Die zweite Meile: Mt 5,41 in postkolonialer Perspektive – eine exegetische Erprobung

Christian Wetz

Abstract

This contribution analyzes the Jesus logion of the ‘second mile’ (Matt 5:41). It was Roman official and military law that soldiers were allowed to summon (ἀγγαρεύειν) inhabitants of conquered countries for compulsory services. Such a service also included forcing someone to accompany the soldier for a certain distance, for instance to carry a load. The order of the Matthean Jesus to double the distance creates a ‘Third Space of encounter’ (Bhabha) in which the soldier is called into the decision to question the imperial logic he represents. This Third Space is closely related to the Matthean theology of the Kingdom of Heaven. However, Jesus’ commandment does not reverse the existing hegemonic relations, but rather evens them out.

1 Zur Einleitung

1.1 *Exegetica*

„Der Satz spricht für sich“, konstatiert Ulrich Luck zu Mt 5,41, nachdem er knapp darauf verwiesen hat, dass die römische Besatzungsmacht Personen zu Dienstleistungen zwingen konnte.¹ Dem Vers wird von anderen Autoren mitunter mehr Aufmerksamkeit gewidmet, wenngleich auch diese ihn meist eher als Appendix der beiden vorangehenden Verse behandeln. Mt 5,41 steht im redaktionellen Rahmen der Bergpredigt, des ersten der sechs großen Redeblocke des Matthäusevangeliums. Innerhalb der Bergpredigt ist der Vers Teil der fünften Antithese² und wird präludiert von den beiden Versen mit der anderen

1 ULRICH LUCK, Das Evangelium nach Matthäus, ZBK.NT 1, Zürich 1993, 76.

2 Zum alttestamentlich-weisheitlich-jüdischen Hintergrund der Antithesen mit forschungsgeschichtlichem Überblick vgl. DIETER SÄNGER, Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft. Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48) und die Verkündigung Jesu, in: DERS., Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis, Neukirchen-Vluyn 2007, 1–32, bes. 20–23 zur fünften Antithese. Zur Problematik des Begriffs „Antithese“, der auf Markions Hauptwerk Ἀντιθέσεις zurückgeht

Wange, die auch hingehalten werden soll, und dem Mantel, der, wenn einer den Rock verlangt, auch abgegeben werden soll. Wangen- und Mantelgebot finden sich auch in der Parallele in der lukanischen Feldrede Lk 6,27–30, dort fehlt aber der Vers mit der zweiten Meile. Das Gros der Exegeten erachtet es trotzdem als wahrscheinlich, dass der Vers Q-Stoff ist.³ Der matthäische Redaktor hätte dann Hand an ihn gelegt, worauf nicht zuletzt das matthäische Vorzugswort ὄστις hinweist.⁴ Mt 5,41 hat eine Parallele in Did 1,4, wo der Vers

und dessen antijudaistische Implikate die theologiegeschichtlichen Zeitläufte überdauert haben, vgl. RUPERT FENEBERG, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium, HBS 58, Freiburg i.Br. etc. 2009, 173–175. „Antithese“ wird im vorliegenden Beitrag (ebenso wie in Sängers Aufsatz) allein als formgeschichtlicher Begriff verwendet.

- 3 Vgl. schon JULIUS WELLHAUSEN, Das Evangelium Matthaei, Berlin 1904, 23; vgl. ferner MİGAKU SATO, Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q, WUNT 2/29, Tübingen 1988, 27; ANTON VÖGTLE, Ein „unablässiger Stachel“ (Mt 5,39b–42 par Lk 6,29–30), in: HELMUT MERKLEIN (Hg.), Neues Testament und Ethik. FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg i.Br. etc. 1989, 53–70, 58–59; STEPHENSON H. BROOKS, Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings, JSPES 16, Sheffield 1987, 40–41; EDUARD SCHWEIZER, Die Bergpredigt, Göttingen 1982, 67. Schweizer hält es für möglich, dass v. 41 bereits in Q hinzugefügt worden war, aber von Lukas weggelassen wurde, weil die Weisung außerhalb Palästinas und Syriens keine Relevanz gehabt habe, vgl. DERS., Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1973, 67. Das „International Q-Project“ konzidiert dem Vers allerdings auf der Skala A–D die Wahrscheinlichkeit C, dass er aus Q stammt, und meint damit, „that there is considerable degree of doubt“, JAMES M. ROBINSON ET AL. (Hg.), The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translation of Q and Thomas, Leuven 2000, lxxx, Anm. 1, vgl. a.a.O., 62; vgl. auch PAUL HOFFMANN/CHRISTOPH HEIL (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven 42013, 29; vgl. ebenso JOHN S. KLOPPENBURG, Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance, Sonoma (CA) 1988, 28. François Bovon lässt bei seiner Vermutung, dass die drei Versionen der matthäischen fünften Antithese (Mt 5,39–42; Lk 6,29–30; Did 1,4–5) „kaum auf eine einzige griechische Quelle zurück[gehen]“, offen, ob er hier an verschiedene Q-Versionen oder an andere Vorlagen denkt, vgl. FRANÇOIS BOVON, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50), EKK III/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 320. Einige Autoren äußern sich nicht explizit zur Q-Frage, vgl. etwa ALEXANDER SAND, Das Evangelium nach Matthäus, RNT, Regensburg 1986, 118–120; RUDOLF SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium 1,1–16,20, NEB 1, Würzburg 1985, 59. Dieter Zeller sieht in Mt 5,41 eine vormatthäische Erweiterung der v. 39b.40, die nicht aus Q stamme, vgl. DIETER ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, FzB 17, Würzburg 1983, 55. Konsequenterweise behandelt er den Vers in seinem Q-Kommentar gar nicht erst, vgl. DERS., Kommentar zur Logienquelle, SKK.NT 21, Stuttgart 1984. Auch DIETER LÜHRMANN, Liebet eure Feinde (Lk 6,27–36/Mt 5,39–48), in: ZThK 69 (1972), 412–438, 418, bescheidet die Q-Frage negativ. Zu Q vgl. auch JOHN S. KLOPPENBORG, The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1987.
- 4 Vgl. VÖGTLE, Stachel, 61, mit Verweisen; vgl. auch SIEGFRIED SCHULZ, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 123. Im Begleitband DERS., Griechisch-deutsche Synopse der

