>2002, 295, laut dem es aus Q<sup>Mt</sup> stammt.

<sup>14</sup> DEINES, Gerechtigkeit 184: *Dass* die Jünger Salz und Licht sind, „ist zweifelsfrei, die Frage ist nur: leben bzw. handeln sie diesem Sein gemäß, oder sind sie ‚salzloses Salz‘ und ‚lichtloses Licht‘, das sich zu verbergen sucht, anstatt zu leuchten?“.

<sup>15</sup> Richtig R. HEILIGENTHAL, Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum (WUNT 2/9), Tübingen 1983, 115f.: „Nach der Seligpreisung findet die Gemeinde ihre Identität darin, dass sie das gleiche Schicksal trifft wie die Propheten, nämlich Verfolgung. Demgemäß besteht nach 5,11f. die Gemeinde als eine Gemeinde der Verfolgten. Indem sie diese ihre Identität bewahrt, erwirbt sie sich himmlischen Lohn“.

<sup>16</sup> Vgl. Mt 5,13 mit Q 14,35 (ἔξω βάλλουσιν), „hinauswerfen“ als Gerichtsterminus noch in Mt 8,12; 22,13; 25,30.

durch die Menschen aus (5,16), sondern in der Ablehnung der Jünger durch die Menschen zeigt sich das Scheitern von deren Jüngerexistenz.<sup>17</sup>

Die in 5,10-12 und 5,44 thematisierte *Verfolgung* der Ekklesia, deren Subjekte ja nie „die Menschen“, sondern laut 5,44 „eure Feinde“ sind, ist demnach nochmals von der *Ablehnung* der Jünger seitens „der Menschen“ zu unterscheiden, die aufgrund von deren eigenem Versagen am Auftrag Jesu dann als gerechtfertigt erscheint. R. Heiligenthal bringt dies schön auf den Punkt: „diejenigen, die ihre Kraft verlieren, verfallen der Vernichtung durch die, für die sie nach 5,13a dasein sollten“.<sup>18</sup>

Auf der zweiten „Strophe“ (5,14-16) liegt das Achtergewicht. Dem eigentlichen Lichtwort steht (vielleicht schon vormt) das Wort von der Stadt auf dem Berge voran, die Strophe mündet ein in Vers 5,16. Damit ist zugleich eine Akzentverschiebung verbunden: Die Jünger sind insofern „das Licht der Welt (τὸ φῶς τοῦ κόσμου)“, indem ihr „Licht“ leuchtet „vor den Menschen“. Die Wendung τὸ φῶς ὑμῶν wird unmittelbar erläutert durch ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα: die Menschen sollen „eure guten Werke sehen“ und so zum Lobpreis „eures Vaters im Himmel“ geführt werden. Die von den Jüngern auf deren Werke übertragene Lichtmetaphorik ist zunächst dem Aspekt der *Öffentlichkeit* dienstbar. Dies gilt gerade auch dann, wenn man in 5,16 mit Christoph Burchard und anderen „so etwas wie das Thema der Bergpredigt“ erblickt: „Was folgt, ist Ausführung: so verhält sich der Jünger konkret, wenn er Licht der Welt sein will“.<sup>19</sup> Tatsächlich wird der Begriff „eure guten Werke“ in den unmittelbar folgenden Partien der Bergpredigt inhaltlich gefüllt, zugleich stehen diese sozusagen unter der Überschrift des ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων: Die Werke der Jünger müssen „vor den Menschen“ vollzogen, also *sichtbar* und vor allem *öffentlich* getan werden.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Mit Recht unterscheidet H.-D. BETZ, *The Sermon on the Mount. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 1995, 160, die *Verfolgung* der Ekklesia von ihrer (selbstverschuldeten) *Ablehnung* durch die Menschen: „If the disciples of Jesus fail in their mission, the people will throw them out like garbage (...). At any rate, such miserable failure is qualitatively different from persecution and other forms of harassment that are signs of strength. Being thrown out and trampled down by the people could also be a sign of true martyrdom and thus strength, but this passage does not consider this possibility“.

<sup>18</sup> HEILIGENTHAL, *Werke* 116, ebd. spricht er treffend vom „Untergang in die Wirkungslosigkeit“.

<sup>19</sup> C. BURCHARD, Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: Ders., *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments* (WUNT 107), Tübingen 1998, 27-50, 38. Laut Burchard ist 5,3-16 dem (ganzen!) Corpus 5,17 – 7,12 „nicht prälu-dienhaft vor-, sondern sachlich übergeordnet“. Vorsichtiger, aber in dieselbe Richtung LUZ, Mt I 295, vgl. auch ebd. 301: „eine Art Titel für 17-48“, also für die Antithesen: „Was gute Werke sind, wird dort ausgeführt“.

<sup>20</sup> Vgl. W. SCHENK, *Die Sprache des Matthäus. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen*, Göttingen 1987, 239.

## 2.2 Die verborgene Gerechtigkeit der Jünger (6,1)

Die im Anschluss an die „Antithesen“ beginnende dreiteilige „Kult-Didache“<sup>21</sup> wird mit einer Art Eingangsvers<sup>22</sup> eingeleitet:

- 6,1 a Hütet euch [aber],  
 b eure Gerechtigkeit zu tun vor den Menschen (ἔμποσθεν τῶν ἀνθρώπων)  
 c um von ihnen gesehen zu werden (πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς).  
 d Wenn aber nicht,  
 e Lohn habt ihr keinen bei eurem Vater in den Himmeln  
 (τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς)

Zunächst ist offensichtlich, dass die beiden Verse 5,16 und 6,1 aufeinander abgestimmt sind, das zeigen nicht nur die gemeinsamen Wendungen (ἔμποσθεν τῶν ἀνθρώπων / ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) und das gemeinsame Wortfeld „sehen“ (ὁράω / θεάομαι). Der Wendung „eure guten Werke“ (5,16: ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα) entspricht die Wendung „eure Gerechtigkeit tun“ (6,1: τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν ποιεῖν). Gemeinsam sind beiden Versen insbesondere die drei Größen *Jünger* („ihr“), *Menschen* („ἀνθρωποι“) sowie der *Vater* im Himmel.

Das wird durch die Beobachtung der matthäisch-redaktionellen Elemente in beiden Versen noch verstärkt.<sup>23</sup> Für beide Verse fehlen synoptische Parallelen, sie dürften also auf Matthäus zurückgehen und von ihm von vorneherein aufeinander bezogen worden sein.

Wenn dies aber so ist, dann ist die kontradiktorische Aussage beider Verse umso auffallender.<sup>24</sup> In 5,13-16 wird den Jesusnachfolgern zugesagt, „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ zu sein und durch diese Zusage werden sie zugleich aufgefordert, diesem ihrem „Wesen“ entsprechend öffentlich sichtbar zu handeln; die ganze von Matthäus aus vorgegebenem Spruchgut gestaltete Sequenz hebt also gerade auf die *Sichtbarkeit* der Jünger „vor den Menschen“, konkret: die Öffentlichkeit ihrer Werke ab.<sup>25</sup> Lläuft nun die Sequenz

<sup>21</sup> So BETZ, Sermon 351f.

<sup>22</sup> Vgl. LUZ, Mt I 421; DEINES, Gerechtigkeit 436; STRECKER, Bergpredigt 101: „Überschrift“, die allerdings nach Strecker darin besteht, dass Mt die folgenden „Beispiele für das christliche Frömmigkeitsleben“ bewusst unter das Thema Gerechtigkeit stellt.

<sup>23</sup> Vgl. dazu LUZ, Mt I 295 Anm. 4 und 419 mit Anm. 9. Zu den ebd. 57-77 aufgelisteten mt Vorzugsvokabeln gehören die beiden Versen gemeinsamen Wendungen ἔμποσθεν τῶν ἀνθρώπων (62) und πατήρ ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (70).

<sup>24</sup> Zum Problem vgl. auch BETZ, Sermon 164. Laut SCHENK, Sprache 239, ist 6,1 „eine bewusste und abgrenzend-präzisierende Wiederaufnahme von 5,16“.

<sup>25</sup> NEYREY, Honor 215: „„Before men‘ clearly means that the deeds are done in public. Actions done in public are intended to be observed and evaluated, hence they are done ,so that they [observers] may see your good works““.

5,13-16 auf eine *ecclesia visibilis* hinaus<sup>26</sup>, so sollen die Jünger laut 6,1 beim „Tun ihrer Gerechtigkeit“ geradezu *unsichtbar* sein.

Dieser kontrastive Charakter reicht über die beiden Programmverse hinaus. So findet sich die Verbindung von ὁρᾶν und δοξάζειν bemerkenswerterweise nicht nur in 5,16, sondern auch in 6,2. In beiden Fällen soll „Sehen“ zum Lobpreis führen, Subjekt beider Verben ist jeweils „die Menschen“. Allerdings ist das Objekt von δοξάζειν charakteristisch verschieden: Sollen die Menschen laut 5,16 „euren Vater im Himmel verherrlichen“, nachdem sie die guten Werke der Jünger gesehen haben, so erfolgt das lautstark proklamierte und öffentlich sichtbare Almosengeben der „Heuchler“ mit dem Ziel, „um von den Menschen verherrlicht zu werden“. Insofern bildet 6,2 „den negativen Kontrast zu 5,16“.<sup>27</sup>

Wie in 6,1, so findet sich auch in 5,20 das Stichwort „eure Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη ὑμῶν) in polemischem Kontext: Laut 5,20 ist eine Gerechtigkeit, die größer ist als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, Voraussetzung für den Einzug in die Himmelsherrschaft, und laut 6,1-18 unterscheiden sich die Jesusnachfolger von den „Heuchlern“ gerade durch das verborgene Tun ihrer Gerechtigkeit.

Natürlich geht es in 6,2-18 auch darum, das angesprochene „Tun der Gerechtigkeit“, konkret Almosen, Gebet und Fasten, ganz auf den verborgenen Vater ausgerichtet sein zu lassen.<sup>28</sup> Diese Vollzüge werden ja nicht an sich kritisiert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Doch ist hier erneut die „doppelte Zuhörerschaft“ der Bergpredigt zu bedenken. Denn die „Menschen“ erfahren, dass die Nachfolger Jesu nicht an öffentlich sichtbaren Almosen, Gebeten und Fasten *erkennbar* sind – obwohl sie diese praktizieren. Und die Nachfolger Jesu erfahren, dass sie durch die in den „Antithesen“ geforderten „Werke“ öffentlich auffallen sollen und *so* die Menschen zum Lobpreis ihres Vaters im Himmel führen sollen – *nicht* dagegen durch die in 6,2-18 exemplarisch genannten rituellen Vollzüge! Durch die matthäische Inszenierung der Bergpredigt als „öffentliche Rede“ Jesu zu seinen Jüngern vor dem Forum der „Volksmenge“ stellt der Evangelist zugleich sicher, dass der Anspruch an die Nachfolger Jesu öffentlich proklamiert und somit den „Menschen“ *bekannt* ist.

Es geht also konkret um die Frage, *wo* (und *wo nicht*) und *wodurch* Jesu Nachfolger öffentlich „sichtbar“ sind.

*Fazit:* Durch diese beiden programmatischen Texte wird deutlich, dass der oft beobachtete *Androzentrismus* der Bergpredigt im Dienste der geforderten *Öffentlichkeit* des Jüngerzeugnisses steht.

<sup>26</sup> So STRECKER, Bergpredigt 54.

<sup>27</sup> DEINES, Gerechtigkeit 254.

<sup>28</sup> DEINES, Gerechtigkeit 438.

### 2.3 Vor der Öffentlichkeit Israels: Das Publikum der Bergpredigt

Dem aus Mt 5,16 und 6,1 erhebbaren Befund entspricht das von Matthäus sorgfältig inszenierte „Publikum“ der Bergpredigt. Von der einleitenden Notiz in 5,1f. her ist zunächst deutlich, dass sich die Rede auf dem Berg an – zu Jesus eigens hinzutretende – *Jünger* richtet. Nimmt man die narrative Logik des Evangeliums ernst, dann handelt es sich dabei konkret um die beiden galiläischen Brüderpaare Simon und Andreas sowie Jakobus und Johannes (Mt 4,18-22), allerdings fällt hier in 5,1 für sie zum ersten Mal der Begriff „Jünger/Schüler“ (μαθηται), so dass Matthäus offenbar den über diese vier hinausgehenden Kreis im Auge hat.<sup>29</sup> Dennoch: Den beiden Brüderpaaren als innerem Hörerkreis entspricht nun die oben herausgearbeitete androzentrische Prägung der Bergpredigt: Jesus wendet sich insbesondere an *männliche Jünger*, da er Forderungen für ihr Verhalten in jenem sozialen Raum aufstellt, der nach herrschender Auffassung der Bereich von Männern ist: den der antiken *Öffentlichkeit*.

Auch die spezifisch matthäische Präsentation Jesu als öffentlicher Redner ist auf dem Hintergrund antiker Geschlechterrollen zu lesen: „the role of public speaker/teacher was a decidedly masculine one in the ancient world“.<sup>30</sup>

Hinzu kommt aber nun, dass die bereits in 4,25 erwähnten großen *Volksmengen* (ὄχλοι πολλοί) aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem und Judäa sowie Transjordanien *ebenfalls Zuhörer* der Rede sind (7,28f.). Mittels dieser gegenüber Mk 3,7f. charakteristisch veränderten Ortsangabe signalisiert Matthäus zunächst, dass sich Jesus an seine Jünger *vor dem Forum Israels* wendet.<sup>31</sup> Es ist also zunächst das Gottesvolk (4,23: ὁ λαός), das die an die Jünger gerichteten Worte bzw. Lehre Jesu mithört.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Vgl. G. LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt?*, Freiburg 1993, 33: Die Jünergemeinde konstituierte sich für Matthäus durch die Berufung in die Nachfolge (4,18-22) und durch die Bergpredigt (5,3 – 7,27).

<sup>30</sup> C.M. CONWAY, *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford 2008, 114, und weiter mit J. Neyrey: „Jesus in the role of a public speaker highlights his ideal masculine identity“. Grundlegend zum Männerkörper in der römischen Rhetorik E. GUNDERSON, *Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World*, Ann Arbor 2000.

<sup>31</sup> Überzeugend LOHFINK, *Bergpredigt* 107-109 u.ö. Matthäus tilgt aus der Liste Mk 3,7f. die heidnischen Gebiete Idumäa, Tyrus und Sidon und übernimmt nur die Gebiete des alten Israel (wozu einst auch das Zehnstädtegebiet gehörte). Die um Jesus versammelten großen Scharen „repräsentieren das von Jesus zu sammelnde Gesamt-Israel“ (ebd. 29), zugleich bildet der Jüngerkreis „die Präfiguration Israels“ (ebd. 56).

<sup>32</sup> Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew I (ICC)*, Edinburgh 1991, 725: „We are apparently to think of Jesus addressing his disciples in the midst of a crowd that overhears“.

Dies bedeutet einerseits, dass Jesu Rede an seine Jünger öffentlich ist und keine esoterische Unterweisung darstellt.<sup>33</sup>

Im Unterschied z.B. zum ersten Teil der sog. Gleichnisrede (13,1-35, mit Ausnahme der Jüngerunterweisung von V. 10-23) und der Weherede gegen Pharisäer und Schriftgelehrte (23,1-39) richtet Jesus die Bergpredigt *nicht* unmittelbar an die jüdischen Scharen, doch im Unterschied zur Aussendungsrede (10,5-42), zur Jüngerrede (18,1-35) oder auch zur Endzeitrede (24,1-25,46) wendet sich Jesus hier an seine *aus Israel berufenen Jünger vor dem Forum Israels*. Indem Jesus seine Jünger öffentlich unterweist, fungiert er zugleich als Lehrer Israels, umgekehrt lehrt er Israel, indem er seine aus Israel berufenen Nachfolger öffentlich unterweist.<sup>34</sup>

Das hat wiederum zur Folge, dass das Volk von Jesu Ansprüchen und Forderungen an seine Nachfolger *weiß* und darauf mit stummem Entsetzen reagiert. Was Jesus von jenen, die er aus Israel in die Nachfolge ruft und damit dann auch von jenen aus den Heidenvölkern fordert, die nach Ostern von den Verkündigern „zu Jüngern gemacht und getauft“ werden (28,19, s.u.), das ist keineswegs interne Jüngerbelehrung – und daher auch z.B. von dem in der Aussendungs-, der Jünger- und der Endzeitrede dargebotenen Stoff verschieden. Die Menschen *wissen*, dass sie durch die in der Bergpredigt exemplarisch genannten Werke der Jünger zum Lobpreis des Vaters im Himmel gebracht werden sollen und sie *wissen* andererseits, dass sie die Jünger Jesu nicht an öffentlichen Almosen, sichtbar-individueller Gebetspraxis sowie demonstrativ gezeigtem Einzelfasten von ihrer jüdischen Umgebung unterscheiden können.

Bemerkenswert ist aber, dass diese durch die Inszenierung der Zuhörerschaft in den Rahmenteil der Bergpredigt vorgenommene Einschränkung der Adressaten auf das (erneuerte) Israel in der Lehre Jesu selbst *keine* Entsprechung hat. Zwar finden sich die mehrfach so pointiert genannten ἄνθρωποι, die das Forum für die Werke der Jesusnachfolger bilden, laut Mt 6,2.5 durchaus *auch* in den Synagogen, es handelt sich also *auch* um Juden. Doch spricht insbesondere die Spruchfolge 5,13-16 (s.o.) gegen eine Einschränkung der „Menschen“ auf Juden, denn hier dürften die zweimal genannten ἄνθρωποι (5,13/16) von den Genitivattributen γῆ und κόσμος her zu codieren sein, mit der die universale Ausrichtung der matthäischen Jünger ausgesagt wird.<sup>35</sup> Das dürfte

<sup>33</sup> Deutlich wird diese Unterscheidung in der Gleichnisrede Mt 13, deren erster Teil (13,1-35) unter freiem Himmel den großen Volksmengen von einem Boot auf dem See Genezareth vorgetragen wird, dem eine esoterische Jüngerbelehrung im Haus folgt (13,36-52). Allerdings ist in die Rede an das Volk eine Jüngerbelehrung eingelegt (vgl. dazu U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus II (EKK I/2) Zürich etc. <sup>2</sup>1999, 294), die aber nicht durch einen Ortswechsel (nur durch einen Adressatenwechsel) markiert ist.

<sup>34</sup> Das Volk ist laut 7,29 (auch) Adressat des Lehrens Jesu (ἦν γὰρ διδασκῶν αὐτοῦς, vgl. 4,23; 9,35, aber auch 5,1), mit dieser seiner Lehre tritt Jesus in Konkurrenz zu den Schriftgelehrten. Daher LUZ, Mt I 266: „Die Bergpredigt ist Jüngerethik, aber sie gilt auch für das zuhörende Volk“.

<sup>35</sup> Vgl. DEINES, Gerechtigkeit 237.

v.a. auch aus 28,16-20 zu folgern sein<sup>36</sup>; dafür spricht aber auch insbesondere die Lichtmetaphorik von 5,14-16.<sup>37</sup> Die in der Bergpredigt genannten ἄνθρωποι sind also nicht oder nur teilweise identisch mit den ὄχλοι, der Zuhörerschaft aus Israel – was bereits auf Mt 28,16-20 verweist (s.u.).