zwischen dem Wangen- und dem Mantelgebot steht, was nach einigen dafür spricht, dass die drei Gebote ursprünglich gemeinsam überliefert wurden.⁵

Dass Mt 5,41 in einem Verhältnis zur römischen Besatzung Palästinas steht, wird von fast allen Autoren gesehen. Sie unterscheiden sich teilweise nur in Nuancen, wenn es darum geht, wie der Vers vor diesem Hintergrund zu deuten ist. So bemerkt Ernst Lohmeyer, dass die im Vers geforderte Hilfsleistung, die einer „öffentlichen Pflicht“ entspringe, „nur die Maske für eine erpresserische Gewalt“⁶ sei, mithin hier Machtmissbrauch zum Ausdruck komme. Der Vers sei „vielleicht, aber nicht sicher“ eine Spitze gegen die römische Besatzungsmacht, vermerkt Ulrich Luz, spiegele aber wie die anderen beiden Gebote die Erfahrung der „kleinen Leute“ wider.⁷ Es gehe bei dem Komplex Mt 5,39–42 – so Luise Schottroff, die sich zu V. 41 auffälligerweise nicht äußert – um „Hinnahme von Unrecht ohne Gegenwehr“⁸. Für Gerhard Lohfink nahmen sich „die römischen Kohorten [...] das Recht heraus“⁹, jemanden zur Hilfsleistung zu zwingen.

1.2 *Postcolonialia*

Der Terminus „postkolonial“ bezeichnet zweierlei. Ursprünglich war er allein historischer Begriff und beschrieb die Zeit nach der europäischen Kolonialzeit ab Ende der 1960er Jahre mit ihren Dekolonisierungsbemühungen und den kolonialen Nachwirkungen sowohl auf Seiten der ehemaligen Kolonialherren

Q-Überlieferungen, Zürich 1972, 16, firmiert Mt 5,41 unter Q-Stoff, was wohl als Versehen zu erachten ist.

- 5 Vgl. HANS-THEO WREGE, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, WUNT 9, Tübingen 1968, 77–78. Zum Verhältnis von Matthäus und Didache (und Jakobusbrief), gerade in Hinsicht auf unsere Stelle, vgl. MATTHIAS KONRADT, The Love Command in Matthew, James, and the Didache, in: HUBERTUS WALTHERUS MARIA VAN DE SANDT/JÜRGEN K. ZANGENBERG (Hg.), Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings, Atlanta 2008, 271–288, sowie (plus Torah) JOHN S. KLOPPENBORG, Didache 1.1–6.1, James, Matthew, and the Torah, in: ANDREW F. GREGORY/CHRISTOPHER M. TUCKETT (Hg.), Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers, Oxford 2005, 193–221. Vgl. auch KURT NIEDERWIMMER, Die Didache, KAV 1, Göttingen 1989, 105–108.
- 6 ERNST LOHMEYER, Das Evangelium des Matthäus, hg.v. WERNER SCHMAUCH, KEK.S, Göttingen 1967, 140.
- 7 ULRICH LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband (Mt 1–7), EKK I/1, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 52002, 386.
- 8 LUISE SCHOTTROFF, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38–48; Lk 6,27–36, in: DIES., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, TB 82, München 1990, 12–35, 32.
- 9 GERHARD LOHFINK, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b–42/Lk 6,29–30), in: ThQ 162 (1982), 236–253, 241.

als auch auf Seiten der ehemaligen Kolonisierten.¹⁰ Spätestens seit den 1980er Jahren, initiiert durch Edward Saids Monographie „Orientalism“, wird „postkolonial“ aber auch diskurskritisch verwendet.¹¹ Die im Gefolge Saids entstandenen *postcolonial studies* stellen ein Instrumentarium bereit, mit dessen Hilfe man jedwede Machtgefüge kolonialer oder imperialer Art¹² zu beschreiben und zu analysieren imstande ist – auch solche, die zeitlich weit vor der europäischen Kolonialzeit angesiedelt sind. Auch die neutestamentliche Exegese hat längst – v.a. in ihrer anglophonen Ausprägung – die *postcolonial studies* für sich entdeckt und wendet sie auf die Interpretation biblischer Texte an.¹³ Fernando Segovia postuliert, dass bei der Deutung der neutestamentli-

10 Vgl. SEBASTIAN CONRAD, Kolonialismus und Postkolonialismus. Schlüsselbegriffe der Debatte, in: APuZ 62/44–45 (2012), 3–9, 6–7.

11 EDWARD W. SAID, Orientalism, New York 1979. Vgl. auch CONRAD, Kolonialismus, 7.

12 Die Begriffe „Imperialismus“ und „Kolonialismus“ sind folgendermaßen zu differenzieren: Imperialismus ist die Einflussnahme auf ein fremdes Gebiet, die auch aus der Distanz heraus möglich ist; Kolonialismus ist die Einflussnahme auf ein fremdes Gebiet durch Ansiedlung eigener Bürger. Diese kann verordnet geschehen, etwa durch Stationierung von Soldaten, oder freiwillig, etwa durch Handel. Vgl. hierzu EDWARD W. SAID, Culture and Imperialism, New York 1993, und z.B. FERNANDO F. SEGOVIA, Mapping the Postcolonial Optic in Biblical Criticism. Meaning and Scope, in: DERS./STEPHEN D. MOORE (Hg.), Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections, The Bible and Postcolonialism, London/New York 2005, 23–78, 40.

13 Die ersten drei Veröffentlichungen gelten als wegweisend: LAURA E. DONALDSON, Postcolonialism and Biblical Reading. An Introduction, in: Semeia 75 (1996), 1–14 (das gesamte Heft steht unter dem Thema „Postcolonialism and Scriptural Reading“); RASIAH S. SUGIRTHARAJAH, Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations, BiSe 64, Maryknoll 1999; DERS. (Hg.), The Postcolonial Bible, The Bible and Postcolonialism 1, Sheffield 1998. Vgl. darüber hinaus z.B. LYNNE ST. CLAIR DARDEN, Scripturalizing Revelation. An African American Postcolonial Reading of Empire, SemeiaSt 80, Atlanta 2015; HANS LEANDER, Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective, SemeiaSt 71, Atlanta 2013; INGEBORG MONGSTAD-KVAMMEN, Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James. James 2:1–13 in Its Roman Imperial Context, BilnS 119, Leiden/Boston 2013; ALIOU CISSÉ NIANG, Faith and Freedom in Galatia and Senegal. The Apostle Paul, Colonists and Sending Gods, BilnS 97, Leiden/Boston 2009; JEREMY PUNT, Postcolonial Biblical Interpretation. Reframing Paul, STAR 20, Leiden/Boston 2015; FERNANDO F. SEGOVIA, Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins, Maryknoll 2000; DERS./STEPHEN D. MOORE (Hg.), Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections, The Bible and Postcolonialism, London/New York 2005; GERALD O. WEST, Twice Called, Thrice Rebuked. Doing African Biblical Scholarship, in: JBL 134 (2015), 850–854; ADAM WINN (Hg.), An Introduction to Empire in the New Testament, RBSt 84, Atlanta 2016. Die deutschsprachige Exegese gibt sich bei der Rezeption der *postcolonial studies* bisher eher zurückhaltend; zu nennen sind zwei Veröffentlichungen von Nicht-Exegeten: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013; ANDREAS NEHRING/

chen Texte stets mitbedacht werden müsse, dass sie vor dem Hintergrund einer allgegenwärtigen Besatzungsmacht geschrieben worden seien.¹⁴ Dass es methodisch berechtigt ist, die *postcolonial studies* auch und gerade im Fall des Imperium Romanum hinzuzuziehen, mag eine Bemerkung des römischen Geschichtsschreibers Publius Cornelius Tacitus (ca. 58 n.Chr.–ca. 120 n.Chr.) erhellen. In seiner Schrift „Agricola“ legt er eine Lebensbeschreibung seines Schwiegervaters Julius Agricola vor, der in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n.Chr. römischer Statthalter in Britannien war. In Kapitel 21 notiert der antike Historiograph folgende Beobachtung, die sich in der Kontaktzone der britischen Insel zugetragen hat:

Der folgende Winter wurde für sehr vorteilhafte Maßnahmen verwendet. Denn damit sich die zerstreut lebenden, unzivilisierten und deshalb leicht zu kriegesischen Unternehmungen neigenden Menschen durch Annehmlichkeiten an Frieden und Ruhe gewöhnten, ermahnte er [sc. Agricola] sie persönlich und half ihnen mit öffentlichen Mitteln, Tempel, Marktplätze und Häuser zu errichten; dabei lobte er die Willigen und tadelte die Zögernden. So stellte sich Ehrgeiz statt Zwang ein. Des weiteren ließ er die Söhne der führenden Männer in den freien Künsten erziehen; dabei schätzte er die Begabung der Britannier mehr als den Lerneifer der Gallier. Das hatte zur Folge, daß die Menschen, die gerade