### 3 Jünger „vor den Menschen“ – Männer in der antiken Öffentlichkeit

Durch programmatische Verweise auf die „Menschen“ als Forum, vor dem sich das geforderte Handeln der Jünger abspielt, sowie durch entsprechenden Einsatz des Wortfeldes „sehen“ signalisiert Matthäus, dass er zentrale Teile der Bergpredigt unter dem Paradigma „Verhalten der Jünger in der Öffentlichkeit“ verstanden haben will. Damit aber geht es um einen Bereich, der in der Antike *eindeutig mit bestimmten Geschlechterrollen verbunden* ist, denn diese sind nach weit verbreiteter antiker Auffassung eng mit zwei einander oppositionell gegenüber stehenden sozialen Räumen verbunden: Die Aufteilung der Geschlechterrollen verläuft entlang der Aufteilung der Lebenswelt nach dem Schema „drinnen/draußen“ bzw. „privat/häuslich vs. öffentlich/außerhäußlich“.<sup>38</sup> Dies gilt es im Folgenden knapp zu skizzieren.

Der jüdische Religionsphilosoph *Philo von Alexandrien* betont, dass Marktplätze (ἀγοραί), Ratsversammlungen (βουλευτήρια), Gerichtshöfe (δικαστήρια), Kultvereine (θίασοι), Versammlungen großer Menschenmengen (σύλλογοι πολυανθρώπων) und überhaupt *das unter freiem Himmel sich abspielende Leben* (ὁ ἐν ὑπαίθρῳ βίος), das sich durch Wort und Tat in Krieg und Frieden vollzieht, nur für Männer geeignet ist (ἀνδράσιν ἐφαρμοζουσι), für die Frauen dagegen die Hut des Hauses (οἰκουρία) und das Bleiben im Inneren (καὶ ἡ ἔνδον μονή).

Philo unterscheidet zwischen πόλις (Stadtstaat) und οἶκος (Haushalt): die Männer haben die Leitung der Stadtverwaltung (πολιτεία), die Frauen versehen die Haushaltung (οἰκονομία), sie sollen sich auf das Leben im Inneren beschränken und sich nicht „draußen“ auf den Straßen den Blicken anderer

<sup>36</sup> Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt I 478.

<sup>37</sup> Vgl. Mt 5,14-16 mit 28,18f. und dazu Jes 42,6 (καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν); 49,6 (ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς); 60,3 (LXX: καὶ πορεύσονται βασιλεῖς τῷ φωτί σου καὶ ἔθνη τῇ λαμπρότητί σου), ferner Röm 2,19.

<sup>38</sup> Vgl. dazu R. ZOEPFFEL, Geschlechterrollen, in: *Aristoteles, Oikonomika*. Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen (übers. und erläutert von R. Zoepffel) (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 10/II), Darmstadt 2006, 314-320.

Männer (ἐν ὄψεσιν ἀνδρῶν ἑτέρων) aussetzen.<sup>39</sup> Philo begründet dies unter anderem mit Bezug auf die Natur (φύσις), die für beide Teile „unserer Gattung“ unterschiedliche Satzungen aufgestellt habe.<sup>40</sup>

Allerdings ist zu bedenken, dass die in den Texten oft idealtypisch vorgenommene scharfe Trennung der Lebensbereiche entlang der Unterschiede der Geschlechter nicht immer die *realen* Verhältnisse, sondern eher Normen, Erwartungen und herrschende Ideale widerspiegelt.<sup>41</sup> Das gilt gerade auch für das Matthäusevangelium: einerseits dokumentieren v.a. die Bergpredigt, aber auch andere Textpartien, dass die Öffentlichkeit als Raum der Männer gilt, andererseits bezeugt es an mehreren Stellen und ohne dass dies Anstoß erregen würde, das Auftreten von Frauen in der Öffentlichkeit, noch dazu von Frauen ohne Ehemänner.<sup>42</sup> Das beste Beispiel dafür ist die Begegnung Jesu mit der blutflüssigen Frau (Mt 9,20-22).<sup>43</sup> Und selbstverständlich weiß auch das Matthäusevangelium von „vielen Frauen“, die Jesus „von Galiläa nachgefolgt waren, um ihm zu dienen“ (27,55).<sup>44</sup> Dieser Befund hängt auch damit zusammen, dass das Matthäusevangelium kein städtisches, sondern ein ländliches Milieu voraussetzt und seine Protagonistinnen und Protagonisten nicht der Oberschicht angehören.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Philo, SpecLeg III 170f. (ed. L. COHN, in: Opera V, Berolini ND 1993): Es gibt zwei Arten städtischer Gebilde (δίπτον γὰρ πόλεων εἶδος), größere und kleinere, die großen heißen *Städte* (ἄστυ), die kleineren Hauswesen (οἰκία). So auch in Virt 19: Frauen ist das Leben im Haus (ὁ κατοικίδιος), Männern das im Stadtstaat (ὁ πολιτικός) zugeteilt.

<sup>40</sup> Philo, SpecLeg III 176.

<sup>41</sup> Philo, SpecLeg III 172 tadelt Frauen, die sich in Wortwechsel oder Schlägereien unter Männern einmischen, scharf, doch setzt dies voraus, dass er ein solches Vorkommnis durchaus nicht für unmöglich hält.

<sup>42</sup> Betont von A.-J. LEVINE, Das Matthäusevangelium: Zwischen Bruch und Kontinuität, in: M. Navarro Puerto / M. Perroni (Hg.), Evangelien. Erzählungen und Geschichten (= Die Bibel und die Frauen NT 2.1), Stuttgart 2012, 118-139, 135.

<sup>43</sup> Dazu LEVINE, Matthäusevangelium 137, die die Bewegungsfreiheit der Frau herausstellt und weitere Beispiele für die Mobilität von Frauen im MtEv liefert. Ihr Fazit ebd. 139: „Die Erzählung des Matthäus würdigt ehelose Frauen, mobile Frauen und Frauen, die sich freiwillig der Jesus-Gruppe anschließen und damit eine neue Familie schaffen“.

<sup>44</sup> Zwar weist K. WENGST, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, 26f., mit Recht darauf hin, dass Matthäus diesen Frauen den Jünger/Schüler-Titel vorenthält. MELZER-KELLER, Jesus 118f., sieht sie daher nur als Begleiterinnen Jesu und in einer traditionellen Frauenrolle gezeichnet, doch dürfte dies eine Unterbestimmung sein. Immerhin weist U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus IV (EKK I/4) Zürich etc. 2002, 374, im Anschluss an L. Schottroff auf die Verbindung von διακονέω mit dem Jüngerschaftsterminus ἀκολουθέω und die Bezüge zu Mt 20,26-28 hin.

<sup>45</sup> Vgl. auch T. ILAN, Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status (TSAJ 44), Tübingen 1995, 122-134 („Preserving a Woman’s Chastity“) und 176-190 („Women in Public“). Ilan vermerkt wiederholt (ebd. 128f. 186 u.ö.), dass

Dennoch bleiben wir zur richtigen Einordnung der Bergpredigt zunächst bei der Norm.

Mit den oben zitierten Ausführungen steht Philo klar in einer auf Aristoteles und Xenophon zurückgehenden Tradition. Während in Platons Idealstaat der οἶκος zugunsten staatlicher Institutionen von Reproduktion und tagtäglicher Lebenserhaltung verschwunden ist und Platon deswegen auch für die uneingeschränkte Gleichstellung von Mann und Frau argumentiert, betont Aristoteles die Polarität von πόλις und οἶκος, was den Ausschluss von Frauen aus dem Bereich der πόλις zur Folge hat.<sup>46</sup> Während die πόλις nach Aristoteles grundsätzlich egalitär verfasst ist, ist der οἶκος hierarchisch geordnet: denn die Haushaltskunst sei eine Monarchie, die Staatskunst dagegen eine Herrschaftsform freier und gleicher Männer.<sup>47</sup> Viel schärfer als Platon betont Aristoteles die Unterschiede zwischen Frau und Mann, die auch hierarchisch eingeschränkt werden.<sup>48</sup> Im Haushalt sind daher laut Aristoteles die Aufgaben von Mann und Frau verschieden: der eine erwirbt (insbesondere „draußen“), die andere verwaltet („innen“).<sup>49</sup> Hier deutet sich schon an, was dann in der klassischen Ökonomik weiter ausgebaut und geschlechtsspezifisch strukturiert wird. Ein prägnanter Beleg für die Prägung des „Innen“ und „Außen“ anhand der Geschlechtsunterschiede findet sich in Xenophons *Oikonomikos*. Dort wird ein Gespräch zwischen Sokrates und Ischomachus geschildert, in dem es um die „Erziehung“ (παιδεία, besser „Training“) der Eheleute geht. Ischomachus betont, er selbst verbringe keine Zeit „drinnen“ (ἔνδον), da seine Ehefrau für die Verwaltung „meines Hauses“ viel geeigneter sei. Der entscheidende Satz lautet: „Weil sowohl das Drinnen wie das Draußen Arbeiten und (Verwaltungs?)Tätigkeiten erfordern, hat die Gottheit, wie mir scheint, von vorneherein die Natur der Frau für die Ar-

---

das in den jüdischen Quellen formulierte Ideal einer die Öffentlichkeit meidenden Frau nicht der Realität einer agrarischen Gesellschaft entspricht, zumal diese Texte i.d.R. von männlichen Angehörigen der oberen Mittelschicht bzw. der Oberschicht stammen. Vgl. ebd. 229: „Thus the requirement that men and women be kept separate comes from social circles whose members had means to put this into practice“.

<sup>46</sup> Dazu den Überblick von S. DOYÉ/M. HEINZ/F. KUSTER (Hg.), *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2002, 10-14, außerdem ebd. 94-98 (M. Heinz): „*Polis* und *oikos* sind Herrschaftsverbände; während die *polis* als Gemeinschaft freier und gleicher Bürger definiert ist, sind die Herrschaftsbeziehungen im Haus grundsätzlich Beziehungen von Ungleichen verschiedener Art, die alle von einem überlegenen männlichen Haushaltsvorstand, dem Oikodespoten, dominiert und regiert werden“ (95). „Die *polis* als egalitär verfasste Gemeinschaft zu denken, heißt zugleich, die Ungleichen, weil Geringerwertigen aus der *polis* auszuschließen“ (98).

<sup>47</sup> *Aristoteles*, Pol I,7 (1255b19f.): ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή. Die Schriften des Aristoteles zitiere ich im Folgenden nach der SCBO (Rhet und Pol ed. W.D. ROSS, EthNic ed. I. BYWATER, Oxford).

<sup>48</sup> *Aristoteles*, Pol I,5 (1254b10ff.): Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, dass das Eine besser, das Andere geringer ist, und das Eine regiert und das Andere regiert wird. Entsprechend sei die Tapferkeit des Mannes eine *regierende* Tapferkeit, die der Frau dagegen eine *regierte* usw. (1260b20ff.). Anders *Platon*, *Politeia* V 455d u.ö.

<sup>49</sup> *Aristoteles*, Pol III,4 (1277b23ff.).

beiten und Tätigkeiten innen eingerichtet, die des Mannes aber für draußen“.<sup>50</sup> Und kurz darauf: „Für die Frau ist es nämlich ehrbarer, innen zu bleiben als vor die Türe zu treten, für den Mann jedoch ist es schändlich, innen zu bleiben anstatt sich um die Dinge außen zu kümmern“.<sup>51</sup> Allerdings ist bei Xenophon in erster Linie von landwirtschaftlichen Arbeiten unter freiem Himmel, außerdem von Kriegsgeschäften die Rede, für die Körper und Geist des Mannes besser geeignet seien. Anders als bei Aristoteles ist diese unterschiedliche Rollenverteilung allerdings mit Aussagen zur Gleichheit ausbalanciert, das Ideal der „Selbstkontrolle“ (σωφροσύνη, ἐγκράτεια) gilt für beide Ehepartner.<sup>52</sup> Bemerkenswert ist übrigens, dass gerade diese beiden Begriffe in anderen Kontexten als Gegenkonzepte zum Zorn (ὀργή, θυμός) gebraucht werden.<sup>53</sup>

Und ein letztes Beispiel: im (pseudo-)aristotelischen Traktat *Oikonomika* folgt aus der körperlichen Verschiedenheit von Mann und Frau, dass „jener herbeischaffe, was von außen notwendig ist, diese aber das beschütze, was innen ist“.<sup>54</sup>

Kehren wir jedoch zunächst zu *Philo* zurück. Denn dieser überliefert uns nicht alleine eine Theorie der Geschlechterverteilung auf die Bereiche „Innen“ und „Außen“, er skizziert zudem einen von seinem männlichen Standpunkt aus gewonnenen Eindruck von jenem Leben der Männer „unter freiem Himmel“, das Frauen zu meiden haben: Es ist der Bereich des männlichen *Blicks* (s.o.), vor allem aber ein Bereich von *Wortwechseln*, *Handgreiflichkeiten* und *Schlägereien* unter Männern, von *Schimpfworten* und *Schmähreden*.<sup>55</sup> Es ist nicht zu weit hergeholt, hier an auch in der Bergpredigt thematisierte Situationen zu denken (s.u. Punkt 5). Man erinnere sich: Das Leben unter freiem Himmel gerade auch mittels des Wortes ist ja Männersache!

Indem sie das Haus verlassen, dringen Frauen den Bereich männlicher verbaler und körperlicher Aggression ein. Mit alledem sollen Frauen (aus Sicht des Mannes) nichts zu tun haben. Indem sie aber aus dem Haus treten, riskieren sie es, darin involviert zu werden.<sup>56</sup> Aber auch sportliche Wettkämpfe (von denen Frauen als Zuschauer auszuschließen sind) kommen in den Blick. Interessant ist, dass laut *Philo* die Frau, die sich in sol-

<sup>50</sup> *Xenophon*, Oek VII 22 (ed. S.P. POMEROY, Oxford 1994).

<sup>51</sup> *Xenophon*, Oek VII 30. Auffällig ist die Opposition κάλλιον/αἴσχιον. Im Folgenden wird dieses Verhalten als gegen die von der Gottheit eingesetzte Natur charakterisiert (31: εἰ δέ τις παρ’ ἃ ὁ θεὸς ἔφυσσε ποιεῖ...).

<sup>52</sup> *Xenophon*, Oek VII 6. 14f. (σωφρονεῖν). 27 (ἐγκράτεια). Für Aristoteles dagegen ist die Besonnenheit des Mannes eine andere als die der Frau (Pol III,4 1277b17ff.).

<sup>53</sup> Ausführlich William V. HARRIS, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge, Mass. 2001, 80-128.

<sup>54</sup> *Ps.-Aristoteles*, Oik I,3 (1343b30-1344a7).

<sup>55</sup> *Philo*, SpecLeg III 172 (τὸ δὲ λοιδορουμένων ἢ συμπλεκομένων ἀνδρῶν). 173 (ὕβριζεσθαι τὸν ἄνδρα). 174 (κακηγοροῦντος, πληγαῖς καὶ ὕβρεσι).

<sup>56</sup> Insbesondere die Beteiligung von Frauen an Schlägereien außer Haus ist für *Philo* eine schockierende Vorstellung. Drakonische Strafen fordert er für jene Frauen, die während einer solchen Handgreiflichkeit einen Mann an seinen Geschlechtsteilen packen.

ches Geschehen einmischt, ihre Ehre und ihr Frau-Sein aufs Spiel setzt<sup>57</sup> – anders als die Männer!

Philo zeigt damit, dass der öffentliche Raum als männlicher Raum ein Raum *agonalen* Verhaltens ist.<sup>58</sup> Ein grundlegender Begriff hierfür ist „Ehre“, die durch Zuschreibung oder durch Herausforderung (*challenge and response*) erlangt wird bzw. die ein Mann öffentlich zu verteidigen hat.<sup>59</sup>

Für Aristoteles hängt Ehre (τιμή) daher unlösbar mit dem guten Ruf (εὐδοξία) zusammen<sup>60</sup>, es handelt sich also um eine Art Wertschätzung oder Anerkennung.<sup>61</sup> Männer, die nach Ehre verlangen (φιλότιμοι), verlangten daher auch nach Sieg (φιλόνικοι), denn die φιλοτιμία sei eine Art Wettbewerb.<sup>62</sup> Ehre und Sieg gehören bei Aristoteles daher eng zusammen.<sup>63</sup>

In der *Nikomachischen Ethik* bezeichnet Aristoteles die Ehre sowohl als „Siegespreis der angesehensten Handlungen“ als auch als „Siegespreis der Tugend“, der nur den Guten zuerkannt wird.<sup>64</sup> Der nach Ehre strebende Mann (ὁ φιλότιμος) wird nicht automatisch getadelt, im Streben nach Ehre (τιμῆς ὄρεξις) gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig und eben das rechte Maß.<sup>65</sup> So wählen gerade die Geistreichen und die Energischen die Ehre, die man als „Ziel politischen Lebens“ – also des Lebens in der stadtstaatlichen Öffentlichkeit – bezeichnen könne.

<sup>57</sup> Philo, SpecLeg III 172ff.

<sup>58</sup> B. MALINA, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart etc. 1993, 48, definiert die agonistische Kultur des antiken Mittelmeerraumes so: Jede soziale Interaktion außerhalb der Familie oder Ersatzfamilie (Freunde) werde als „Wettbewerb um Ehre“ angesehen. Weil Ehre und Reputation, wie alle Güter dieser Welt, nur begrenzt vorhanden sind, ist jede soziale Interaktion dieser Art als Ehrenhandel, als Wettbewerb oder Wettspiel um Ehre zu beurteilen, in dem es die Spieler mit Gewinn, Unentschieden oder Verlust zu tun haben.

<sup>59</sup> Vgl. MALINA, Welt 45: „Herausforderung und Reaktion ist eine Art ständigen sozialen Tauziehens, ein Spiel sozialen Stoßens und Schiebens“.

<sup>60</sup> Aristoteles, Rhet I,5 (1361a28): τιμή δ' ἐστὶν μὲν σημείον εὐεργετικῆς εὐδοξίας, entsprechend besteht das Gegenteil von Ehre – die Schande (αἰσχύνη) – vor allem im Verlust des guten Rufes (ἀδοξία, Rhet II,5 1383b11f.).

<sup>61</sup> Aristoteles, Rhet I,7 (1365a7f.): ἡ γὰρ τιμή ὡσπερ ἀξία τίς ἐστιν.

<sup>62</sup> Dazu Aristoteles, Rhet II,12 (1389a11-13) u.ö.

<sup>63</sup> Vgl. dazu nur Aristoteles, Rhet I,9 (1367a23): καὶ νίκη καὶ τιμή τῶν καλῶν. Dies deswegen, weil beide erstrebenswert sind, ohne direkt „Früchte zu bringen“; ebenso Rhet II,12 (1389a11f.) über junge Männer: καὶ φιλότιμοι μὲν εἰσιν, μᾶλλον δὲ φιλόνικοι.

<sup>64</sup> Aristoteles, EthNic IV,7: τὸ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις ἄθλον (1123b19f.) und τῆς ἀρετῆς ἄθλον (1123b35).

<sup>65</sup> Aristoteles, EthNic IV,10 (11258-12): sowohl der ehrgeizige (φιλότιμος) wie auch der nichtehrgeizige (ἀφιλότιμος) Mann wird getadelt. Die einen strebten mehr oder weniger, als sie sollen, nach Ehre. Der ehrgeizige Mann kann aber als *mannhaft* gelobt werden (τὸν φιλότιμον ἐπαινοῦμεν ὡς ἀνδρώδη).