SIMON WIESGICKL, Postkoloniale Interpretationen biblischer Texte, in: VF 58 (2013), 150–157. Bezeichnenderweise sind die exegetischen Beiträge in dem Sammelband lediglich Übersetzungen von ursprünglich englischen Veröffentlichungen. Darüber hinaus bespricht Ulrich Luz in seiner „Theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments“ die Verbindung von Exegese und *postcolonial studies* (ULRICH LUZ, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 266.291–292). Luz attestiert dem Postkolonialismus kritisch „Neigungen zu einer hegemonialen Theorie“ (a.a.O., 292). Der Aufsatz von LUKAS BORMANN, Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2017, 186–204, ist erst nach Fertigstellung des Manuskripts erschienen und konnte daher für den vorliegenden Aufsatz nicht mehr grundlegend ausgewertet werden; es sei aber angemerkt, dass Bormann ähnlich wie Luz eine postkoloniale Exegese des Neuen Testaments ausgesprochen kritisch sieht, zumindest in der Form, wie sie zurzeit betrieben wird.

- 14 Vgl. SEGOVIA, *Studies*, 125. Zum Einfluss der römischen Besatzungsmacht auf Jesus und die Jesusbewegung vgl. EMILIO VOIGT, Die Jesusbewegung. Hintergründe ihrer Entstehung und Ausbreitung – eine historisch-exegetische Untersuchung über die Motive der Jesusnachfolge, BWANT 169, Stuttgart 2008, 213–289, bes. 285–289; vgl. auch MARTIN EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, SBB 196, Stuttgart 2004, 50–90; zum Einfluss der römischen Besatzungsmacht auf die ersten (städtischen) Christen vgl. DERS., Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, GNT 1,1, Göttingen 2012, 138–165.

noch nichts von der römischen Sprache wissen wollten, nunmehr dringend nach Beredsamkeit verlangten. Bald galt es sogar als vornehm, sich ein Aussehen wie das unsre zu geben, und man trug häufig die Toga; allmählich verfiel man auch verlockenden Lastern, wie sie Säulenhallen, Bäder und erlesene Gastmähler bieten.

Tacitus, *Agricola* 21¹⁵

Das von Tacitus hier Beobachtete, nämlich dass die vom Imperium Romanum unterworfenen Britannier Sprache, Kleidung, Habitus und Vergnügungen ihrer Eroberer zu imitieren trachten, soll 2000 Jahre später zu einem der zentralen Begriffe Homi Bhabhas gerinnen und unter „Mimikry“ firmieren. Bhabha, neben Said ein weiterer Vordenker der *postcolonial studies*, extrahiert bei seiner Analyse des Kolonialismus und seiner Folgeerscheinungen typische Mechanismen und immer wiederkehrende Verhaltensmuster, die er bei den Kolonialherren und den Kolonisierten beobachtet. Ein solches Verhaltensmuster ist die Übernahme habituelier Eigenschaften der Kolonialherren durch die Kolonisierten. Dabei wird der Ursprungshabitus meistens variiert, oft auch ironisch-verspottend gebrochen, indem z.B. darauf geachtet wird, dass die Sprache der Kolonialherren zwar gesprochen, aber nicht perfekt gesprochen wird. Der Kolonialherr wird reproduziert als „almost the same, but not quite“¹⁶, wie es Bhabha ausdrückt.

Tacitus lässt übrigens noch einen Satz folgen, der wie eine überaus modern anmutende postkoloniale Kritik am römischen Kolonialismus klingt:

Und das nannten die Unerfahrenen Kultur [humanitas], wo es doch nur ein Stück Knechtschaft [pars servitutis] war.

Wenn sich biblische Exegese des Methodeninventars der *postcolonial studies* bedient, so eröffnen sich vier mögliche Perspektiven auf das biblische Textcorpus. Zunächst kann es darum gehen, biblische Texte zu untersuchen, die aus dem Blickwinkel von Kolonisierten geschrieben wurden. Zweitens können Texte in den Blick genommen werden, die aus der Perspektive von Kolonisatoren verfasst wurden (deren dürfte es im Neuen Testament freilich keine geben¹⁷). Drittens kann untersucht werden, welche Rolle biblische Texte

15 Zitiert nach: Cornelius Tacitus, *Agricola*, Germania. Lateinisch und deutsch, hg., übersetzt und erläutert von ALFONS STÄDELE, Düsseldorf/Zürich 2001.