Aristoteles macht aber deutlich, dass Ehre ganz stark vom Ehrenden abhängt und also von anderen<sup>66</sup>, daher ist es laut Aristoteles unwichtig, welche Ehre oder Ruhm wir bei jenen genießen, auf die wir herabschauen.<sup>67</sup>

Diese Vorstellungen bilden den Hintergrund der Bergpredigt, die sich in ihren wesentlichen Passagen eindeutig an Jesus nachfolgende *Männer in der Öffentlichkeit* richtet. Der Rekonstruktion der im Text vorausgesetzten „öffentlichen“ und also „männlichen“ Situationen und der Exegese der Stellen wenden wir uns nun in zwei Schritten zu (Punkt 4 und 5).

## 4 Rückzug der Jünger ins Private? Zur Exegese von Mt 6,1-18

Betrachten wir zunächst jene Passage der Bergpredigt, in der Jesus seinen Jüngern gerade den *Rückzug* aus der Öffentlichkeit vorzuschreiben scheint: In Mt 6,1-18 fordert der Bergprediger, dass die Jünger „ihre Gerechtigkeit“ gerade nicht „vor den Menschen“ und also in der Öffentlichkeit „tun“, weil sie sonst von ihrem im Himmel verborgenen Vater keinen Lohn zu erwarten haben. Dieser Grundsatz (6,1) wird im Folgenden an den Beispielen Almosengeben (6,2-4), Beten (6,5-6) und Fasten (6,16-18) exemplifiziert. Für diese Dreierreihe gibt es alttestamentlich-jüdische Vorbilder.<sup>68</sup> Inhaltlich geht es also um religiöse Vollzüge im engeren Sinne, um „performance“ (ποιεῖν) von „cultic rituals“.<sup>69</sup>

### 4.1 Lohn vom verborgenen Gott

Bemerkenswert an diesem Text ist zunächst das Gottesbild: Wenn in der Bergpredigt auch sonst betont wird, dass Gott der „Vater im Himmel“ ist, so liegt der Akzent hier auf der *Verborgenheit* Gottes.<sup>70</sup> Man könnte überspitzt sagen, dass damit die Öffentlichkeit in den Synagogen und auf den Straßen „säkularisiert“ wird. Wer sich durch individuelle religiöse Spitzenleistungen

<sup>66</sup> Aristoteles, EthNic I,3 (1095b23-25): οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμῆν. τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος.

<sup>67</sup> Aristoteles, Rhet I,11 (1371a13-17).

<sup>68</sup> Vgl. dazu Tob 12,8 (mit Textvarianten); Sir 7,10f.

<sup>69</sup> BETZ, Sermon 351f., er spricht daher von 6,1-18 als „cultic *didache*“.

<sup>70</sup> Sprachlich ist zu beachten, dass die Wendung (τῷ πατρί σου) τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ bzw. κρυφαίῳ in 6,6.18 nicht adverbial, sondern adjektivisch zu verstehen ist: es geht um den *verborgenen* Vater, individuelle Almosen-, Gebets- und Fastenpraxis müssen diesem Gottesprädikat entsprechen und daher im Verborgenen erfolgen. Dem Gottesbild des (im Himmel) verborgenen Gottes entspricht, dass sein Blick in das Verborgene reicht (6,4.6 ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ bzw. 6,18: ἐν τῷ κρυφαίῳ).

sichtbar aus dem Kollektiv heraushebt, tritt eben vor das Forum der Menschen und *nicht* vor den verborgenen Gott.<sup>71</sup>

Des Weiteren spielt in 6,1-18 der Gedanke des *Lohnes* (μισθός) bzw. der Vergeltung (ἀποδιδόναι) eine wichtige Rolle.<sup>72</sup> Der zu erwartende Lohn kommt jeweils von jener Instanz, auf die der religiöse Vollzug ausgerichtet ist: sind es die „Menschen“, so erhält der Fromme „Ehre“, er wird von den Menschen geehrt (δοξασθῆναι), göttlichen Lohn erhält er dagegen nur dann, wenn seine „cultic performance“ der Verborgenheit Gottes (in diesem Text das entscheidende Gottesprädikat) entspricht. Das Motiv des Lohnes verbindet aber auch diese Passage mit 5,10-12. Hier wird jenen, die um Jesu willen Verfolgung erleiden, großer Lohn in den Himmeln verheißen (5,12). Schon den „um Gerechtigkeit willen Verfolgten“ wurde im achten Makarismus die Herrschaft der Himmel zugesprochen (5,10).

## 4.2 Fordert der matthäische Jesus den Rückzug der Jünger aus der Öffentlichkeit?

Die Forderungen Jesu wurden bis in jüngste Zeit oft als Aufforderung zum Rückzug aus der Öffentlichkeit bzw. als Rückzug vom religiösen Leben Israels verstanden. Dies sei an zwei exemplarischen Beispielen illustriert.

(1.) Jerome H. Neyrey stellt seine Auslegung von 6,1-18 unter die programmatische Überschrift „Vacating the playing field“. Dabei setzt Neyrey bei der antiken Unterscheidung von öffentlichem vs. privatem Raum an, die eine geschlechtsspezifische Signatur trage: Der „öffentliche“ Raum sei insbesondere dadurch charakterisiert, dass hier Männer von anderen Männern gesehen werden.<sup>73</sup> Laut Neyrey verbietet (!) nun Jesus in 6,1-18 seinen Jüngern das Agieren in bestimmten öffentlichen Räumen (Synagoge, Straßen) und schreibt ihnen im Gegenzug den Rückzug in „private“, und das heißt in „weibliche“ Bereiche vor („stilles Kämmerlein“).<sup>74</sup> Pointiert: „Jesus proscribes ‚public‘ and prescribes ‚private‘ rituals for his male disciples“.<sup>75</sup> Daraus folgt für Neyrey: „the disciple must vacate the playing field, at least in regard to deeds of piety“. Konkret: „Jesus mandates that his disciples stay away from the synagogues and refrain from

<sup>71</sup> Vgl. BETZ, Sermon 353: „The point here is not whether the people are present, but whether the intention of the performer is to be seen by them or by God“.

<sup>72</sup> Laut DEINES, Gerechtigkeit 437f., signalisiert das Stichwort μισθός, dass es nicht um die Zugehörigkeit zur Basileia, sondern – wie in 5,19 – um eine „Steigerung“ in derselben geht.

<sup>73</sup> NEYREY, Honor 214: „Being seen by others is an essential element for earning a good reputation, worth, and honor“.

<sup>74</sup> NEYREY, Honor 214.

<sup>75</sup> NEYREY, Honor 218, und weiter: „It is, then, no minor matter for Jesus to tell males to quit the ‚public‘ world for the ‚private‘ one“. Vgl. ebd. 227: „The public forum for seeing and being seen is denied them“.

joining other Judean males in their customary acts of piety. Moreover, he informs them that the honorable place to practice piety is the household, not the synagogue“.<sup>76</sup>

(2.) Noch weiter geht Jacob Neusner.<sup>77</sup> Er liest Mt 6,1-18 als Kritik Jesu an der „öffentlichen Frömmigkeit“ und zwar nicht nur als – berechtigte! – Kritik an den Auswüchsen öffentlich zur Schau gestellter Frömmigkeit, sondern – weit fundamentaler – als „Ablehnung des israelitischen Lebens in der Gemeinschaft“ und damit als prinzipielle *Ablehnung des öffentlichen und gemeinschaftlichen jüdischen Gottesdienstes* überhaupt. Denn indem Jesus nur das Gebet im Verborgenen als wahres Gebet anerkenne, stelle er den Grundsatz der Tora in Frage, dass die Israeliten Gott nicht als einzelne, sondern gemeinsam und gleichzeitig dienen sollen. Somit errichte der matthäische Jesus hier wie auch sonst „eine Mauer zwischen sich und anderen Israeliten“, wozu auch gehöre, dass er sich nicht an das ewige Israel wende, sondern nur an Einzelpersonen innerhalb Israels – eben an jenen Teil des ewigen Israel, der zu ihm gehöre.

Auch wenn sie die Akzente jeweils anders setzen, so kommen Neusner und Neyrey doch darin überein, dass Jesu Nachfolger sich aus der jüdischen Öffentlichkeit, insbesondere den gottesdienstlichen Vollzügen, zurückzuziehen haben. Doch stellt sich die Frage, ob die beiden genannten Auslegungen dem Wortlaut von 6,1-18 entsprechen.

Zur Form von Mt 6,1-18: Der auf die „Überschrift“ 6,1 folgende Text ist klar dreiteilig strukturiert, was allerdings durch den „Einschub“ des Vaterunsers samt den dieses Gebet einleitenden und zusammenfassenden Versen (6,7f./9-13/14f.) verunklart wird. Die Ausführungen zu Almosen (6,2-4), Gebet (6,5-6) und Fasten (6,16-18) sind ganz analog jeweils zweiteilig aufgebaut. Der erste (mit ὅταν eingeleitete) Teil enthält ein (mit οὐκ bzw. μή + Imperativ formuliertes) Verbot, das mit einem abschreckenden Vergleich mit den „Heuchlern“ kombiniert ist. Deren (falsche) Zielsetzung wird jeweils mit einem ὅπως-Satz beschrieben, in dem „die Menschen“ als das eigentliche Ziel der Frömmigkeitsübung der „Heuchler“ erscheinen. Der Teil wird stereotyp mit der Wendung „Amen, ich sage euch, sie haben ihren Lohn bereits erhalten“<sup>78</sup> abgeschlossen. Der zweite Teil beginnt mit der durch σύ/σοῦ δέ eingeleiteten, also in der 2. Person Singular stehenden Anweisung, abgeschlossen mit dem stereotypen „und dein Vater, der in das Verborgene (ἐν τῷ κρυπτῷ / κρυφαίῳ) blickt, wird dir vergelten“.

Zunächst ist festzuhalten: In Mt 6,1-18 geht es keineswegs darum, *ob* Almosen zu geben, *ob* Gebete zu sprechen oder *ob* das Fasten zu halten ist. Vielmehr geht es ausschließlich um die *Art und Weise*, wie diese vollzogen werden. Die Leser der Bergpredigt erfahren also, *dass* die Jesusnachfolger durchaus Almosen geben, dass sie beten und dass sie fasten. Allerdings erfahren sie

<sup>76</sup> NEYREY, Honor 219, und weiter: „Jesus effectively challenges his disciples to break their social and ceremonial ties with their neighbors, ties that functioned to confirm their identity and gave them honor“. Vgl. BETZ, Sermon 343.

<sup>77</sup> Zum Folgenden J. NEUSNER, Ein Rabbi spricht mit Jesus, Freiburg etc. 2007, 49f.

<sup>78</sup> ἀποδιδόναι: (Lohn) ausbezahlen (2Clem 20,4; Barn 11,8; vgl. STRECKER, Bergpredigt 106).

zugleich, dass die Jesusnachfolger am Almosengeben, am Gebet und am Fasten *nicht öffentlich erkennbar* sind.

Um das richtig einzuordnen, ist nochmals ein genauerer Blick auf die Praxis der sog. „Heuchler“ zu werfen. Diese „Heuchler“ sind *Juden*, dies wird durch die zweimalige Erwähnung der Synagogen (6,2.5) mehr als deutlich, allerdings identifiziert der matthäische Jesus erst in Mt 23 die „Heuchler“ eindeutig als Schriftgelehrte und Pharisäer. Die Bergpredigt ist hier viel offener und daher – im Unterschied zu Mt 23, ein Text, der klar „nach außen“ gerichtet ist – auch innerhalb der Ekklesia anwendbar. Hinzu kommt, dass in allen drei geschilderten Fällen neben den „Heuchlern“ noch eine andere Gruppe im Text erwähnt wird: „die Menschen“. Von ihnen erhoffen sich die „Heuchler“ Ehre (6,2: ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων) und An-Sehen (6,5.16: ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις). Sie werden nicht weiter spezifiziert, doch da sie *auch* in den Synagogen anzutreffen sind, sind es zumindest *auch* Juden. Keineswegs sind also „die Heuchler“ mit „den Juden“ identisch! Indem er aber Gassen und Straßenecken erwähnt (6,2.5), scheint Matthäus Nichtjuden einschließen zu wollen; der Begriff umfasst also wie in 5,13/16 Juden und Nichtjuden (s.o.).

Kritisiert wird nun die Art und Weise, wie „die Heuchler“ Almosen geben, beten und fasten, nämlich *öffentlich sichtbar*. Vor allem aber – und dies übersehen sowohl Neusner als auch Neyrey – tun sie dies auf eine Art und Weise, die sie vom „Kollektiv“ Israels, wie es insbesondere in den Synagogen präsent ist, gerade *unterscheidet* und heraushebt. Denn „die Heuchler“ werden ja so dargestellt, dass sie ihre Frömmigkeit auf eine sie aus Israel gerade *heraushebende* und sie von Israel gerade *unterscheidende* Weise praktizieren. An den „Heuchlern“ wird ja *kritisiert*, dass sie sich von „den Menschen“ abheben, eine Art der Frömmigkeit praktizieren, die sich von ihnen gerade *unterscheidet*, sonst wären sie ja auch für die „Menschen“ nicht als exemplarische Fromme sichtbar.

Keineswegs kann man also sagen, dass der matthäische Jesus seine jüdischen Nachfolger zum Rückzug aus den Synagogen, zur Aufkündigung der Gebetsgemeinschaft Israels und zum Rückzug in das Haus auffordert. Kollektive jüdische Vollzüge wie Armenfürsorge, gemeinsames Gebet und Gottesdienst sowie gemeinschaftliches Fasten z.B. vor jüdischen Feiertagen sind überhaupt nicht im Blick! Jesus geht es hier nicht darum, die Gebetsgemeinschaft Israels zu verlassen (im Gegenteil hat Matthäus offenbar nach wie vor jüdische Nachfolger Jesu im Blick), sondern es geht darum, dass die Jesusnachfolger innerjüdisch gerade nicht durch *öffentlich verkündigte* Almosengabe, *individuell extensives* Gebet und *ostentativ gezeigtes* Fasten auffallen. *Hieran* sind Jesusnachfolger nicht zu erkennen – aber auch nicht durch ihren Rückzug davon!

Aber woran dann? Diese Frage wurde im Duktus der Bergpredigt bereits beantwortet, nämlich in dem auf 5,16 unmittelbar folgenden Text, den sog. „Antithesen“. Ihnen wenden wir uns jetzt zu.

## 5 Das leuchtende Licht der Jünger Jesu – Zur Exegese von Mt 5,21-48

Laut Mt 5,16 soll das Licht der Nachfolger Jesu leuchten vor den Menschen, damit diese deren gute Werke sehen und ihren Vater im Himmel lobpreisen. Dass dieser Satz als eine Art Themenangabe für die folgenden Ausführungen gilt, ist Konsens.<sup>79</sup> Wenn dem so ist, dann sind die folgenden sog. „Antithesen“ konsequent nicht nur im Lichte von 5,17-20<sup>80</sup>, sondern auch als Explikation von 5,16 zu lesen: In diesen Texten macht der matthäische Jesus exemplarisch deutlich, durch *welche* „guten Werke“ die Jünger öffentlich sichtbar sein sollen mit dem Ziel, „die Menschen“ zum Lobpreis Gottes zu bringen. Zugleich wird die Abgrenzung von den Pharisäern und Schriftgelehrten deutlich: diese suchen sozusagen mit den falschen Werken die öffentliche Aufmerksamkeit.

Wir nähern uns also den Antithesen quasi „von hinten“ an, nämlich nicht – wie sonst üblich – von der antithetischen Einkleidung, sondern von den diversen in den Antithesen vorausgesetzten *Situationen* her, die dann sekundär von Matthäus in sechs Antithesen formuliert wurden.<sup>81</sup> Wie bereits deutlich wurde, handelt es sich um mann-männliche Situationen in der Öffentlichkeit.

### 5.1 Der Zorn auf den Bruder (5,21-22)

Die erste vom matthäischen Jesus evozierte Situation ist die verbale Beschimpfung des „Bruders“ als „Hohlkopf“ und „Narr“. Diese Beleidigung erfolgt durch einen Mann, der seinem Bruder zürnt (ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ).<sup>82</sup> Die Situation selbst wird in keiner Weise eingeschränkt; ob die Be-

<sup>79</sup> Vgl. BURCHARD, Versuch 38.

<sup>80</sup> Zum Verhältnis von 5,17-20 zu 5,21-48 vgl. I. BROER, Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus (SBS 98), Stuttgart 1980, 124f.: Mt habe *beide*, sich eigentlich widersprechenden Gesetzesauffassungen bewusst nebeneinandergestellt, „weil er offensichtlich der Meinung war, dass beide zusammen und in ihrem gegenseitigen Aufeinanderangewiesensein Jesu Verständnis des Gesetzes adäquat wiedergeben“.

<sup>81</sup> Zur Problematik des Begriffs „Antithesen“ vgl. unten den Exkurs nach 5.10.

<sup>82</sup> Überzeugend LUZ, Mt I 337: V. 22a („Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen“) ist allgemeiner Obersatz, V. 22bc sind zuspitzende Konkretionen. Ähnlich BETZ, Sermon 220: „two illustrative examples (...) climactically arranged and parodistic in nature“.

leidigung öffentlich erfolgt, bleibt offen, dürfte aber aufgrund von 5,16 in erster Linie gemeint sein. Vielleicht wurde das Stichwort „Bruder“ von den Hörern in der matthäischen Ekklesia in erster Linie auf den Gemeindebruder bezogen, allerdings ist zu bedenken, dass der Begriff selbst hier keineswegs eingeschränkt wird. Manche Textsignale (Sanhedrin, Altar) weisen sogar eher in Richtung „jüdischer Volksgenosse“.<sup>83</sup>

Es ist deutlich zu sehen, dass „der zürnende Mann“ eine Schlüsselstellung einnimmt, die über die beiden Beispiele, aber auch über die erste Antithese insgesamt hinausgeht. Um die matthäische Intention an dieser Stelle zu erfassen, ist es nötig, das antike Konzept des Zorns (ὀργή, aber auch θυμός) näher zu betrachten. Hierfür bietet sich ein Blick in die Schriften des *Aristoteles* an, der sich wie kaum ein anderer antiker Autor mit dem Zorn auseinandergesetzt hat und dafür von *Seneca* als „defensor irae“ titulierte.<sup>84</sup>

Für Aristoteles ist der Zorn (ὀργή) ein Affekt (πάθος). In der *Rhetorik* definiert<sup>85</sup> er den Zorn als „ein von Schmerz begleitetes Verlangen nach sichtbarer Rache (ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης)“. Dieser entstehe aufgrund von öffentlicher Geringschätzung (διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν) entweder gegen uns selbst oder gegen einen von uns und zwar durch Leute, denen dies nicht zusteht.<sup>86</sup> Für Aristoteles entsteht Zorn aus etwas, was uns selbst betrifft und er richtet sich – im Unterschied zum Hass – immer gegen Individuen<sup>87</sup> und zwar meist gegen solche, die uns an Macht nicht allzu überlegen sind – weswegen man überhaupt Vergeltung und Rache erwägen kann.<sup>88</sup> Zorn entsteht also, wenn Verstand oder Vorstellung eine Beleidigung (ὑβρις) oder Geringschätzung (ὀλιγωρία) kundtun.<sup>89</sup> Wichtig ist aber auch, dass Zorn mit Lust (ἡδονή) und Schmerz (λύπη) verbunden ist, mit Lust vor allem aufgrund der Hoffnung auf Rache.<sup>90</sup>

Aristoteles ist allerdings weit davon entfernt, den Zorn an sich zu kritisieren. Wie bei der Begierde und anderen Affekten gibt es ein Zuviel, ein Zuwenig und die Mitte bzw.

<sup>83</sup> Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt I 512f., die allerdings auch den Gang zum Richter hier mit einbeziehen, obwohl der Prozessgegner in 5,25f. gerade *nicht* als Bruder bezeichnet wird.

<sup>84</sup> *Seneca*, De ira III 3,1 (ed. M. ROSENBACH, Schriften I, Darmstadt 1999. In seiner Schrift über den Zorn setzt sich Seneca durchgehend mit Aristoteles auseinander (vgl. I 3,3; I 9,2; I 17,1 u.ö.).

<sup>85</sup> Zur aristotelischen „Definition“ vgl. HARRIS, Restraining Rage 58f. Ebd. 93-98 ein Überblick zu Aristoteles' Auffassung vom Zorn.

<sup>86</sup> *Aristoteles*, Rhet II,2 (1378a30-32).

<sup>87</sup> *Aristoteles*, Rhet II,2 (1378a32-35) und II,4 (1382a1-7).

<sup>88</sup> *Aristoteles*, Rhet I,11 (1370b13-15).

<sup>89</sup> *Aristoteles*, EthNic VII,7 (1149a30ff.).

<sup>90</sup> *Aristoteles*, Rhet II,2 (1378b1f.): καὶ πάσῃ ὀργῇ ἐπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι. Vgl. auch Rhet I,11 (1370b10f.) unter Bezug auf Homer. Auch die Rache selbst ist mit Lust verbunden (1370b30). Vgl. EthNic III,11 (1117a5ff.): Die zürnenden Menschen fühlen zwar Schmerz, wenn sie Rache üben, aber Lust (καὶ οἱ ἄνθρωποι δὴ ὀργιζόμενοι μὲν ἀλγοῦσι, τιμωρούμενοι δ' ἡδονταί); IV,11 (1126a23ff.): Rache setzt dem Zorn ein Ende und verwandelt Schmerz in Freude.

das Maß (τὸ μέσον).<sup>91</sup> Gelobt (ἐπαινεῖται) wird der Mann, der zürnt, worüber er soll und wem er soll und ferner wie, wann und wie lang er soll.<sup>92</sup> Lobenswert gerade beim Zorn ist eine Haltung der Mitte (ἢ μὲν μέση ἔξις).<sup>93</sup>

Zornlosigkeit (ἀοργησία) ist nach Aristoteles dagegen zu tadeln, denn Männer, die nicht zürnen, gelten als Dummköpfe (ἡλίθιοι). Ein Mann, der nicht zürnt, ist nicht zur Verteidigung geeignet (οὐκ εἶναι ἀμυντικός), daher ist es Zeichen von unmännlicher Sklavenmentalität (ἀνδραποδῶδες), wenn man sich Beschimpfungen gefallen lässt (τὸ προπηλακίζομενον ἀνέχεσθαι) und es auch bei den Seinigen duldet.<sup>94</sup> Zorn hängt daher entscheidend mit Mannhaftigkeit bzw. Tapferkeit (ἀνδρεία) zusammen.<sup>95</sup>

Aus diesen Ausführungen kann man erkennen, dass ein zürnender Mann auch *Grund* hat zu zürnen. Zorn ist in den allermeisten Fällen eine *Reaktion*, keine grundlose Antipathie. Der zürnende Mann von Mt 5,22 ist demnach ein Mann, der *provoziert* wurde.<sup>96</sup> Die Rache, die laut Aristoteles aus Leidenschaft/Begierde und Zorn entsteht, ist wesentlich *Vergeltung*.<sup>97</sup> Der Zorn eines Mannes hat, das zeigen die Beispiele der klassischen Epik, in der Regel eine Vorgeschichte und hängt aufs Engste mit dem Ehre-Schande-Kodex des antiken Mittelmeerraumes zusammen: Zorn entsteht aufgrund von vorenthaltener, herausgeforderter oder verletzter Ehre, also durch Geringschätzung und Missachtung.<sup>98</sup> Man kann also mit Recht von ὀργή als „active anger“<sup>99</sup> sprechen.

Angesprochen ist in Mt 5,22 also faktisch das *Opfer* einer männlichen Ehrverletzung, das im Begriffe steht, verbal *zurückzuschlagen*. Umso schockierender ist Jesu Gleichsetzung des Zürnens (ὀργίζειν) mit Mord<sup>100</sup> und sein Spruch: Jeder Mann, der seinem Bruder zürnt, ist der Verurteilung schuldig. Die Frage nach dem Grund des Zorns wird überhaupt nicht thematisiert. Die

<sup>91</sup> Aristoteles, EthNic II,5 (1106b16ff.) und II,7 (1108a2ff.), vgl. IV,11.

<sup>92</sup> Aristoteles, EthNic IV,11 (1125b30ff.).

<sup>93</sup> Aristoteles, EthNic IV,11 (1126b5ff.).

<sup>94</sup> Aristoteles, EthNic IV,11 (1126a1ff.).

<sup>95</sup> Aristoteles, EthNic III,11 (1116b23f.): καὶ τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν φέρουσιν.

<sup>96</sup> Daher verweist Aristoteles ebd. II,2 auf den zürnenden Achill (1378b31-35)! Vgl. auch ebd. II,4 (1382a14f.): Wer zürnt, der will, dass der, dem er zürnt, *wiederum leide* (ἀντιπαθεῖν), wer hasst, der will, dass der, den er hasst, nicht mehr existiere (μὴ εἶναι). Dazu auch NEYREY, Honor 192: „But in 5:22, the man who is angered (ὀργιζόμενος) has been challenged or provoked by another“. Vom Brudermord Kains an Abel aufgrund von ὀργή und θυμός spricht Sap 10,3, von der ὀργή des Esau auf Jakob Sap 10,10.

<sup>97</sup> Aristoteles, Rhet I,10 (1369b11f.): διὰ θυμὸν δὲ καὶ ὀργὴν τὰ τιμωρητικά. Richtig HARRIS, Restraining Rage 57: „The implication is clear that while *orgē* is an emotion, it is only *orgē*, if it leads to action or comes close to leading to action“.

<sup>98</sup> Ausführlich Aristoteles, Rhet II,2 (1379a30-1380a5). Zur Verbindung von Zorn und Ehre in griechischen Quellen HARRIS, Restraining Rage 60.

<sup>99</sup> HARRIS, Restraining Rage 401 u.ö.

<sup>100</sup> Jüdische Parallelen sind Legion, vgl. WENGST, Regierungsprogramm 84-91, und LUZ, Mt I 338ff. mit dem Fazit: „Inhaltlich ist also die erste Antithese keineswegs originell.“

Ausführungen des Aristoteles machen deutlich, dass es hier nicht darum geht, Gefühle zu unterdrücken.<sup>101</sup> Vielmehr wird hier der Zorn als *Reaktion* auf erfolgte Beleidigung unter Strafe gestellt und zwar insofern Zorn sofort zu einer *Erwiderung* führt.

Das Gegenteil von Zorn ist für Aristoteles wie für den Bergprediger die *Sanftmut* (ἡ πραότης κτλ.). Sanftmut definiert Aristoteles als Anhalten und Beruhigung des Zorns.<sup>102</sup> Genauer: Die Sanftmut bildet den Gegensatz zum *Übermaß*, zur *Maßlosigkeit* des Zorns.<sup>103</sup> Denn das Problem ist für Aristoteles weniger der Zorn als solcher (s.o.) als vielmehr, dass man zürnt, wem man nicht soll, worüber man nicht soll und mehr, als man soll.<sup>104</sup> Wer dagegen beim richtigen Anlass und die richtige Zeit hindurch zürnt, der ist zugleich sanftmütig.<sup>105</sup> Für Jesus dagegen stehen sich *Zorn* und *Sanftmut* diametral gegenüber, denn der Maßstab ist die *Vergeltung*.

Jesu Verurteilung des Zornes verweist somit zurück auf den dritten Makarismus (5,5): Die hier gepriesenen *πραεῖς* sind Männer, die nicht zürnen, d.h. die auf eine Provokation nicht mit einer verbalen Beleidigung reagieren. Wer so handelt, wird das Land erben (Mt 5,5 = Ps 37,11 LXX).

Allerdings wäre es ein Kurzschluss, Jesus hier in Auseinandersetzung mit „dem“ antiken Männerideal am Werk zu sehen. Denn es gibt eine ganze Reihe von antiken Autoren, paganen wie jüdischen, die wie Jesus den Zorn negativ und d.h. dann als unmännlich werten.<sup>106</sup> Nicht zuletzt in jüdisch-hellenistischer Weisheitsliteratur wurde für junge Juden das Ideal des „verständigen und langmütigen Mannes“ formuliert, dem oft der „jähzornige Mann“ als negatives Kontrastbild gegenübergestellt wird.<sup>107</sup>

<sup>101</sup> HARRIS, *Restraining Rage* 392: „But none of these imperatives [von Mt 5,39] was specifically about emotions“.

<sup>102</sup> *Aristoteles*, *Rhet* II,3 (1380a6f.): ἐπεὶ δὲ τὸ ὀργίζεσθαι ἐναντίον τῷ πραῦνεσθαι καὶ ὀργῇ πραότητι (...). ἔστω δὴ πράυνσις κατάστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς. Außerdem *EthNic* II,7 (1108a4-9); IV,11 (1125b28).

<sup>103</sup> *Aristoteles*, *EthNic* IV,11 (1126a29): τῇ πραότητι δὲ μᾶλλον τὴν ὑπερβολὴν ἀντιτίθεμεν.

<sup>104</sup> Ausführlich *Aristoteles*, *EthNic* IV,11 (1125b26-1126b9).

<sup>105</sup> *Aristoteles*, *EthNic* IV,11 (1125b30ff.).

<sup>106</sup> Für den paganen Bereich mit Mt 5,21f. zu vergleichen sind v.a. *Plutarch*, *De cohibenda ira* (= *Mor* 452F-464D) und *Seneca*, *De ira*. Letzterer hält den Zorn für „das größte Übel“ (II 12,6: maximum malum), das vollständig beseitigt werden müsse (II 13,3). Dabei weist er die Vorstellung zurück, ein „vir bonus“ müsse zürnen (*De ira* I 12 u.ö.); der Zorn sei gerade keine Unterstützung von Mannhaftigkeit (in adiutorium virtutis), sondern deren *Ersatz* (sed in vicem) (13,4f.).

<sup>107</sup> Vgl. dazu aus der LXX z.B. Spr 14,17 (ὄξύθυμος vs. ἀνὴρ φρόνιμος); 15,1 (Zorn tötet auch Einsichtige: ὀργὴ ἀπόλλυσιν καὶ φρονίμους); 15,18 (ἀνὴρ θυμώδης vs. μακρόθυμος); 22,24f. (Warnung vor der Freundschaft mit einem ἀνδρὶ θυμώδει und φίλῳ ὀργίλῳ); Die Gegenüberstellung von „Zorn“ und „Langmut“ findet sich auch in Sir 1,22-24 u.ö. *Josephus* preist in *Bell* II 135 die Essener als „gerechte Beherrscher des

Dass ein kränkendes Wort Zorn weckt, weiß auch Spr 15,1<sup>108</sup> und kurz darauf heißt es: „Ein Mann, der den Zorn beherrscht (ὁ δὲ κρατῶν ὀργῆς), der ist besser als einer, der eine Stadt einnimmt“ (Spr 16,32 LXX).

Zorn konnte in zeitgenössischen Texten als Kontrollverlust und damit sogar als Zeichen von *Effemination* gewertet werden!<sup>109</sup> In diesen Kontext ist auch Jesu Position einzuzeichnen, der allerdings nicht philosophisch oder weisheitlich argumentiert, sondern den Zorn in der Vollmacht des göttlichen Lehrers mit scharfen Sanktionen belegt.

## 5.2 Der Zorn des Bruders (5,23f.)

In 5,23f. wechselt die Situation. Nun erinnert sich der Angeredete („du“) während der Darbringung der Opfergabe im Jerusalemer Tempel – und zwar noch *bevor* die Gabe auf dem Altar liegt<sup>110</sup> – daran, „dass dein Bruder etwas gegen dich hat (ἔχει τι κατὰ σοῦ)“. Die ganz allgemeine Formulierung fällt auf, weder der Anlass des Gedankens noch der Grund für den Konflikt mit dem Bruder werden thematisiert. Klar ist aber, dass nun – im Unterschied zu 5,21f. – der *Täter* angesprochen wird<sup>111</sup>, der seinen „Bruder“ in irgendeiner Weise beleidigt und entehrt hat. Faktisch ist also der Bruder nun der „Zürnende“ (ὀργιζόμενος), allerdings vermeidet es Matthäus, ihn auch so zu bezeichnen, sonst könnten sich die Hörer hinter die Maxime von 5,21f. zurückziehen. Doch soll der angesprochene Nachfolger Jesu die Initiative ergreifen: Er wird aufgefordert, den Vorgang der Darbringung zu unterbrechen und sich *zuerst* (πρῶτον) mit seinem Bruder auszusöhnen und *dann* (τότε), als Versöhnter, die Opfergabe darzubringen. Diese Reihenfolge impliziert auch, dass die Ver-

---

Zorns und Bezwingen der Wut“ (ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί), bevor er ihre Verweigerung von Eiden erwähnt.

<sup>108</sup> Spr 15,1 LXX: λόγος δὲ λυπηρὸς ἐγείρει ὀργάν.

<sup>109</sup> Für *Seneca* ist der Zorn ein Zeichen von Weichlichkeit und Wehleidigkeit, daher schlussfolgert er in *De Ira* I 20,3: „So ist der Zorn in erster Linie ein weibisches und kindisches Laster (ita ira muliebri maxime ac puerile uitium est)“. Ebd. 13,5 bemerkt er, „Kinder, Greise und Kranke“ seien am meisten zum Zorn veranlagt. Zorn sei Resultat „weichlicher und verzärtelter Erziehung“ (II 21,6: *educatio mollis et blanda*). Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist auch *Plutarchs* abschreckende Beschreibung unbeherrschter zorniger Männer, nicht zuletzt von deren schriller Stimme (*Cohib ira* 6f. = *Mor* 455E-456E). Vgl. dazu CONWAY, *Man* 26-29.

<sup>110</sup> Das geht daraus hervor, dass der Angeredete seine Gabe *vor* dem Altar (ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου) liegen lassen soll. Vgl. BETZ, *Sermon* 223: „The moment is crucial. The thought interferes at the precise moment when the gift is to be placed on the altar, when it leaves human hands and becomes the property of God“.

<sup>111</sup> Richtig NEYREY, *Honor* 193 (mit BETZ, *Sermon* 223): „the person who ‚has something against you‘ is the victim of a challenge and that ‚you‘ is the aggressor or challenger“ (unter Hinweis auf Mk 11,25; 1Kor 6,1; Offb 2,4). Vgl. DAVIES/ALLISON, *Mt* I 517: „The subject of ἔχω is clearly the innocent party“.

söhnung mit dem Bruder Voraussetzung für die Darbringung der Opfergabe ist. Versöhnung (διαλλάσσομαι) dürfte „Wiedergutmachung“ einschließen, doch bleibt der Text hier ebenfalls ganz offen.<sup>112</sup>

Auffällig ist, wie oft Aristoteles den Zorn (ὀργή, auch θυμός) mit der Begierde (ἐπιθυμία) in einem Atemzug nennt<sup>113</sup>, vor allem aber bringt er gerade *die jungen Männer* (οἱ νέοι) mit diesen beiden Affekten, dem Zorn (ὀργή), aber auch der Begierde (ἐπιθυμία), in Verbindung<sup>114</sup>: insbesondere diesen folgen junge Männer (ἀκολουθεῖν τῇ ὀργῇ) – zumal sie aus Verlangen nach Ehre (διὰ φιλοτιμίαν) nicht ertragen können, gering geschätzt zu werden (ὀλιγορούμενοι), sondern sich empören, wenn sie sich ungerecht behandelt fühlen. Junge Männer sind mannhaft bzw. tapfer (ἀνδρείοτεροι), können aber auch leicht beschämt werden (αἰσχυνηλοί). Überhaupt sind die Affekte wie Liebe, Hass und Begierde bei ihnen weit ausgeprägter (φιλοῦσι γὰρ ἄγαν καὶ μισοῦσιν ἄγαν καὶ τᾶλλα πάντα ὁμοίως) und in das agonale Verhalten eingebunden, denn Jugend strebe nach Überlegenheit. Der *junge* Mann (ὁ νέος) folgt also gerade den Affekten (τοῖς πάθησιν ἀκολουθητικός).<sup>115</sup> Anders der in der Blüte des Lebens stehende Mann: Im Hinblick auf Zorn und Begierde ist er besonnen mit Mannhaftigkeit und mannhaft mit Besonnenheit.<sup>116</sup>

Man könnte (!) hier einen Hinweis auf den primären Adressatenkreis der Bergpredigt sehen. Die hier angesprochenen Situationen sind nicht zuletzt für *junge Männer* in der Antike relevant, allerdings werden in Jesu Beispielen auch verheiratete Männer, Schuldner, Gläubiger usw. genannt. Anweisungen an *Väter* fehlen jedoch. Die exklusive Eingrenzung auf Männer eines bestimmten Lebensalters, konkret der männlichen Jugend, gelingt am ehesten bei Teilen der ersten, zweiten und fünften Antithese, insofern diese agonale Situationen (challenge of honor) voraussetzen.

Hinzu kommt, dass Aristoteles jungen Männern explizit die Geldgier (φιλοχρήματοι) abspricht<sup>117</sup>, denn junge Männer (zumindest gehobener Schichten) verlangten statt dessen nach Ehre und, mehr noch, nach Sieg (φιλότιμοι μὲν εἰσιν, μᾶλλον δὲ φιλόνοικοι). Matthäus dagegen präsentiert seinen Lesern in 19,16-22 einen *jungen Mann* (ὁ νεανίσκος), der zwar sowohl die Dekaloggebote als auch das Liebesgebot gehalten hat, der aber aufgrund seines vielen Besitzes, den er nicht zugunsten der Armen verkaufen will, an der Nachfolge Jesu scheitert. Und der Bergprediger warnt seine männlichen

<sup>112</sup> Vgl. STRECKER, Bergpredigt 70; NEYREY, Honor 193: „some balance is restored where there was damage or loss“. H.G. LIDDEL/R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford<sup>9</sup>1996, 401, übersetzen treffend: „change enmity for friendship“.

<sup>113</sup> Z.B.: EthNic II,2 (1103a17). Auch bei der Aufzählung der πάθη in II,4 stehen ἐπιθυμία und ὀργή voran. Vgl. v.a. VII,7 (die Unbeherrschtheit im Zorn ist weniger verwerflich als die in den Begierden).

<sup>114</sup> Zum Folgenden vgl. die Charakterisierung der jungen Männer in Rhet II,12 (1388b31-13889b12).

<sup>115</sup> *Aristoteles*, EthNic I,1 (1095a2-6), dies gilt auch für Männer, die unreifen Charakters sind.