16 HOMI K. BHABHA, *The Location of Culture*, London/New York 1994, 86.

17 Anders: MUSA W. DUBE, „Go therefore and Make Disciples of All Nations“ (Matt 28:19a). A Postcolonial Perspective on Biblical Criticism and Pedagogy, in: FERNANDO F. SEGOVIA/

bei der Kolonisierung in der Neuzeit gespielt haben. Und viertens kann im Mittelpunkt einer postkolonialen Untersuchung stehen, inwiefern biblische Exegeten vom kolonialen Herrschaftsdiskurs der Moderne geprägt sind, inwiefern also ihre Deutung der Texte der Heiligen Schrift die Notwendigkeit in sich tragen, „dekolonisiert“ zu werden.¹⁸

Mein Beitrag möchte die erste Perspektive einnehmen und will so vorgehen, dass einzelne Analysekategorien der *postcolonial studies* aufgegriffen und auf Mt 5,41 angewandt werden. Er will dabei versuchen, der von einigen Autoren vorgebrachten Kritik zu wehren, dass viele postkoloniale Exegeten das historisch-kritische Handwerkszeug vernachlässigen, sei es aus Begeisterung für ihren Zugang, sei es aus bewusster Abgrenzung der „westlichen“ historisch-kritischen Methode gegenüber, die ja im Dunstkreis des europäischen Kolonialismus entstanden und damit *per se* verdächtig ist.¹⁹

2 Mt 5,41, postkolonial

2.1 *Imperial presence*

Zunächst hat uns die „*imperial presence*“ zu interessieren, die Frage also, ob und wie das Imperium Romanum in unserem Text explizit wird.²⁰ Müsste die Frage nach der *imperial presence* negativ beschieden werden, lieferte der zur Debatte stehende Text also keinen Hinweis auf das Imperium Romanum, so ließe sich über ihn nur in einem allgemeineren Modus postkolonial reflektieren. Bei vielen Texten des Neuen Testaments ist die *imperial presence* offensichtlich, so z.B. in Gestalt des römischen Statthalters Pontius Pilatus, oder in dem Apophthegma von der Frage nach der Steuer Mt 22,15–22, in dem Jesus gefragt wird, ob es für Juden recht wäre, dem römischen Kaiser Steuern zu

MARY ANN TOLBERT (Hg.), *Teaching the Bible. The Discourse and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll (NY) 1998, 224–246.

18 Zum Ganzen vgl. auch MONGSTAD-KVAMMEN, Reading, 5–6.

19 Ingeborg Mongstad-Kvammen moniert zu Recht (a.a.O., 7): „A weakness I have observed in many postcolonial biblical studies is a rather shallow exegetical approach.“ Ähnlich BORMANN, Theologie, 199: „Die Bereitschaft, an exegetischen Fachdiskussionen teilzunehmen, ist in der postkolonialen Exegese auch im Umfeld von Sugirtharaja und Segovia nicht gerade ausgeprägt.“ – Zu den Begrenzungen v.a. der ersten Perspektive, denen ein postkolonialer Zugang zu biblischen Texten notwendigerweise unterliegt, vgl. LAZARE S. RUKUNDWA, *Postcolonial Theory as a Hermeneutical Tool for Biblical Reading*, in: HTS 64 (2008), 339–351, 347–348.

20 Der Begriff „*imperial presence*“ entstammt nicht den *postcolonial studies*, sondern wurde von der postkolonial arbeitenden neutestamentlichen Exegese geprägt und taucht meines Wissens zum ersten Mal bei MONGSTAD-KVAMMEN, Reading, 208, auf.

zahlen. Jesus lässt sich daraufhin eine Münze zeigen und verweist auf das dort eingeprägte Konterfei des Kaisers. Hier schaut das römische Imperium den Leser förmlich mit dem Antlitz aus dem Text heraus an.

Wie verhält es sich nun bei Mt 5,41? Zur Beantwortung dieser und der weiteren Fragen ist es zunächst nötig, den Satz formal zu analysieren. Im Griechischen lautet er wie folgt:

καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν, ὑπάγε μετ' αὐτοῦ δύο.

Die erste Hälfte bis ἓν ist Nebensatz, die zweite Hälfte Hauptsatz. Die einleitende Konjunktion καὶ („und“) lässt das Gebot an das vorhergehende Mantelgebot anschließen. Das Subjekt des Nebensatzes ist das Relativpronomen ὅστις („wer“, „wer auch immer“). Es liegt ein doppelter Akkusativ vor, bei dem das erste Akkusativobjekt σε („dich“) ist, das zweite μίλιον ἓν („eine Meile“). Das Prädikat ἀγγαρεύσει steht in der 3. Person Singular Indikativ Futur Aktiv.²¹ Im Hauptsatz steht das Prädikat ὑπάγε („geh!“) in der 2. Person Singular Imperativ Präsens, das implizite Subjekt ist also σύ („du“). Steht im Nebensatz ein doppelter Akkusativ, so findet sich im Hauptsatz nur ein einfacher: δύο („zwei“; zu ergänzen: μίλια). Μετ' αὐτοῦ („mit ihm“) ist präpositionales Objekt.