<sup>116</sup> *Aristoteles*, Rhet II,14 (1390b3f.): σώφρονες μετ’ ἀνδρείας καὶ ἀνδρεῖοι μετὰ σωφροσύνης.

<sup>117</sup> *Aristoteles*, Rhet II,12 (1389a13-16). Dass junge Männer nicht geldgierig seien, weil sie noch keine Not erfahren hätten, zeigt, dass Aristoteles ausschließlich junge Männer der *Oberschicht* vor Augen hat.

Nachfolger in 6,19 davor, irdische Schätze anzuhäufen. Im Unterschied zu Aristoteles ist für den Bergprediger die Geldgier junger Männer also durchaus ein Thema, was auch auf die gesellschaftliche Position der Adressaten hindeutet.

### 5.3 Das „Wohlgesinntsein“ gegenüber dem Prozessgegner (5,25f.)

Nun geht es um einen Schuldprozess, wobei das angeredete „du“ eindeutig als der *Schuldner* charakterisiert wird, denn ihm droht die Schuldhafte, „bis du auch den letzten Quadrans bezahlt hast“. Ob der Angeklagte sich von seinem Prozessgegner (ὁ ἀντίδικος) Geld geliehen hat und nicht zurückzahlen kann, oder ob er ihm sonst einen, nur durch Geldzahlung wieder gutzumachenden Schaden zugefügt hat (z.B. eine Verletzung), ist nicht deutlich.<sup>118</sup> Klar ist, dass das „du“ wie schon in der vorigen Sequenz als *Täter* bzw. *Schädiger* angeredet ist, der sich aber nun in einer für ihn sehr *ungünstigen* Situation wiederfindet, droht ihm doch – im Bild – die entehrende Schuldhafte, ein Resultat, das leicht als Allegorie auf die drohende Verwerfung im Endgericht zu erkennen ist.

Die beiden Männer, der mit „du“ angeredete Schuldner und sein Prozessgegner, befinden sich auf dem Weg (ἐν τῇ ὁδῷ) zum Gericht. Dies macht faktisch nur Sinn, wenn die Perspektive der Landbevölkerung hier vorauszusetzen ist, die eine gewisse Wegstrecke zurücklegen muss, um zur nächsten Stadt mit einem Gericht zu kommen.<sup>119</sup> Dass es sich dabei um ein heidnisches Gericht handelt und der Prozessgegner also vermutlich Nichtjude ist, ist wahrscheinlich<sup>120</sup>, wird aber nicht gesagt. Jesu Gebot lautet, den gemeinsamen Weg zu nutzen, um aus dem Prozessgegner einen Freund zu machen. Ob dies durch eine dem Prozess vorausgehende finanzielle Einigung oder eine anders geartete Abmachung, eine Geste der Versöhnung, die Wiederherstellung verletzter Ehre usw. geschieht, bleibt offen, klar ist nur, dass (wie schon in 5,23f.) die *Initiative* dazu vom *Täter* auszugehen hat.

Grundsätzlich geht es auf der Textoberfläche um die *Vermeidung* des Prozesses überhaupt, doch der entscheidende Punkt dürfte der sein, durch die Initiative des εὐνοεῖν den zu befürchtenden Dominoeffekt eines Schuldprozesses erst gar nicht einsetzen zu lassen. Die Versöhnung mit dem Gegner ist daher im *Vorfeld* des Prozesses angesiedelt (metaphorisch: auf dem Weg zum Gericht). Der für Mt entscheidende Akzent dürfte also nicht unbedingt auf der

<sup>118</sup> Für manche nach dem Talionsprinzip zu ahndenden Vergehen waren Ersatzzahlungen vorgesehen, vgl. *Josephus*, Ant IV 8,35. NEYREY, Honor 193, zu eindeutig: „Thus, we identify the man addressed as the challenger who has injured another person“.

<sup>119</sup> Vgl. M. EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003 121.

<sup>120</sup> LUZ, Mt I 345, verweist auf die Schrecken eines heidnischen Schuldprozesses, da Schuldhafte im jüdischen Recht unbekannt war.

Gerichtsdrohung liegen, sondern sein Interesse an dem Text und die Entscheidung, ihn hierher zu versetzen, wird sich an dem Bild des unaufhaltsam ablaufenden Verfahrens entzündet haben (κριτής – ύπηρέτης – φυλακή).

Die erste „Antithese“ ist von Matthäus redaktionell aus Sondergut (5,22.23f.) und Q-Stoff (vgl. Mt 5,25f. mit Q 12,57-59) zusammengestellt. Das aus Q stammende kleine Gleichnis vom Gang zum Richter ist von Mt redaktionell bearbeitet.<sup>121</sup> Matthäus bietet statt des lukanischen ἀπαλλάχθαι („davonkommen“) den Ausdruck ἴσθι εὐνοῶν („Sei freundlich gesinnt“), mit dem er an das voranstehende Gebot der Versöhnung (5,24) anschließt. Dass Mt hinter der Oberfläche der im Q-Spruch ausgesagten Gerichtssituation offenbar das Endgericht sichtbar machen wollte und die Gerichtsdrohung durch das Amen-Wort hervorgehoben hat, sei nur angedeutet.<sup>122</sup>

Bemerkenswert ist aber die von Matthäus redaktionell eingeführte Wendung ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχύ. Keineswegs ist εὐνοεῖν ein „griechisches Allerweltswort“.<sup>123</sup> Zwar ist es selten in der LXX belegt (Est 8,13; Dan 2,43; 3Makk 7,11), doch zeigt hier der erneute Blick auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles, dass das Wortfeld eng mit der antiken Freundschaftsethik verbunden ist.

„Wohlgesinnt“ (εὐνοῦς) nennt Aristoteles jemanden, der einem Freund Gutes wünscht und zwar um dessen selbst willen. Zwar seien Freundschaft (φιλία) und Wohlwollen (εὐνοία) nicht dasselbe, denn Wohlwollen kann auch einem *Unbekannten* gegenüber (πρὸς ἀγνώστου) entstehen und unerkannt bleiben und sie kann *plötzlich* (ἐκ προσπαίου) entstehen. Dennoch hängen Freundschaft und Wohlgesonnenheit für Aristoteles ganz eng zusammen, letztere geht ersterer voraus, sodass er die Wohlgesonnenheit als eine Art „Anfang der Freundschaft (ἀρχὴ φιλίας)“ und als noch „untätige Freundschaft (ἀργὴ φιλία)“ bezeichnen kann, die dann durch Dauer und Übung zu wirklicher Freundschaft wird.<sup>124</sup> Freundschaft kann er daher als „gegenseitige Wohlgesonnenheit“ bezeichnen.<sup>125</sup>

Für Aristoteles gibt jemand, der Wohltaten empfangen hat, Wohlgesonnenheit als Gegenleistung zurück<sup>126</sup>, sonst entsteht sie auch dann, wenn einem der andere schön oder tapfer erscheint, z.B. beim Wettkampf.

<sup>121</sup> Vgl. STRECKER, Bergpredigt 71f.

<sup>122</sup> So in der mt Wendung παραδιδόναι τῷ κριτῇ (statt κατασύρη). Der Ausdruck τῷ ύπηρέτῃ (statt τῷ πράκτορι) könnte auf die Engel hindeuten, vgl. Mt 13,41f.49f.; 25,31.

<sup>123</sup> So aber LUZ, Mt I 345. Richtig ist aber ohne Zweifel, dass εὐνόω im Kontext von διαλλάγηθι verstanden werden soll.

<sup>124</sup> *Aristoteles*, EthNic IX,5 (1167a1ff.).

<sup>125</sup> *Aristoteles*, EthNic VIII,2 (1155b33f.) εὐνοίαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. Allerdings muss dieses gegenseitige Wohlgesonnensein auch *sichtbar* sein, Freunde müssen ihr gegenseitiges Wohlgesonnensein voneinander *wissen*.

<sup>126</sup> *Aristoteles*, EthNic IX,5 (1167a14f.): ὁ μὲν γὰρ εὐεργετηθεὶς ἀνθ' ὧν πέπονθεν ἀπονέμει τὴν εὐνοίαν.

Hier setzt der matthäische Jesus klar einen anderen Akzent. Indem er seine Nachfolger anweist, den Prozessgegnern „Wohlgesonnenheit“ entgegen zu bringen, fordert er sie auf, einen ersten Schritt in Richtung auf eine antike *Männerfreundschaft* (φιλία) zu unternehmen, auch wenn das konkrete Vorgehen offen bleibt.<sup>127</sup>

Erneut gibt es klare Bezüge zu den matthäischen Sonderguts-Makarismen. Seliggepriesen werden „Friedensstifter“ (5,9) und jene, die keine Gewalt anwenden, obwohl sie es könnten.

#### 5.4 Der lüsterne Blick auf die Ehefrau des anderen Mannes (5,27-30)

Hier ist die Begegnung eines Mannes mit der Ehefrau eines anderen Mannes im Blick. Auch wenn in 5,28 nur von γυνή („Frau“) und nicht präzise von γαμητή („Ehefrau“) die Rede ist, so macht doch das Stichwort ἐμοίχευσεν („die Ehe brechen“) deutlich, dass es um den *Blick auf eine verheiratete Frau* geht.<sup>128</sup> Jesus verbietet den Blick auf die Frau des Anderen, indem er mit dem Stichwort ἐπιθυμεῖν das 9. Dekaloggebot einspielt.<sup>129</sup> Es geht also *nicht* um das Verbot eines jeden Kontakts zwischen Mann und Frau oder um die Angst vor schmutzigen Gedanken.

<sup>127</sup> Eine ganz überraschende Sachparallele, allerdings in genau umgekehrter Ausrichtung bietet wiederum *Aristoteles*, laut dem man trotz getanem Unrecht ungestraft davon kommt, wenn man mit jenen, denen man Unrecht getan hat (τοῖς ἀδικουμένοις), oder mit den Richtern *befreundet* ist (φίλοι ὄσιν), denn Freunde seien vor Unrecht nicht auf der Hut und versöhnen sich eher (προσκαταλλάττονται) (Rhet I,12 1372a15-20).

<sup>128</sup> Matthäus benutzt γυνή vermutlich wegen der Bezüge zum 9. Dekaloggebot Ex 20,17 / Dtn 5,21 (οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου). Vgl. auch Lev 20,10 (γυνὴ ἀνδρός bzw. τοῦ πλησίον) sowie Sir 41,22 (ὀράσεως γυναικὸς ἐταίρας). Zur grammatischen Analyse der schwierigen Formulierung πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, vgl. M. ZERWICK/M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome 1993, 12, die eine semitische Constructus-Verbindung „with force of gerund (lusting) = with lust“ vermuten. Die Verbindung von „Sehen“ (ιδόντες) und „begehren“ (ἐπιθυμήσαντες) findet sich auch in Sus LXX 7f., vgl. noch Spr 6,24f. (γυναικὸς ὑπάνδρου - ἐπιθυμία - σοῖς ὀφθαλμοῖς), Sir 23,4f., aber auch Hiob 24,15 (das Auge des Ehebrechers).

<sup>129</sup> Die beiden Gebote wurden im Judentum häufig zusammengesehen, vgl. LUZ, Mt I 347, im Anschluss an K. Berger.

Was sich dagegen auf Seiten der Frau abspielt, bleibt ganz außen vor.<sup>130</sup> Völlig offen bleibt auch, welche Situation konkret vorausgesetzt ist: Die Begegnung mit einer fremden Ehefrau in der Öffentlichkeit, z.B. auf der Agora, auf der Straße, im Theater oder im Tempelbezirk, oder im privaten Raum, z.B. bei einem Besuch? Geht es gar um die drohende Gefahr neuer Pärchenbildung unter Männern und Frauen, die in der Situation der Wanderschaft in der Nachfolge Jesu auf engem Raum zusammen leben?<sup>131</sup>

Auf alle diese und viele andere Situationen ist Jesu Verbot des männlichen begehrliehen Blicks anwendbar; allerdings ist von 5,16 her offenbar vorausgesetzt, dass der Verzicht darauf, die Ehefrau des anderen Mannes „in den Blick zu nehmen“, die Nachfolger Jesu von anderen Männern in der Öffentlichkeit unterscheidbar macht.

Die hier im Hintergrund stehende eigentümliche antike Auffassung vom Vorgang des Sehens sowie deren geschlechterrollenspezifische Akzentuierung lässt sich erneut bei *Philo von Alexandrien*<sup>132</sup> finden: Laut Philo sind der Gehör- und der Gesichtssinn den anderen Sinnen übergeordnet, jedoch sind die Ohren „schwerfälliger und quasi weiblicher“ (βραδύτερα δέ πώς και θηλύτερα) als die Augen, da Ohren nur durch einen äußeren Reiz (τι τῶν ἔκτος) in Bewegung gesetzt werden – und also *passiv* funktionieren.

Demgegenüber weist Philo den Augen die Königswürde über alle übrigen Sinne zu, denn diese eilen aktiv den sichtbaren Dingen mit Mut entgegen (ἐπι τὰ ὀρατὰ φθανόντων ὑπὸ εὐτολμίας). Sie warten also nicht – gleichsam *passiv* und also „weiblich“ – darauf, von den Dingen in Bewegung gesetzt zu werden, sondern sie „stürmen diesen entgegen und trachten umgekehrt danach, sie in Bewegung zu setzen“ (προ-ὑπαντιάζοντων δὲ καὶ ἀντικινῆσαι γλιχομένων). Diese Aktivität und ununterbrochene Tätigkeit<sup>133</sup> macht die geöffneten und also umherblickenden Augen „männlich“, auch wenn der Begriff ἀρρενικός (bzw. ἀρρενωπός) – im Unterschied zu seinem Gegenstück „weiblich“ bei den Ohren – nicht direkt fällt.

Im Hintergrund dieser Zuschreibung der männlichen Geschlechterrolle an die Augen sind antike Vorstellungen vom Sehen als *aktivem* Vorgang: „Das Auge ist kein passives, rezeptives Sinnesorgan, sondern ihm wohnt eine Kraft inne, die beim Sehen nach

<sup>130</sup> P.B. DUFF, Vision and Violence. Theories of Vision and Matthew 5:27-30, in: *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy* (FS H.-D. Betz), Tübingen 2001, 63-75, 64: „The woman plays a passive role. In fact, her role in the interchange goes virtually unnoticed except for the fact that her presence has provided stimulus for the male’s lust“. Dies unterscheidet Mt 5,28 fundamental von Texten wie Sir 26,9-12; Spr 5; 7 usw.

<sup>131</sup> So EBNER, Jesus 151.

<sup>132</sup> Zum Folgenden *Philo*, Abr 147-155 (ed. L. COHN, Opera IV, Berolini ND 1962).

<sup>133</sup> *Philo*, Abr 154: αἱ δὲ ὀφθαλμῶν ἀναπεπταμένων ἐνέργειαι συνεχεῖς καὶ μηδέποτε πληρουμένων εἰσί.

außen auf die Objekte, auf die der Blick fällt, ausgesandt wird“.<sup>134</sup> Laut Platons *Timaios* enthält das Auge selbst Licht bzw. Feuer, Sehen entsteht demnach, wenn die aus dem Auge heraustretende „Strömung des Sehens“ (τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα) sich mit dem Sonnenlicht verbindet.<sup>135</sup> Wichtig ist aber, dass durch diese Vereinigung ein eigener „Körper“ (σῶμα) bzw. ein Körperteil entsteht, das die Bewegungen (κινήσεις) der Dinge, auf die es trifft, wiederum dem Leib und der Seele mitteilt. Man kann also sagen, dass der Blick des Menschen nach dieser Theorie eine Art verlängertes Körperteil darstellt, mit dem der sehende Mensch auf die Dinge um ihn herum zugreift.

Für *Plutarch* ist der Blick des Menschen eine Art „Ausströmung der Leiber“ (ἀπόρροια τῶν σωμάτων), vergleichbar mit Geruch, Stimme und Atmung, ja mehr noch als diese.<sup>136</sup> Der Blick verbreitet laut *Plutarch* eine wunderbare Kraft, da er stark bewegt ist (s.o. Philo) und mittels eines feuerartigen Hauches ausgesendet wird.<sup>137</sup> Weil durch den Blick also eine Art Substanz ausgesendet wird, deswegen kann *Plutarch* pointiert sagen, dass weder durch Berührung noch durch Gehörtes den Liebenden so große Verletzung und Leiden geschieht, wie wenn sie angeblickt werden und anblicken.<sup>138</sup> *Plutarch* vergleicht daher den Blick mit der Verletzung durch einen *Hieb* oder mit vergifteten *Pfeilen*.<sup>139</sup>

Laut *Jesus* wird durch den *Blick* (nicht etwa durch lustvolle Gedanken!) die Ehe des anderen Mannes gebrochen, denn der Mann, der die Frau eines anderen begierig anblickt, zerstört *ihre* Ehe, nicht seine eigene.<sup>140</sup> Es geht also tatsächlich um die „Wahrung der Besitzstandsrechte des Mannes“<sup>141</sup>, nämlich des Ehemannes der angestarrten Frau. Durch den Zusatz ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ

<sup>134</sup> Th. RAKOCZY, Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur (Classica Monacensia 13), Tübingen 1996, 20. Diese Auffassung sei, bei allen Unterschieden im Einzelnen, allen antiken Sehtheorien gemeinsam, es gebe nur zwei Ausnahmen: die Epikureer und Aristoteles, dessen Aussagen aber nicht einheitlich sind.

<sup>135</sup> Zum Folgenden *Platon*, *Timaios* 16 (45A-46C). *Platon* redet von φωσφόρα ὄμματα (45B), da die Augen ein dem Sonnenlicht verwandtes „Feuer“ (πῦρ) enthalten. Deshalb verbindet sich beim Sehen „Ähnliches mit Ähnlichem“ (45C: ὅμοιον πρὸς ὅμοιον). Sehen ist also eine Vereinigung des inneren mit dem äußeren Feuer (46A: ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς ἐκτὸς τε τοῦ πυρὸς ἐκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις). Dazu RAKOCZY, *Blick* 23f.

<sup>136</sup> Zum Folgenden *Plutarch*, *Mor* 680F-681F (= *Quaest Con* V 7,2-3).

<sup>137</sup> *Plutarch*, *Mor* 681A: πολυκίνητος γὰρ ἢ ὄψις οὔσα μετὰ πνεύματος αὐγὴν αὐτὴν ἀφιέντος πυρώδη θαυμαστήν τινα διασπείρει δύναμιν.

<sup>138</sup> *Mor* 681B: οὔτε γὰρ ἀπτομένοις οὔτ' ἀκούουσιν οὔτω τιτρώσκεσθαι συμβαίνει καὶ πάσχειν, ὡς προσβλεπομένοις καὶ προσβλέπουσι.

<sup>139</sup> *Mor* 681D: ὥσπερ ὑπὸ πληγῆς τιτρωσόμενοι, *Mor* 681E: ὥσπερ πεφαρμαγμένα βέλη προσπίπωσιν. Weitere Beispiele (der Blick als „Geschoss“, „Lanze“ usw.) bei RAKOCZY, *Blick* 34-36.

<sup>140</sup> Vgl. STRECKER, *Bergpredigt* 73, ebenso DUFF, *Vision* 72f. Vgl. auch die an junge jüdische Männer gerichtete Warnung in *Sir* 41,22f.: (αἰσχύνεσθε) ἀπὸ ὀράσεως γυναικὸς ἑταίρας... καὶ ἀπὸ κατανοήσεως γυναικὸς ὑπάνδρου. Außerdem 9,9.

<sup>141</sup> MELZER-KELLER, *Jesus* 159.

wird aber das *Delikt* Ehebruch ganz im Herzen des lüstern blickenden *Mannes* und nicht auf Seiten der Ehefrau lokalisiert.<sup>142</sup>

Laut Mt 15,19 kommen ja aus dem Herzen hervor böse Gedanken, Mord, Ehebruch (μοιχεῖαι), Unzucht (πορνεῖαι), Diebstahl, Falschzeugnisse und Lästerungen. In 15,17-19 geht es aber in erster Linie um die Verbindung Herz-Mund, in 5,27 dagegen um die Verbindung Herz-Auge.<sup>143</sup> Dennoch sind beide Stellen vergleichbar: im Herzen des Mannes entsteht der Ehebruch, der dann entweder aus dem Mund (15,17f.) oder aus dem Auge (5,27) herauskommt. Wie im Falle der verbalen Beleidigung fällt die Sanktion für den Ehebruch ganz auf den „lüstern“ blickenden Mann zurück.

Weil der männliche begehrende Blick auf die Ehefrau des anderen Mannes als „Handgreiflichkeit“ verstanden werden kann (s.o.), kombiniert Matthäus Jesu Anwendung der alttestamentlichen Ehebruchsgesetzgebung auf den männlichen Blick mit der aus Q oder aus Mk stammenden Sequenz vom ausgerissenen *Auge* und der abgehackten *Hand*; allerdings stellt Mt das Auge voran und hat (anders als in 18,8f.) den in Mk 9,45 als drittes Beispiel belegten Fuß nicht überliefert.<sup>144</sup> Auge und Hand verbindet ja, dass ein Mann mit ihnen beiden der Ehefrau des anderen Mannes gegenüber „handgreiflich“ werden kann.<sup>145</sup>

Es sei an dieser Stelle noch angemerkt, dass das Übermaß von sexuellem Interesse an Frauen in vielen römischen Quellen (anders als heute...) gerade *nicht* als Ausweis von Männlichkeit galt, sondern im Gegenteil als *Effemination* gewertet wurde.<sup>146</sup> Sich des begehrliehen Blicks auf Frauen zu enthalten, ist demnach auch Demonstration männlicher Selbstkontrolle.

<sup>142</sup> Anders als z.B. in Spr 5,1-20; 7; Sir 9 usw. wird gerade nicht behauptet, die Frau habe den Blick des Mannes z.B. durch entsprechende Aufmachung oder anzüglichen Verhalten provoziert.

<sup>143</sup> In Koh 11,9f. LXX wird der junge Mann (νεανίσκος) gewarnt, dass Gott ihn gerade wegen seines *Herzens* und seiner *Augen* ins Gericht bringen wird. Nach Sir 37,17f. gehen aus dem *Herzen* hervor Gutes und Böses, Tod und Leben.

<sup>144</sup> In Mt 18,8f. ist die Reihenfolge Hand – Fuß – Auge. Vgl. mit Mt 5,30 auch *Philo*, SpecLeg III 176f. (Auge – Hand).

<sup>145</sup> Vgl. *Philo*, SpecLeg III, laut dem einer Frau, die öffentlich das Geschlechtsteil eines Mannes gepackt hat, zu Recht die Hand abgeschlagen wird.

<sup>146</sup> Vgl. CONWAY, Man 25. Ein Beispiel dafür ist *Plutarchs* Beschreibung des Pompeius, der seiner jungen Frau so sehr verfallen ist, dass er die meiste Zeit mit ihr in Villen und Gärten (also im Bereich der Frauen) zubringt – und nicht auf der Agora (Pomp 48,5-7). Auch der Ehebruch konnte als „unmännlich“ qualifiziert werden, so CONWAY ebd.: „In fact, charges of effeminacy are frequently accompanied by charges of adultery, because adultery was another case of a lack of restraint“. Den Ehebrecher beschreibt *Chariton* daher als Mann mit von Salbe glänzenden Haaren, parfümierten Locken, geschminkten Augen, feiner weicher Kleidung sowie mit beringten Fingern (Kallirhoe I 4,9). Und laut *Artemidorus* droht Männern, die träumen, sie trügen Schmuck, Schminke (!) und Salbe, die Bloßstellung als Ehebrecher (Oneir 81,15-17; 106,16-107,2).

## 5.5 Die Entlassung der Ehefrau und die Heirat einer Geschiedenen (5,31-32)

Der matthäische Jesus verbietet die Entlassung der Ehefrau – außer bei Unzucht (πορνεία), also bei ehebrecherischem Verhalten der Frau<sup>147</sup> – sowie die Heirat einer Geschiedenen. Wieder herrscht eine rein männliche Perspektive: Wer seine Frau entlässt, obwohl dies in der Tora erlaubt ist, zwingt sie (im Falle ihrer Wiederheirat) zum Bruch der eigenen Ehe, d.h. der Ehe mit dem Mann, der sie entlassen hat. Und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe des ersten Mannes der Frau.<sup>148</sup>

Die sog. matthäische Unzuchtsklausel passt in dieses Eheverständnis. Scheidung wird als Ehebruch qualifiziert und verboten, außer im Falle von πορνεία (5,32; 19,9; vgl. Sir 25,26). Warum hier nicht μοιχεία („Ehebruch“) steht, sondern das allgemeinere πορνεία („Unzucht“), das auch illegitime Eheschließungen usw.<sup>149</sup> umfasst, liegt vermutlich daran, dass dieses Wort öfter für Frauen verwendet wird. Im Falle von πορνεία wäre demnach die Ehe gebrochen, die Trennung die notwendige Konsequenz.<sup>150</sup> Wie im Falle der Ehebruchsantithese geht es um die Heiligkeit der Ehe, die durch sexuelle Aktivität der Ehefrau außerhalb der Ehe irreparabel beschädigt wird.

Diese im Matthäusevangelium greifbare Position bedeutet innerjüdisch „a shift from the Essene-like rejection of divorce of the Jesus tradition to the clearly Shammaite position of divorce in case of adultery“.<sup>151</sup> Umstritten ist, ob die mt Formulierung darüber hinaus ein aus rabbinischen Quellen erschließbares Scheidungsgebot im Falle von Ehebruch impliziert. In jedem Fall hat aber z.B. M. Vahrenhorst eine schon in vorrabbinischer Zeit existierende Halacha nachgewiesen, nach der der außereheliche Geschlechtsverkehr einer verheirateten Frau diese für ihren Ehemann verunreinigte und

<sup>147</sup> Dazu vgl. SCHENK, Sprache 117.

<sup>148</sup> SCHENK, Sprache 113-115: γαμέω heißt nicht „heiraten“, sondern: „sich eine Frau nehmen“ (Subjekt ist der Mann), μοιχεύω heißt nicht „ehebrechen“, sondern „zur Ehebrecherin machen“ (eine unverheiratete Frau kann nicht Objekt dieses Verbs sein, vgl. Dtn 22,22), analog LUZ, Mt I 350.

<sup>149</sup> So z.B. pagane Verwandtenehen, die jüdisch laut Lev 18 illegitim sind (vielleicht in Apg 15,20.29 gemeint), kann aber auch Ehebruch (Sir 23,23), Inzest (TestRub 1,6) gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen (Sib III 764) usw. umfassen. Laut LUZ, Mt I 363, ist die sexuelle Betätigung der Frau außerhalb der Ehe angesprochen.

<sup>150</sup> Vgl. SCHENK, Sprache 117, mit Recht: Es gehe hier um die *Feststellung*, dass die Ehe gebrochen wurde, nicht um eine Erlaubnis zur Scheidung. Vgl. auch Spr 18,22a LXX: „Der Mann, der eine Ehebrecherin (μοιχαλίδα) behält, ist ein Unverständiger (ἄφρων) und ein Gottloser (ἄσεβής)“.

<sup>151</sup> P.J. TOMSON, Divorce Halakha in Paul and the Jesus Tradition, in: R. Bieringer et al (Eds.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Leiden u.a. 2010, 289-332, 331; vgl. ebd. 311-317 (zu den pharisäischen Schulen) und 323-326 (zu Mt). Tomson schließt aus dem Befund, dass die matthäische Ekklesia in shammaitischen, zumindest in pharisäischem Mileu angesiedelt ist.

sexuelle Beziehungen zwischen den Ehepartnern unmöglich machte.<sup>152</sup> In der sog. Unzuchtsklausel geht es demnach um den Schutz des „gehörnten“ Ehemannes vor kultureller Unreinheit, indem das Verbot der Entlassung der Ehefrau für diesen einen Fall außer Kraft gesetzt wird.

## 5.6 Das Verbot des Eides (5,33-37)

In der vierten Antithese geht es um das Reden.<sup>153</sup> Angezielt dürfte das öffentliche Reden, insbesondere des Mannes sein<sup>154</sup>, auch wenn dies nicht direkt gesagt wird und die Tora auch Eide von Frauen fordert.<sup>155</sup> Ganz offen bleibt, ob eine alltägliche<sup>156</sup>, eine forensische<sup>157</sup>, eine ökonomische<sup>158</sup> oder eine politische<sup>159</sup> Situation oder z.B. eine Initiation<sup>160</sup> vorliegt. Die Diskussion um die Reichweite des matthäischen Schwurverbots zeigt, dass der Text selbst hier offen bleibt. Man wird von einem radikalen, alle Eide umfassenden Schwurverbot Jesu auszugehen haben.<sup>161</sup> Motiviert ist es von der Sorge um die Heiligkeit des Gottesnamens, die ja auch die erste Bitte des Vaterunsers bezeugt.

<sup>152</sup> M. VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“. Matthäus im halachischen Diskurs (WMANT 95), Neukirchen-Vluyn 2002, 407-409, unter Hinweis auf mNed 11,12, mSota 5,1 und bSan 41a, außerdem auf *Philo*, Abr 98 u.a. Erhellend ist auch sein Hinweis auf Mt 1,19f., wonach der „Gerechte“ Josef sich offenbar davor fürchtet, seine scheinbar von einem anderen Mann berührte und daher für ihn unreine Verlobte Maria zu ehelichen.

<sup>153</sup> Zum Folgenden vgl. v.a. B. KOLLMANN Erwägungen zur Reichweite des Schwurverbots Jesu (Mt 5,34), in: ZNW 92 (2001) 20-32, sowie VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ 217-276.

<sup>154</sup> Vgl. dazu z.B. Sir 23,7-15, eine an junge Juden gerichtete Unterweisung über das Reden. Auch hier wird vor dem *Schwur* gewarnt (V. 9-11: ὄρκω μὴ ἐθίσῃς τὸ στόμα σου καὶ ὄνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῆς..., vgl. noch 20,27 und 27,11-14). Laut *Xenophon*, Oek XI 22-25 muss der Mann seine Rede trainieren wie er seinen Körper trainiert.

<sup>155</sup> Zum sog. Ordaleid zur Überführung einer des Ehebruchs verdächtigen Frau vgl. Num 5,11-31.

<sup>156</sup> Darauf weist nach LUZ, Mt I 374, die Form des Mahnspruchs und das Verbot von Ersatzausdrücken hin.

<sup>157</sup> Reinigungseid Ex 22,9-10; Lev 5,20-26; Ordaleid (Flucheid) Num 5,11-31 (und dann Sota I-VI); Gerichtseid CDC 9,8-12 (Flucheid bei Diebstahl); 15,3f.

<sup>158</sup> So B.J. MALINA/R.L. ROHRBAUGH, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992, 46: „a seller’s market“. Eide dienten dazu, Güter anzupreisen und ihren Wert zu bekräftigen (leider keine Belege).

<sup>159</sup> Loyalitätseid und Eide bei der Steuererklärung (Census) bei KOLLMANN, Erwägungen 24ff.

<sup>160</sup> *Josephus* erwähnt Initiationseide bei den sonst auf Eide verzichtenden Essenern (Bell II 139-142), 1QS V 8-11 belegt Initiationseide in Qumran (KOLLMANN, Erwägungen 30).

<sup>161</sup> Vgl. KOLLMANN, Erwägungen 31f., VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ 263f.: „Das, was nach der Schrift möglich ist, erklärt seine [= Jesu] Halacha für unmöglich“.

Auch Ersatzformeln (Himmel, Erde, Jerusalem, das eigene Haupt) werden kategorisch abgelehnt.<sup>162</sup>

Wie die Essener den jüdischen Schriftstellern *Josephus* und *Philo* durch ihre Ablehnung des Eides auffielen<sup>163</sup>, so sollen auch die Nachfolger Jesu durch die Verweigerung von Eiden auffallen. Wer öffentlich redet, soll *auf jede Art von Eid verzichten* (μη ὀμόσαι ὄλως). Durch dieses Verbot verhindert Jesus eine Art Wettbewerb verbaler Aufrüstung, in den durch den Eid Gott selbst hineingezogen wird: „weil der Eid Gott wirklich bindet, ist jeder Schwur ein Missbrauch seines Namens“.<sup>164</sup> Damit scheren die Jünger Jesu auch aus den „typical village games of seeking honor by their speech“ aus.<sup>165</sup> Anstatt bei etwas zu schwören, was gar nicht zu ihrer Verfügung steht, sollen die Jünger durch die Eindeutigkeit ihrer Rede (ναὶ ναί, οὐ οὐ) erkennbar sein.<sup>166</sup>

### 5.7 Die Herausforderung durch den „bösen Mann“ (5,38-41)

In den nun folgenden drei Situationen werden die angeredeten Jünger Jesu öffentlich *herausgefordert*, die Initiative liegt jeweils nicht bei ihnen. Vielmehr geht es darum, wie sie auf diese Herausforderungen zu reagieren haben. Um die einzelnen Anweisungen Jesu wie auch die programmatisch vorangestellte Maxime: μη ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ (5,38) richtig einordnen zu können, müssen die einzelnen Situationen betrachtet werden.

Zunächst geht es um die *körperliche* Aggression, genauer: um einen Schlag mit der Hand ins Gesicht: „Wer dich auf die rechte Wange schlägt – ihm halte auch die andere hin“ (5,39).<sup>167</sup> Völlig offen bleiben Anlass, Beteiligte, Begleitumstände usw. Dass es sich beim Angeredeten wie beim Aggressor um *Männer* handelt, ist aber eindeutig. Klar ist auch, dass der Aspekt der Ehrverletzung den des Schmerzes weit überwiegt. Dieser Aspekt wird von Matthäus redaktionell noch durch die Präzisierung der geschlagenen Wange

<sup>162</sup> Vgl. dazu noch die Polemik gegen die den Pharisäern unterstellten Schwurersatzformeln in Mt 23,16-22: Schwur beim Tempel und seinem Gold, beim Altar und seiner Opfergabe, beim Himmel.

<sup>163</sup> Vgl. *Josephus*, Ant XV 371; Bell II 135 (anders aber bei der Initiation, vgl. ebd. 139-142); *Philo*, Omn Prob Lib 84. Philo warnt auch in SpecLeg II 2-17 vor dem Eid.

<sup>164</sup> U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus III (EKK I/3) Zürich etc. 1997, 329.

<sup>165</sup> NEYREY, Honor 203.

<sup>166</sup> Vgl. SCHENK, Sprache 372. Umstritten ist, ob es sich bei ναὶ ναί, οὐ οὐ um eine Beteuerungs- und damit letztlich um eine Schwurersatzformel handelt (so STRECKER, Bergpredigt 84, dagegen aber LUZ, Mt I 377 mit Belegen: die Verdopplung des Wortes dient in aller Regel der Intensivierung. Ausführlich dazu VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ 269-275).

<sup>167</sup> Schon in der matthäischen Formulierung der „These“ wird das sog. Talio-Prinzip aus Ex 21,24; Lev 24,30 und Dtn 19,21 nur gekürzt zitiert: „Augen“ und „Zähne“, es geht um das *Gesicht*.

als der *rechten* (anders Q 6,29) zugespitzt, denn nun ist offenbar ein Schlag mit dem *Handrücken* insinuiert.<sup>168</sup>

Die zweite Situation ist die eines drohenden Pfändungsprozesses (5,40). Der mit „du“ angeredete Mann hat offensichtlich Schulden, die er nicht zurückzahlen kann, sein Gläubiger ist dabei, ihn vor Gericht zu zerren (τῷ θέλοντι σοι κριθῆναι), obwohl er bis auf sein „Hemd“ kein pfändbares Eigentum mehr besitzt. Undeutlich ist, ob der Prozess bereits begonnen hat<sup>169</sup>, in jedem Fall droht die öffentliche Vollstreckung einer Pfändung.

Im dritten Fall könnte auf die Begegnung mit einem römischen Soldaten oder auch mit einem höheren Beamten angespielt sein, der den Angeredeten „nötigt“ (ἀγγαρεύσει), ihn eine Meile zu begleiten, vielleicht um seine Last zu tragen.<sup>170</sup> In allen drei Situationen steht die Konfrontation zwischen dem Angeredeten und seinem Herausforderer, der sich jeweils in einer besseren Position befinden dürfte, im Mittelpunkt. Insbesondere für den ersten, faktisch aber für alle drei Fälle gilt: „all of the actions against the disciple are clearly aggressive ones, which are preeminently insulting rather than painful“.<sup>171</sup>

Jesu *Forderungen* für die drei exemplarischen Fälle erläutern das vorangestellte Verbot: μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. Von daher ist zunächst klar, dass mit ὁ πονηρός hier „der böse“, d.h. der aggressiv-gewalttätige Mann gemeint ist, der einen anderen durch eine körperliche Geste, durch Rechtsmittel oder durch das Recht der Besatzungsmacht herausfordert. „Das Gegenüber ist jeweils in der Position des Stärkeren und braucht das Recht nicht zu fürchten, ja darf es auf seiner Seite wissen“.<sup>172</sup> Die aktive Semantik von ἀντίσθημι („aktive Gegenwehr“) ist ebenfalls aus dem Kontext zu bestimmen.<sup>173</sup>

Betrachtet man die drei von Jesus vorgeschriebenen Reaktionen der Jünger, dann geht es gerade nicht um die Hinnahme des Unrechts oder um Rechtsverzicht. Denn auf die genannten Provokationen hin rein passiv zu bleiben, würde den Verlust von Mannhaftigkeit (ἀνδρεία) und von Ehre mit

<sup>168</sup> So auch MALINA/ROHRBAUGH, Commentary 46: „being struck on the right cheek by a backhand slap is an insult, as humiliating as being successfully sued in court or being forced to carry military gear for a mile“; ebenso LUZ, Mt I 385: „im Vordergrund steht der Schimpf und nicht der Schmerz“ (unter Hinweis auf Jes 50,6 und Klgl 3,30) sowie WENGST, Regierungsprogramm 118f. (mit rabbinischen Parallelen).

<sup>169</sup> κριθῆναι könnte im Sinne von „verurteilen“ gebraucht und explikativ durch καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν erläutert sein, i.S.v.: Derjenige, der dich verurteilt und dich deines Untergewandes beraubt sehen möchte...

<sup>170</sup> Vgl. SCHENK, Sprache 6: „zum Frondienst zwingen“.

<sup>171</sup> NEYREY, Honor 206.

<sup>172</sup> WENGST, Regierungsprogramm 121.