Das für die *imperial presence* entscheidende Wort in diesem an Wörtern ohnehin knappen Vers ist ἀγγαρεύσει. Das Wort ἀγγαρεύω taucht nur drei Mal

21 Das auffällige Futur bedarf einer Erläuterung. Vieles spricht für einen Relativsatz mit konditionalem Nebensinn. So führt HEINRICH VON SIEBENTHAL, Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal, Gießen/Basel 2011, § 290e, Mt 5,39, der ähnlich wie Mt 5,41 funktioniert, als Beispiel hierfür an. Auch Stanley Porter deutet das Futur in v. 41 in dieser Weise und bezieht sich explizit auf unseren Vers: „These conditional-like sentences are quite clearly hypothetical in their implicature“ (STANLEY E. PORTER, Verbal Aspects in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood, Studies in Biblical Greek 1, New York etc. 1989, 421). Das einleitende ὅστις entspräche dann εἴ τις. Für einen konditional gefärbten Relativsatz sprechen auch die wohl von Did 1,4 beeinflussten Lesarten ἐάν ἀγγαρεύσῃ in $\aleph$ und (ἐ)άν ἀγγαρεύσῃ in Δ und in drei Minuskelhandschriften, die das schwierige Futur grammatisch glätten und die Protasis als klassischen Konditionalsatz prospektiver Spielart („Eventualis“) ausweisen (vgl. v. SIEBENTHAL, Grammatik, § 282). Tatsächlich sind die Lesarten grammatisch austauschbar: „Zwischen Konj. Aor. mit ἄν und Ind. Fut. ohne ἄν ist der Unterschied oft verwischt“ (Blass-Debrunner⁹, § 380). Daneben kann es sich bei dem Futur um ein modales, genauer: ein voluntatives Futur handeln. Es müsste dann übersetzt werden: „Wer dich eine Meile nötigen will, [...]“ (vgl. v. SIEBENTHAL, Grammatik, § 202 b.c); diesen Weg beschreitet die Einheitsübersetzung. Die Wahrscheinlichkeit eines gnomischen Futurs hingegen ist zwar gegeben, aber m.E. gering. Die Funktion des Futurs in unserem Vers bestünde dann darin, „das unter Umständen zu Erwartende auszudrücken“ (Blass-Debrunner⁹, § 349). – Matthias Gran, *praeceptor Graeci*, sei gedankt für die *διάλογοι γραμματικοί*.

im gesamten Neuen Testament auf. Neben unserer Stelle begegnet es in der matthäischen und in der markinischen Passionsgeschichte. Wenn dort die römischen Soldaten Simon von Kyrene dazu „nötigen“, Jesu Kreuz zu tragen, wird im Griechischen ebenfalls das Wort ἀγγαρεύω verwendet (Mt 27,32b; Mk 15,21). Das Verb ist wohl persischen Ursprungs.²² Es meinte dort zunächst allgemein die Arbeit der in der Kurierpost Tätigen, ab dem dritten Jahrhundert v.Chr. wurde es Rechtsbegriff und bezeichnete die Pflichten der Untertanen dem Staat gegenüber,²³ auf Anfrage bei Kurierdiensten helfen zu müssen. Der persische *terminus iuridicus* fand dann als Lehnwort Eingang in andere Sprachen, auch ins Griechische, ins Lateinische und ins Hebräische der Rabbinen. Bei Herodot und Xenophon ist der ἄγγαρος der berittene großkönigliche Bote,²⁴ die ἀγγαρεία ist das, was requiriert wird,²⁵ und die Rabbinen unterscheiden etwa in der Gemara des babylonischen Talmud zwischen אֲנָגְרָא חֻזְרָת וְחֻזְרָת שְׂאִינָהּ אֲנָגְרָא,²⁶ also der ἀγγαρεία, die zurückgegeben wird, und derjenigen, die nicht zurückgegeben wird. Meistens wurden Esel requiriert. Wenn dessen Besitzer nicht mitging, war das Tier für ihn verloren.²⁷ Das Lateinische kennt *angariare* und *angarizare* – und so übersetzt auch die Vulgata ἀγγαρεύω an unseren drei Stellen mit *angariare*.

Ein Edikt des Cn. Vergilius Capito aus dem Jahre 48 n.Chr. ist einer der Hauptzeugen für die Verwendung des Wortes ἀγγαρεύω im ersten Jahrhundert n.Chr. Capito, *praefectus Aegypti*, kommt die Klage von Libyern zu Ohren, dass Staatsbedienstete – er zählt Soldaten, Reiter, *statores*, Zenturionen und Tribunen auf – unrechtmäßig unter Bezugnahme auf das Ἀγγαρεία-Recht requirierten. Er verbietet daraufhin allen das Requirieren, es sei denn, man hätte von ihm ausgestellte διπλώματα (Geleitbriefe). Das Edikt ist durch eine Inschrift am Tempel von Hibis in der großen Oase westlich von Theben auf uns gekommen:²⁸

22 Vgl. RÜDIGER SCHMITT, „Méconnaissance“ altiranischen Sprachgutes im Griechischen, in: Glotta 49 (1971), 95–110, 97–100.

23 Vgl. PAUL FIEBIG, ἀγγαρεύω, in: ZNW 18 (1918), 64–72, 64; vgl. auch ANNE KOLB, Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich, Klio.B 2, Berlin 2000, 50–51.