<sup>173</sup> Vgl. SCHENK, Sprache 29: Verbot der Gegenwehr. Ebenso BETZ, Sermon 280: „Is its force more passive, as in ‚resist‘, or more active, as in ‚retaliate‘?“ Betz entscheidet sich mit guten Gründen für die aktive Variante: Do not retaliate!

sich bringen, wie z.B. Aristoteles belegt.<sup>174</sup> Und tatsächlich besteht Jesu Forderung darin, auf die Herausforderung *nicht passiv* (und also „weiblich“), aber zugleich nicht gewalttätig-eskalierend (also „zornig“, s.o.) zu reagieren.

Also trifft H.-D. Betz den Punkt, wenn er zu 5,39 bemerkt, die von Jesus vorgeschriebene Reaktion auf den Schlag ins Gesicht sei eine „provocative invitation to receive a second strike“, die aber gerade kein Zeichen von Schwäche, sondern von moralischer Stärke sei: „The gesture exposes the act of the offender as what it is: morally repulsive and improper. In addition it doubles the renunciation of violence by the person insulted; and finally, it challenges the striker to react with comparable generosity“.<sup>175</sup> Der im zweiten Fall vorgeschriebene spektakuläre Verzicht „auch auf den Mantel“ bedeutet faktisch den öffentlichen Verzicht auf das von der Tora vorgeschriebene Existenzminimum. Es ist damit zu rechnen, dass der Betreffende *nackt* vor seinem Ankläger (und dem Gericht) steht. Eine erschütternde Szene, in der der Gläubiger faktisch zum *Übertreter der Tora* wird: Indem er neben dem Unterkleid auch noch den Mantel erhält, übertritt er Ex 22,26f. und Dtn 24,12f. und zieht sich somit selbst das göttliche Gericht zu.

J. Neyrey verfehlt hier m.E. wieder den entscheidenden Punkt, wenn er behauptet, Jesus verbiete „ripostes to honor challenges“.<sup>176</sup> Jesu Jünger „not only do not challenge others (Matt. 5:21-22.27-31), but do not give a riposte when challenged“.<sup>177</sup> Es gehe um „nondefensive behavior“. Jesusnachfolger, deren Ehre durch andere Männer herausgefordert werde, müssten „complete vulnerability and total shame“ ertragen. Neyrey pointiert: „Jesus requires males to play the role of the victim, the submissive one, the person imposed upon“. Damit wären Jesu Jünger keine Männer (im Sinne der Performanz) mehr!

Es geht aber, wie H.-D. Betz mit Recht hervorgehoben hat, hier gerade nicht um Defätismus und Resignation angesichts des Bösen, im Gegenteil: Ziel des Handelns der Jünger muss tatsächlich die Eliminierung des Bösen sein. Doch der matthäische Jesus lehrt, dass der Sieg über das Böse keineswegs durch Vergeltung gegenüber dem „bösen Mann“ (ὁ πονηρός) in den Bahnen des mediterranen Ehrenkodex erfolgen kann.<sup>178</sup> Dies bedeutet aber kein passives Verstummen angesichts des Bösen: „rather it means an aggressive move to overcome evil“.<sup>179</sup>

Keineswegs verlangt Jesus also von seinen Jüngern die passive Hinnahme von ihnen zugefügter Ehrverletzung und damit ihre Ent-Männlichung. Aller-

<sup>174</sup> Vgl. programmatisch *Aristoteles*, Rhet II,6 (1384a19f.): ἀπὸ ἀνανδρίας γὰρ ἢ δειλίας ἢ ὑπομονὴ καὶ τὸ μὴ ἀμύνεσθαι. ἃ μὲν οὖν αἰσχύνονται...

<sup>175</sup> BETZ, Sermon 209. So auch WENGST, Regierungsprogramm 122.

<sup>176</sup> Zum Folgenden NEYREY, Honor 203-207 (Zitate ebd.).

<sup>177</sup> NEYREY, Honor 204, übersetzt ἀνθίστημι daher fälschlich mit „not defending one’s honor“.

<sup>178</sup> Vgl. BETZ, Sermon 283f.

<sup>179</sup> BETZ, Sermon 284, und weiter: „The Golden Rule (...) requires that one takes positive action to interrupt a vicious cycle of revenge“.

dings fordert er von ihnen die Durchbrechung der Gewaltspirale durch die „gewaltlose Provokation des Gegenübers“.<sup>180</sup> Ob solche Taktik im konkreten Fall Erfolg hat und den Aggressor zur Raison bringt, kann diskutiert werden<sup>181</sup>, doch dürfte die eigentliche Intention solcher Aktionen darin bestehen, die Jesusnachfolger im Sinne von 5,16 *öffentlich sichtbar* zu machen und zugleich das erlittene Unrecht bloßzustellen!

Zugleich werden durch die in Mt 5,38-41 vorgeschriebenen Aktionen der Jünger die Aggressoren öffentlich als unbeherrscht bloßgestellt. Natürlich *kann* der Aggressor zurückschlagen, das letzte Hemd pfänden oder zu härterem Frondienst zwingen – *wenn* er es tut, wird er zu einem Re-Agierenden, offenbart vor allem aber einen Mangel an Selbstkontrolle und steht damit faktisch als *effeminiert* da.

### 5.8 Das Ersuchen um Hilfe (5,42)

Im Unterschied zu den voranstehenden drei Situationen geht es nun darum, dass sich ein *Unterlegener* an den Angeredeten wendet. Erneut haben wir also eine „asymmetrische“ Konstellation vor uns, nun aber unter umgekehrten Vorzeichen. Das „Du“ ist als jemand angesprochen, der über Besitz verfügt und den jemand um ein Almosen oder um ein Darlehen bittet.<sup>182</sup> Jede weitere Angabe zu Anlass oder Bittsteller fehlt. Im Unterschied zum Gespräch mit dem reichen jungen Mann von Mt 19,21f. erhebt Jesus an dieser Stelle keineswegs die Forderung, allen Besitz zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben. Allerdings ist die Situation auch eine andere: In 5,42 sind Männer angesprochen, die bereits Jesu Jünger sind, sie sollen sich den an sie herangebrachten Bitten nicht verschließen. Der Text rechnet also offensichtlich mit Jesusnachfolgern, die weiterhin über Besitz verfügen, mit dem sie großzügig umgehen sollen.<sup>183</sup> Auch solches Verhalten gehört zu den leuchtenden „guten Werken“ der Nachfolger Jesu.

### 5.9 Der Umgang mit den Verfolgern (5,43-47)

Abschließend geht es um den Umgang mit dem „Feind“. Matthäus hat seine Q-Vorlage hier konkretisiert: Die Feinde sind jene, die „euch“ *verfolgen*. Mat-

<sup>180</sup> EBNER, Jesus 171-174, mit instruktiven Beispielen aus Josephus.

<sup>181</sup> Vgl. EBNER, Jesus 173; WENGST, Regierungsprogramm 119.

<sup>182</sup> Vgl. Spr 3,27f.; Sir 4,1-10; 29,1-20; 41,20 (Hilfe für Bedürftige als Teil des weisheitlichen Männerideals). Dagegen der Rat in 8,12: Borge keinem Mächtigeren.

<sup>183</sup> WENGST, Regierungsprogramm 124, hebt mit Recht den von Matthäus redaktionell hergestellten Zusammenhang von 5,42 mit 5,38-41 hervor: Jesus gebe hier eine „doppelte Handlungsanweisung dafür, wie dem verletzten Recht zur Geltung verholfen werden könnte: einerseits phantasievolle, subversive Bloßstellung des Unrechts und andererseits solidarische Hilfe untereinander der unter dem Unrecht Leidenden“.

thäus verbindet also seine sechste „Antithese“ mit dem achten und neunten Makarismus (5,10.11) und stellt so eine Beziehung zwischen der Klimax der Makarismenreihe und der Klimax der Antithesenreihe her. Im neunten Makarismus werden die Jünger selbst in der 2. Person Plural als „um meinetwillen“ Verfolgte angesprochen. Auch in 5,44-47 spricht Jesus seine Jünger durchgehend in der 2. Person Plural an, allerdings fehlt hier eine explizite Rückbindung der Verfolgung an Jesus, sodass auch dieser Satz allgemeiner formuliert und auch auf andere Arten von Verfolgung anwendbar ist.

Es sind zwei Situationen, die Matthäus seinen Lesern vor Augen führt: einmal der Gottesdienst der Ekklesia, bei dem für die Verfolger zu beten ist<sup>184</sup>, dann die (persönliche) Begegnung mit dem Feind und Verfolger in der Öffentlichkeit, bei der Jesus den Gruß des Feindes (und damit den Friedens- und Segenswunsch!) vorschreibt – und ihn dadurch eventuell zur Erwiderng nötigt.<sup>185</sup>

Feindesliebe ist also als konkretes, soziales Geschehen<sup>186</sup> gedacht. Das zeigen nicht zuletzt die lukanischen Parallelen: Den Feind zu „lieben“ heißt nach Lukas konkret, ihm „Gutes zu tun“ (Lk 6,27 καλῶς ποιεῖν, 6,35: ἀγαθοποιεῖν): für ihn zu beten (Lk 6,28; so auch Mt 5,44), ihn zu segnen (Lk 6,28), ihm Geld zu leihen (6,34f.). Matthäus wiederum konkretisiert „lieben“ auf das fürbittende Gebet und auf den Segensgruß bei der persönlichen Begegnung.

Durch nichts ist aber im Text angedeutet, dass die Feinde durch solches Verhalten in Freunde verwandelt werden oder auch nur dazu gebracht werden sollen, von der Verfolgung abzulassen.<sup>187</sup> Feinde bleiben Feinde, vor allem aber: Feinden ist *als Feinden* Liebe zu erweisen.<sup>188</sup> Der sichtbare Umgang der Jesusjünger mit ihren Feinden (Gebet statt Fluch, Gruß statt Abwendung) soll die Menschen zum Lobpreis des himmlischen Vaters bringen.

Dass man(n) mit einem solchen Verhalten auffiel und zugleich riskierte, als „unmännlich“ zu gelten, zeigt wieder Aristoteles: Nicht nur das Gerechte und die Gerechtigkeit seien etwas Gutes (καλόν), sondern auch, sich an den Feinden zu rächen (τὸ τοῦς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι) und sich nicht zu versöhnen (καταλλάττεσθαι), denn Vergeltung (ἀνταποδιδόναι) sei gerecht, das Gerechte sei gut, vor allem aber: *nicht zu unterliegen* bedeute *Mannhaftigkeit* (ἀνδρείου τὸ μὴ ἡττᾶσθαι).<sup>189</sup>

<sup>184</sup> Man beachte – im Unterschied zu 6,6 (σὺ δὲ ὅταν προσεύχη), aber wie in 6,5 (ὅταν προσεύχησθε) – den *Plural* προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. Es geht also um das *gemeinschaftliche* Gebet im Gottesdienst.

<sup>185</sup> Laut Sir 41,20 ist es eine Schande, auf einen Gruß hin zu schweigen.

<sup>186</sup> Vgl. SUTTER REHMANN, Rede 338.

<sup>187</sup> So auch BETZ, Sermon 324.

<sup>188</sup> Das geht über das in Spr 24,17f.; 25,21f. Geforderte noch hinaus.

<sup>189</sup> Aristoteles, Rhet I,9 (1367a20-23).

### 5.10 Vollkommene Söhne des Vaters im Himmel (5,48)

Den Abschluss der ganzen Sequenz bildet 5,48: Matthäus ersetzt das aus Q stammende γίνεσθε οἰκτίρμονες durch ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι. Erneut fällt der Bezug zur Geschichte mit dem reichen jungen Mann in 19,21 ins Auge, dem Jesus sagt: „Wenn du vollkommen (!) sein willst, verkauf deinen Besitz und gib den Armen“.

Matthäus hat die aus dem Markusevangelium stammende Geschichte durch das Stichwort τέλειος und durch andere Eingriffe mit seinen Antithesen abgestimmt.<sup>190</sup> Hier ist eine analoge Grundstruktur wie in den Antithesen festzustellen: Der junge Mann (ὁ νεανίσκος) hat alle von Jesus aufgezählten Gebote der zweiten Dekalogtafel und sogar das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 erfüllt (Mt 19,18f.). Um aber ein „vollkommener Mann (τέλειος)“ zu sein, muss er seine Habe verkaufen, das Geld den Armen geben und Jesus nachfolgen (19,21).<sup>191</sup> Um Vollkommenheit zu erreichen, reicht es also nicht aus, die Toragebote zu befolgen, nicht einmal das Gebot der Nächstenliebe.

Als τέλειος bezeichnet der matthäische Jesus also den Mann, der über die Einhaltung der Gebote (einschließlich des Gebots der Nächstenliebe!) hinaus „mehr“ tut. Im Falle des jungen Mannes von Mt 19 ist dies Besitzverzicht und Nachfolge Jesu, im Falle der Jesusnachfolger von Mt 5 ist dies der öffentlich sichtbare Erweis von Liebe zu den Feinden, die über die von der Tora geforderte Nächstenliebe hinausgeht.

Maßstab für die „Söhne“ ist laut 5,48 ihr himmlischer Vater, der die Sonne scheinen lässt über Böse und Gute und der es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (5,45). Im Fokus steht also das *Tun* an den Feinden.<sup>192</sup> Erneut entsprechen sich Gottesbild und soziale Situation: Im Unterschied zum „verborgenen Vater“ von 6,1-18 ist hier der an Männern „unter freiem Himmel“, in Sonnenschein und Regen wirkende himmlische Vater der Maßstab – das Bild ist schwerlich zufällig gewählt; laut Philo und anderen ist das sich unter freiem Himmel abspielende Leben (ὁ ἐν ὑπαίθρῳ βίος) die Domäne der Männer (s.o.). In dieser Sphäre öffentlicher Männlichkeit können die angeredeten Nachfolger Jesu nun den entscheidenden Ansatzpunkt für die von ihnen geforderte *imitatio Dei* finden – durch Beobachtung des Wetters!

<sup>190</sup> So fügt Mt insbesondere das *Nächstenliebegebot* (vgl. Mt 19,19 und 5,43f. mit Mk 10,19) und den Gedanken der *Vollkommenheit* (vgl. Mt 19,21 und 5,48 mit Mk 10,21) hinzu. bemerkenswert ist auch, dass der markinsche „reiche Mann“ bei Mt ein „reicher junger Mann“ geworden ist.

<sup>191</sup> Ein weiterer Bezug zur Bergpredigt ist das Bild vom Schatz im Himmel (vgl. 19,21 mit 6,20). In Mt 19 wird deutlich, dass der Schatz im Himmel durch die Nachfolge Jesu, insbesondere aber durch Verkauf der irdischen Schätze zugunsten der Armen (οἱ πτωχοί) angehäuft wird.

<sup>192</sup> Richtig DAVIES/ALLISON, Mt I 563: „The emphasis is upon God’s deeds, not his nature“.

## Exkurs: Die Gestaltung als „Antithesen“

Gerade *diese* in antiker Öffentlichkeit und damit im *männlichen* Raum geforderten Verhaltenweisen präsentiert der matthäische Jesus im Kontext von *Kommentarworten* zur Tora und ihrer Auslegung.<sup>193</sup> Damit markiert er die Sphäre männlicher Öffentlichkeit als jenen Bereich, in dem der Wille Gottes von den Nachfolgern Jesu sichtbar zu tun ist.

Es ist hier nicht der Ort, tiefer in die Diskussion um die matthäischen „Antithesen“ einzusteigen. Konsens dürfte sein, dass die Intention, die ihre Formulierung und ihr Arrangement leitete, aus den programmatischen Texten 5,17; 5,20 und 5,48 zu erheben ist. Demnach präsentiert Matthäus die Lehre Jesu als *Erfüllen* (5,17: πληροῦν) von Gesetz und Propheten (anstelle ihrer Auflösung) und als Forderung nach einer „*besseren Gerechtigkeit*“, die die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer weit übersteigt (5,20: περισσεύση... πλεῖον) und damit Zutritt zum Reich der Himmel ermöglicht. Damit erhalten die Kommentarworte eine agonale Pragmatik: Das Verhalten der Jünger in der Öffentlichkeit steht in Wettstreit mit dem konkurrierender innerjüdischer Gruppen.

Durch das – mit 7,21 gesprochen – Tun des Willens Gottes werden die Jünger Jesu *vollkommen* (5,48: τέλειοι). Wie jüngst G. Röhser überzeugend hervorgehoben hat, geht es in den Kommentarworten um Steigerung und Vervollständigung, aber auch um abschließende Zuspitzung der Tora: „Jesus ist als Lehrer der Tora (wenn man so will: als ‚Schriftgelehrter‘) zugleich der Vollender der Tora und bringt mit den Kommentarworten den ganzen Willen Gottes letztmalig und letztgültig zum Vorschein und zur Darstellung“.<sup>194</sup>

Durch die antithetische Form wird das „Ich“ Jesu und damit seine das Volk entsetzende *Vollmacht* (7,28f.) stark betont: „Nicht dass Jesus ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν sagt, sondern, dass *Jesus* ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν sagt, macht für Matthäus die Besonderheit dieser Stellungnahme aus. Nicht die Redeform, sondern die Person ist für ihn entscheidend“.<sup>195</sup> Es geht in den Kommentarworten also nicht

<sup>193</sup> So die im Anschluss an K. Haacker von M. Vahrenhorst und anderen mit Recht bevorzugte Bezeichnung. Zur Problematik des Begriffs „Antithesen“ vgl. VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ 217-234; G. RÖHSER, Die „Antithesen“ der Bergpredigt in neueren Bibelübersetzungen, in: ThBeitr 40 (2009) 110-124; WENGST, Regierungsprogramm 77-82.

<sup>194</sup> RÖHSER, „Antithesen“ 122. Ebd. 121 plädiert er für das Modell „Vollendung der Tora“, denn im Unterschied zum Modell „Überbietung“ bleibe „Vollendung“ im Bereich dessen, was es vollendet und gehe nicht darüber hinaus, anders als das Modell „Auslegung“ enthalte es aber „zusätzlich das Moment der Steigerung und Vervollständigung, aber auch der abschließenden Zuspitzung“.

<sup>195</sup> VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ 234 Anm. 96. Mit Recht kritisiert RÖHSER, „Antithesen“ 123f., die in einigen neueren Übersetzungen der Kommentarworte feststellbare Tendenz zur „Entchristologisierung“.

um die Gegenüberstellung von Jesus und der Tora, sondern um die Vollmacht Jesu als des autoritativen Lehrers des Gesetzes (vgl. 23,8-10). Im Anschluss an R. Harris wird man also sagen, dass das hier entworfene Männlichkeitsideal anstatt mit einer philosophischen Begründung als „a divinely sanctioned command“ statuiert wird.<sup>196</sup>

Indem Matthäus die genannten Situationen mann-männlicher Begegnungen, Herausforderungen und Konflikte zu sechs Kommentarworten über das „was den Alten gesagt wurde“, umschmilzt, werden diese Situationen zu exemplarischen „Feldern“, auf denen der Wille Gottes von den Nachfolgern Jesu öffentlich sichtbar zu tun ist. Hier, in der antiken Öffentlichkeit, soll das Licht der Nachfolger Jesu leuchten und hier, im Bereich öffentlicher zwischenmenschlicher, genauer: zwischen-männlicher Begegnungen, zeigt sich die „bessere Gerechtigkeit“ der Jesusnachfolger.