24 Hdt. 3,126; Xen., Cyr. 8,6,17. Noch vor Herodot und Xenophon spricht Aischylos, Agam. 282, vom ἄγγαρον πῦρ, dem Signalf Feuer. Für die ptolemäische Zeit belegt Papyrus Petr. II,20 das Verb.

25 OGIS 665,21.

26 BM 78b. Vgl. FIEBIG, ἀγγαρεύω, 65, der allerdings sowohl die Stellen falsch angibt als auch im Hebräischen eine Verschreibung aufweist.

27 Vgl. ADOLF SCHLATTER, Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit. Ein Kommentar zum 1. Evangelium, Stuttgart 1982, 189.

28 OGIS 665,15–76. Vgl. KOLB, Transport, 76–77.

Διὸ κελεύω [...] μηδὲν λαμβάνειν μηδὲ ἀγγαρεύειν εἰ μὴ τινες ἐμὰ διπλώματα ἔχουσιν.

Deshalb befehle ich [...], weder zu nehmen noch zu requirieren, wenn sie nicht meine [sc. Capitos] Geleitbriefe haben.

Ebenfalls von einem *praefectus Aegypti*, nämlich L. Aemilius Rectus, stammt ein ähnliches Edikt, das das Requirieren von Transportdiensten oder Reisegeldern unterbindet, es sei denn, jemand wäre im Besitz eines διπλώμα. Auch Aemilius verwendet – in leicht abgewandelter Schreibung – den Terminus ἀγγαρεύω:²⁹

μηδενὶ ἐξέστω ἐνγαρεύειν τοὺς ἐπὶ τῆς χώρας μηδὲ ἐφόδια ἢ ἄλλο τι δωρεὰν αἰτεῖν ἄτερ τοῦ ἄτερ ἐμοῦ[υ] διπλώματος [...].

Niemandem ist erlaubt, bei den Bauern zu requirieren, auch kein Reisegeld oder eine andere Gabe zu erbitten ohne meinen [sc. Aemilius'] Geleitbrief [...].

Die beiden Edikte legen nahe, dass ἀγγαρεύω im 1. Jahrhundert n.Chr. als Rechtsbegriff gebraucht wurde.³⁰ Dass die Soldaten in der markinischen und matthäischen Passionsgeschichte Simon von Kyrene *en passant* zum Tragen des Kreuzes Jesu requirieren, geschieht in Übereinstimmung mit dem römischen Recht;³¹ die Verwendung des Verbs ἀγγαρεύω deutet an, dass die beiden

29 Papyrus Lond. III,1171 verso (c). Zu diesen beiden und weiteren Edikten vgl. ANDREA JÖRDENS, Statthalterliche Verwaltung in der römischen Kaiserzeit. Studien zum *praefectus Aegypti*, Hist.E 175, Stuttgart 2009, 164–181.

30 Zum Ganzen vgl. auch LUDWIG MITTEIS/ULRICH WILCKEN, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde Bd. 1. Historischer Teil, 1. Hälfte. Grundzüge, Hildesheim 1963, 374–376.

31 Luise Schotttroffs Urteil, dass es Mt 5,39–42 um die „Hinnahme von Unrecht ohne Gegenwehr“ gehe, muss zumindest für v. 41 in Zweifel gezogen werden, vgl. SCHOTTROFF, Gewaltverzicht, 32. Auch Lohfinks Aussage, die römischen Kohorten hätten sich das Recht „herausgenommen“, „einen Juden [...] zum Mitgehen zu zwingen“ (LOHFINK, Sitz, 241), stimmt so nicht. Jemanden zu requirieren, war geltendes römisches Militärrecht, auf das ein römischer Beamter oder Soldat sich berufen durfte und das er sich nicht herausnehmen musste. Un-Recht war es bestenfalls im (anachronistischen?) moralischen, nicht aber im juristischen Sinne. Dass es freilich aufseiten der Unterdrückten dennoch als solches empfunden werden konnte, liegt auf der Hand, vgl. z.B. MICHAEL ROSTOWZEW, Angariae, in: Klio 6 (1906), 249–258, der belegen kann, dass der Frondienst „zuweilen dem Räuberwesen auffallend ähnlich sah“ (a.a.O., 252). Dies sollte gerade bei einer postkolonialen Betrachtung nicht außer Acht gelassen werden. Ludwig Mitteis und Ulrich Wilcken hingegen geben zu bedenken, dass nicht mit letzter Sicherheit verneint werden

Evangelisten um den juristischen Zusammenhang wussten. Nichts spricht dafür, dass ἀγγαρεύ in Mt 5,41 eine davon abweichende Semantik hätte.³² Im Gegenteil: Auch hier bedeutet das Verb „requirieren“ im Sinne des römischen Rechts. Auch spricht nichts dafür, dass in der Antithese der Spezialfall des unberechtigten Requirierens vorläge, also eines solchen ohne Geleitbrief, wie es von Capito und Aemilius unterbunden wurde.³³