Ebenso wie im Falle des reichen jungen Mannes die Einhaltung der Toragebote – selbst des Liebesgebots! – diesen nicht zu einem „Vollkommenen“ macht, so sind im Falle der Bergpredigt die Toragebote nicht ausreichend, die in den Situationen beschriebenen Kreisläufe von Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen. Durch Aktualisierung und Konkretisierung anhand der genannten Situationen wird die aus Text und Auslegungstraditionen konstituierte Tora sozusagen aufgefüllt und vervollständigt.<sup>197</sup>

## 6 Fazit

Wie zu allen Zeiten, so existierte auch zur Zeit des Matthäusevangeliums eine Mehrzahl von Männlichkeitsentwürfen, die miteinander konkurrierten. Durch eine konsequent androzentrische Lektüre der Bergpredigt ist die Position des matthäisch erinnerten Jesus in dieser komplexen Landschaft rekonstruierbar. In den Bahnen der neueren Genderdiskussion ist dabei Maskulinität nicht als biologische Gegebenheit zu verstehen, sondern als kulturelle, soziale, politische und auch religiöse *Performanz*<sup>198</sup> und zugleich als deren – instabiles, stets gefährdetes und immer wieder neu zu anzustrebendes – *Ergebnis*. Mas-

<sup>196</sup> HARRIS, *Restraining Rage* 397, allerdings nicht direkt bezüglich der Bergpredigt.

<sup>197</sup> Formuliert in Anlehnung an VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ 242f., und RÖHSER, „Antithesen“ 121.

<sup>198</sup> Grundlegend J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main 1991. Ebd. 49 fasst sie ihre Auffassung der *performativen* Geschlechtsidentität (*gender*) zusammen: Die Geschlechtsidentität selbst „konstituiert die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, dass es der Tat vorangeht (...) Hinter den Äußerungen der Geschlechtsidentität (*gender*) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (*gender identity*). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese ‚Äußerungen‘ konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind“.

kulinität im Sinne der Texte aus griechisch-römischer Zeit ist ein „achieved status“<sup>199</sup> und damit beständig gefährdet, immer neuen Herausforderungen ausgesetzt und immer wieder neu zu sichern. Der Raum, in dem dies unter Männern geschieht, ist die antike Öffentlichkeit.

Im zentralen Hauptteil der Bergpredigt sind Forderungen Jesu an seine Nachfolger formuliert, die deren Verhalten in jenem sozialen Bereich regulieren sollen, der in der Antike als (zumindest theoretisch) exklusiv *männlicher* und damit zugleich eminent *politischer* Bereich festgelegt war: das „Leben unter freiem Himmel“ (Philo), kurz: das Leben in der *Öffentlichkeit*.

Da in dieser agonal verfassten Sphäre der Öffentlichkeit zumindest der herrschenden Norm entsprechend v.a. Männer miteinander interagieren, geht es in zentralen Teilen der Bergpredigt „in erster Linie um Regulation von Männlichkeit“.<sup>200</sup> Definiert man die antike Konzeption von Maskulinität positiv als „dominance and self-mastery“ und negativ als „the opposite of effeminacy“<sup>201</sup>, dann lassen sich aufgrund unterschiedlicher Gewichtung von „Dominanz“ und „Selbstkontrolle“ verschiedene Männlichkeitsideale voneinander unterscheiden. Im Falle der Bergpredigt kann man sagen, dass Jesus von seinen Nachfolgern einerseits „absolute control of anger, lust, desire for revenge, pride, avarice, and anxiety“ verlangt<sup>202</sup>, und andererseits Initiative und Aktivität z.B. im Falle der Versöhnung fordert. Auch im Falle von Gewalterfahrung sollen die Jünger einerseits aktiv reagieren (und sie gerade nicht passiv hinnehmen), andererseits auf eigene Gewaltanwendung verzichten und ihren „Zorn“ kontrollieren.

Das hier entworfene Ideal von Männlichkeit hat einige Parallelen zu philosophischen und weisheitlichen Traditionen von Selbstkontrolle, von ἐγκράτεια und σωφροσύνη, aber auch von πραότης etc. Schon in *Platons Gorgias* wird dem kriegerischen Maskulinitätsideal das Ideal des selbstbeherrschten und selbstkontrollierten Mannes gegenübergestellt: Der platonische Sokrates definiert Selbstbeherrschung (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν) mittels der Begriffe „besonnen“ (σώφρονα) und „selbstbeherrscht“ (ἐγκρατῆ) als Herrschen über die eigenen Lüste und Begierden.<sup>203</sup> In stoischer, nicht zuletzt aber in jüdisch-hellenistischer Weisheitsliteratur, die sich in der Regel an Männer wendet<sup>204</sup>,

<sup>199</sup> C.A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality*, Oxford 2010, 155: „Boys must be *made* men, while girls just *become* women“.

<sup>200</sup> Richtig LEUTZSCH, *Konstruktionen* 614.

<sup>201</sup> F. IVARSSON, *Christian Identity as True Masculinity*, in: B. Holmberg (Hg.), *Exploring Early Christian Identity* (WUNT 226), Tübingen 2008, 159-171, 160.

<sup>202</sup> ANDERSON/MOORE, *Matthew and Masculinity* 71.

<sup>203</sup> *Platon*, *Gorgias* 491cd (ed. M. ERLER, Stuttgart 2011). Sokrates ordnet die „Selbstbeherrschten“ jenen über, die die Städte beherrschen. Dass sein Gesprächspartner Kallikles für letztere auch die Bezeichnungen ἀνδρείότεροι („die Mannhafteren“) bzw. ἀνδρεῖοι („die Mannhaften“) gebraucht, zeigt, dass es bei dem Thema letztlich um das Ideal von Männlichkeit geht.

<sup>204</sup> Diese Tatsache bot der feministischen Exegese meist Anlass zur (An)Klage, vgl. exemplarisch S. SCHROER, *Der eine Herr und die Männerherrschaft im Buch Jesus Sirach*.

finden sich ebenfalls eine ganze Reihe von Analogien zum Maskulinitätsideal der Bergpredigt.

In der jüngeren Diskussion um antike Konstruktionen von Männlichkeit wird der zentrale Wert der Selbstkontrolle zunehmend erkannt.<sup>205</sup> Überhaupt wird „Kontrolle“ zunehmend als grundlegendes Konstruktionsprinzip der antiken Männlichkeitsdiskurse identifiziert und anderen Bausteinen wie der aktiv/passiv-Binarität vorgeordnet.<sup>206</sup> Dies bedeutet auch, dass die antiken Männlichkeitsideale komplexer und heterogener sind, als das v.a. in der älteren feministisch-exegetischen Forschung oft gesehen wurde.

Das vom matthäischen Jesus in der Bergpredigt vorausgesetzte Männlichkeitsideal ist also in gewisser Weise tatsächlich ein Gegenentwurf, aber eben nicht zu „dem“ antiken Maskulinitätsideal, sondern ein Gegenentwurf zu „anderen“, insbesondere kriegerischen Idealen, die aber auch von anderen antiken Autoren (nicht zuletzt unter stoischem Einfluss) kritisiert wurden. Allerdings setzt Jesus klar andere Akzente als z.B. Seneca.<sup>207</sup>

In der antiken Männerliteratur ist der „Effeminatus“ eindeutig negativ konnotiert, er wird als passiv und weichlich, aber auch als unbeherrscht und seinen Gefühlen und Begierden ausgeliefert konstruiert.<sup>208</sup> Wie die antiken Parallelen zeigen, sind weder Jesu Verbote des Zornes, des begehrlischen Blicks auf eine Frau, der Ehescheidung und des Eides noch seine Forderung nach initiativer Versöhnung und nach gewaltfreiem, aber dennoch aktivem Widerstand Zeichen von Unmännlichkeit, im Gegenteil. Jesus fordert von seinen männlichen Nachfolgern *Selbstkontrolle und Initiative*. Der Aspekt der Dominanz ist vollständig auf das eigene Selbst verlegt, einander sollen die Nachfolger Jesu dagegen als *Diener* gegenübertreten (vgl. dazu Mt 18,1-5;

---

Frauenbild und Weisheitsbild einer misogynen Schrift, in: Dies., Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996, 96-109. Die Aufarbeitung der jüdisch-hellenistischen Schriften als Performanz von Männlichkeit bleibt leider ein Desiderat.

<sup>205</sup> Dazu WILLIAMS, Roman Homosexuality 151-156 („Masculinity and Self-Control“), CONWAY, Man 21-29; HARRIS, Restraining Rage 80-87 sowie ausführlich M.C. NUSSBAUM, The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton, NJ 1994.

<sup>206</sup> Vgl. dazu CONWAY, Man 24f. Sie verweist darauf, „that by the first century and beyond, self-control appears to trump the active/passive binary when it came to defining ideal masculinity“. Zur „tremendous importance placed on the notion of control in Roman ideologies of masculinity or of its absence“ vgl. WILLIAMS, Roman Homosexuality 156. Dass ein zorniger Mann „impotens sui est“ bemerkt *Seneca* bereits zu Beginn seiner Schrift über den Zorn (De ira I 1,2)! Dessen Überwindung bezeichnet er als „Kampf mit sich selbst“ (III 13,1: pugna tecum ipse).

<sup>207</sup> Dieser propagiert in seiner Schrift gegen den Zorn durchgehend ein an *sublimitas, quietas, tranquillitas* und *modestia* orientiertes Männerideal (De ira III 6 u.ö.) und rät, Beleidigung und Unrecht eher zu erdulden (III 17,4 u.ö.: patiebatur), abzuwarten (III 32 u.ö.) oder darauf mit Humor zu reagieren (III 38 u.ö.) als zu zürnen.

<sup>208</sup> Ausführlich dazu WILLIAMS, Roman Homosexuality 137-176 („Effeminacy and Masculinity“).

20,20-28). Indem sie öffentlich so auftreten wie von Jesus gefordert, widerstehen seine Jünger einem *bestimmten*, nämlich auf der Dominanz anderer beruhenden Männlichkeitsideal, wie es z.B. von den in 5,38-41 aufgebotenen Männern repräsentiert wird; die Jünger werden aber gerade nicht effeminiert.

Vor allem aber dient die hier entworfene „anomale Maskulinität“<sup>209</sup> konkret missionarischen Zwecken: Laut dem von Matthäus formulierten Schlüsselsatz 5,16 sollen die Jesusnachfolger gerade durch ihr abweichendes Verhalten in öffentlichen mann-männlichen Situationen „die Menschen“ zum Lobpreis ihres Vaters im Himmel bringen. Am Verhalten der Jünger sollen damit entscheidende Inhalte von Jesu „vollmächtiger Lehre“ (7,28f.) für die Öffentlichkeit – sowohl für eine jüdische als auch eine heidnische Öffentlichkeit – „anschaulich“ werden. Es ist dieser „Anblick“ von Jüngern, die die männliche Gewaltspirale durchbrechen, die Initiative zu Versöhnung und Freundschaft ergreifen, provokant-aktiv ihre Wehrlosigkeit proklamieren, sich weder an der Scheidungspraxis noch an Eiden beteiligen, Blick und Zunge im Zaume halten usw., der die Menschen von den „Söhnen“ auf den „Vater“ schließen lässt.

### **Ausblick: Die Bergpredigt, ein Text also (nur) für Männer?**

Auch Klaus Wengst vertritt in seiner 2010 erschienenen Auslegung der Bergpredigt die Auffassung, „dass Matthäus auf der erzählten Ebene bei den Schülern Jesu nur Männer im Blick hat“.<sup>210</sup> Er begründet dies insbesondere mit dem matthäischen Osterkapitel Mt 28: Dort werden „Maria aus Magdala und die andere Maria“ (Mt 28,1), die zu den „vielen Frauen“ gehören, „die Jesus von Galiläa (nach)gefolgt waren, um für ihn zu sorgen“ (27,55), zunächst von dem Engel am Grab Jesu, dann vom auferstandenen Jesus selbst, beauftragt, „seinen Jüngern“ bzw. „meinen Brüdern“ zu verkünden, sie sollten nach Galiläa gehen, wo sie Jesus sehen würden. Evident sei, dass die Frauen nicht selbst zu dieser Gruppe von „Jüngern“ bzw. „Brüdern“ Jesu gehörten. Und bei Helga Melzer-Keller liest man zu dieser Szene: „Die überaus wichtige Auferstehungserscheinung in Galiläa, die den Kulminationspunkt des Evangeliums, den Ausgangspunkt für die nachösterliche Neukonstituierung der urchristlichen Bewegung und für die Weiterverbreitung des Jesusglaubens bildet, findet also vor einem reinen Männerkreis statt. Nur die elf Jünger sind

<sup>209</sup> ANDERSON/MOORE, Matthew and Masculinity 76: „The gender identity narratively constructed for male disciples in Matthew amounts to an anomalous masculinity when measured by traditional Graeco-Roman standards“.

<sup>210</sup> WENGST, Regierungsprogramm, 26f. Vgl. auch LEVINE, Matthäusevangelium 119: „Jesus beruft einzelne Männer; keine Frau erhält eine Aufforderung, ihm nachzufolgen“.

demzufolge die Gründungsfiguren der Urkirche – die Frauen nehmen an diesem entscheidenden Ereignis nicht mehr teil“.<sup>211</sup>

Nun ist Mt 28,16-20 auch für die Auslegung der Bergpredigt von Bedeutung. Wenn Matthäus die galiläische Ostererscheinung auf „dem (!) Berg“ situiert (28,16), dann dürfte er damit auf die Lokalisierung der Bergpredigt (5,1) anspielen. Der Befehl „Lehrt sie (= die getauften Völker), alles zu halten, was ich euch geboten habe“ (28,20) dürfte sich demnach *insbesondere*, wenn auch nicht ausschließlich, *auf die Bergpredigt* beziehen.<sup>212</sup> Wenn das so ist, dann stellt sich die Frage, *wen* die elf Männer das, was Jesus gesagt hat, zu halten lehren sollen.

Der Text lautet:

- 28,18 d „Mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf der Erde.  
 19 a Geht nun,  
 b macht zu Jüngern (μαθητεύσατε) alle Völker/Nationen,  
 c indem ihr sie tauft (βαπτίζοντες αὐτούς)  
 auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes  
 20 a (und) sie lehrt (διδάσκοντες αὐτούς),  
 b alles zu halten (i.S.v. beobachten<sup>213</sup>),  
 c was ich euch geboten habe.  
 d Und siehe,  
 e ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung des Äons“.

Die Struktur der entscheidenden Sätze 19a-20c ist weitgehend unbestritten: Der Imperativ μαθητεύσατε wird durch die beiden parallelen Partizipien βαπτίζοντες und διδάσκοντες erläutert<sup>214</sup>: „zu Jüngern gemacht“ werden sollen „alle Völker“, indem sie (erst) getauft und (dann) unterwiesen werden.

Wie K. Wengst, H. Melzer-Keller, A.J. Levine und andere mit Recht beobachtet haben, sind die Elf Subjekt aller drei Vorgänge; es sind konkret die elf Jünger Jesu und also Männer, die den sog. Missionsbefehl erhalten. Doch viel interessanter ist das *Objekt* des Handelns der Jünger: zu Jüngern gemacht werden sollen nicht Einzelne, sondern „alle Völker“. Wenn aber das Verb „zu Jüngern machen“ (μαθητεύειν) hier zunächst mit dem Taufbefehl erläutert

<sup>211</sup> MELZER-KELLER, Jesus, 125. LEVINE, Matthäusevangelium 119, weist darauf hin, dass die Verkündigung der Frauen in Mt 28,10 „auf Menschen, die bereits in ihrer Gruppe sind, beschränkt“ ist. Den *Missionsbefehl* (28,19f.) erhalten nur Männer.

<sup>212</sup> Dafür spricht insbesondere die Kombination von „der Berg“ und „Lehre/lehren“ in Mt 5,1f. und 7,28-8,1. Vgl. außerdem die Hinweise bei LUZ, Mt IV 37f. und 455.

<sup>213</sup> So W. BAUER/K. u. B. ALAND, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin-New York<sup>6</sup>1988, 1625.

<sup>214</sup> So LUZ, Mt IV 429. 443.

wird, dann ist eine Begrenzung der „Jünger/Schüler“-Begrifflichkeit auf Männer nicht sinnvoll!

Peter Wick hat kürzlich in anderem Zusammenhang mit Recht darauf hingewiesen, dass in Mt 28,16-20 „nicht die Missionierung einzelner Individuen im Fokus steht, sondern diejenige von Kollektiven“, was auch die Vorordnung der Taufe vor der Unterweisung anzeigt.<sup>215</sup> Wenn Matthäus hier an Kollektive (ἐθνῶν) denkt, dann steht die Unterscheidung von Männern und Frauen sicherlich nicht im Fokus, auch wenn er sich die „Lehre“ faktisch als an Männer gerichtet vorgestellt haben dürfte, zumal in der matthäischen Ekklesia Frauen wohl keine Leitungsfunktionen hatten.<sup>216</sup>

Damit ist festzuhalten: Das Sendungswort in Mt 28,19f. ist nicht androzentrisch formuliert, und wenn Matthäus beim Taufbefehl ohne Zweifel Frauen eingeschlossen hat, dann sind sie auch als Adressaten der Lehre der Jünger nicht auszuschließen. Ulrich Luz bringt das prägnant auf den Punkt: „Für Matthäus ist Kirche – gut jüdisch! – ‚Schule‘ Jesu. Er versteht sie als Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu, die auch nach ihrer Taufe dauernd zu Jesus in die ‚Schule‘ gehen und in seiner Nachfolge seine Gebote halten“.<sup>217</sup>

Für unsere Fragestellung ergibt sich am Ende dieses Durchgangs ein *komplexer* Befund: einerseits ist der androzentrische Charakter der Bergpredigt unbezweifelbar und dürfte vom Evangelisten auch bewusst dem Text aufgeprägt worden sein, da es in seinen zentralen Partien um das (Re-)Agieren von Jesusnachfolgern im Bereich der Öffentlichkeit geht. Das heißt andererseits aber nicht, dass das, „was ich euch, den Jüngern, gesagt habe“, exklusiv nur für Männer gilt. Denn die Jünger sollen alle getauften Völker zu halten lehren, was Jesus ihnen gesagt hatte. Das Bewahren, Beobachten und Erfüllen (τηρεῖν) dessen, was Jesus gesagt hat, schließt demnach Übertragungsprozesse in unterschiedliche, auch verschiedene weibliche Lebenswelten innerhalb der Ekklesia gerade nicht aus, sondern ein.

Bei der Rezeption dieses Textes kann es also nicht darum gehen, jedes von Männern geforderte Iota und Häkchen auf Frauen zu übertragen, sondern vielmehr nach Kriterien zu suchen, Jesu Forderungen in gewandelte soziale und politische Kontexte hinein zu übersetzen. Ob und inwiefern dies auch heute geschlechtsspezifisch zu geschehen hat, wäre dann die Frage.

<sup>215</sup> P. WICK, Die Kindertaufe fordert uns heraus. Am Neuen Testament stoßen alle Tauftheorien an ihre Grenzen, in: ThBeitr 42 (2011) 264-282, 278f. Laut Wick werden in Mt 28,16-20 individuelle Reaktionsmöglichkeiten der Empfänger im Unterschied zu Mt 10 nicht mehr erwähnt.

<sup>216</sup> MELZER-KELLER, Jesus 184.

<sup>217</sup> LUZ, Mt IV 454f.