In ἀγγαρεύ haben wir den gesuchten Erweis der *imperial presence* des Imperium Romanum in unserem Vers.³⁴ Das Argument lässt sich flankieren durch die Verwendung des Wortes μίλιον, das neutestamentliches Hapaxlegomenon ist und als lateinisches Fremdwort im Griechischen auf den spezifisch römischen Kontext der Situation verweist,³⁵ wobei eine römische Meile ca. 1480 Metern entspricht.³⁶ Ἀγγαρεύ (gerade im Verein mit μίλιον) ruft beim intendierten Leser oder Hörer das Bild eines römischen Soldaten auf, der einen Passanten zum Hilfsdienst requiriert.³⁷

könne, ob die in die Pflicht Genommenen nicht sogar eine Entschädigung erhielten, vgl. MITTEIS/WILCKEN, Grundzüge, 374–375.

32 Gegen PETER FIEDLER, Das Matthäusevangelium, ThKNT 1, Stuttgart 2006, 148, für den auch denkbar ist, dass hinter ἀγγαρεύ „eine Art moralischen Drucks“ stecken könnte, „der von nahestehenden Menschen ausgeübt wird“, sowie gegen JULIUS SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1950, für den ἀγγαρεύ sich darauf bezieht, „daß der rabbinische Gelehrte seine Schüler zum Dienst des Begleiters zwingen kann“ (69). Weil für Schniewind der Vers authentisches Jesus-Logion ist, kann der römische Kontext „[b]ei den Hörern Jesu [...] wohl kaum vorauszusetzen“ (ebd.) sein; es müsse daher ein jüdischer sein.

33 Gegen LOHMEYER, Evangelium, 140, Anm. 1, sowie gegen FRANZ ZEILINGER, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7, Stuttgart 2002, 104. Es fehlt darüber hinaus ein Beleg, dass auch in Palästina stationierte römische Soldaten zum Requirieren eines Geleitbriefes bedurft hätten.

34 Migaku Sato führt Mt 5,41 als expliziten Hinweis auf die Präsenz der römischen Besatzungsmacht an, vgl. SATO, Q, 403. Vgl. ähnlich LOHFINK, Sitz, 240–241.

35 Ansonsten wird im NT als vergleichbares Längenmaß regelmäßige στάδιον verwendet, vgl. Mt 12,24; Lk 24,13; Joh 6,9 etc. Dass das römische Recht die Requirierung von Passanten auf eine Meile beschränkt hätte, konnte ich in keiner Quelle verifizieren. Walter Wink baut zwar sein Argument darauf auf, gesteht aber selbst ein, dass es keine Quellenbelege gibt, vgl. WALTER WINK, Neither Passivity nor Violence. Jesus' Third Way (Matt. 5:38–42 par), in: WILLARD M. SWARTLEY (Hg.), The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament, Louisville (Kentucky) 1992, 102–125, 108.120 Anm. 19. Vgl. auch DERS., Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit, Regensburg 2014, 96. Für Julius Wellhausen scheint es eine solche Beschränkung nicht zu geben, wenn er davon ausgeht, dass das Ἀγγαρεία-Recht bedeute, dass ein „Bauer“ das Gepäck eines Soldaten „bis zum nächsten Dorfe tragen“ müsse (WELLHAUSEN, Evangelium, 23).

36 Vgl. MARVIN A. POWELL, Art. Weights and Measures, in: ABD 6 (1992/2008), 897–908, 901.

37 Dass Mt 5,41 nur vor dem Hintergrund der römischen Besatzung sinnvoll zu interpretieren ist, wirft gleichzeitig die Frage auf, wie der Satz in den Kontext der anderen

2.2 *Otherring und oppression*

Otherring ist der Vorgang, wie der Andere oder der Fremde konstruiert wird. Es ist ein „process of differentiation and demarcation, by which the line is drawn between ‘us’ and ‘them’ – between the more and the less powerful – and through which social distance is established and maintained“³⁸. Der Andere wird dabei als Negativfolie der eigenen Gruppe konstruiert, deren Interesse es

Antithesen passt, geht es doch in diesem Vers nicht um eine Thoraverschärfung, sondern um Verschärfung des römischen Rechts. Mir scheint die Frage bisher nicht hinreichend gestellt worden zu sein. Nimmt man Mt 5,17 ernst, dann ging es (dem historischen) Jesus allein um die Thora, nicht um heidnische oder rein profane Gesetze. Mt 5,41 wäre dann nicht auf Jesus zurückzuführen, sondern Bildung einer Gemeinde, für die das Ἀγαπή-Recht Alltagserfahrung war und die die ersten beiden Weisungen der fünften Antithese um die dritte erweiterte – sicher im besten Glauben, damit im Sinne der „*ipsissima intentio Jesu*“ (LOHFINK, Sitz, 240, der einen Ausdruck Wilhelm Thüsing aufgreift, vgl. WILHELM THÜSING, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: KARL RAHNER/WILHELM THÜSING [Hg.], Christologie. Systematisch und exegetisch, QD 55, Freiburg i.Br. 1972, 79–305, 182) zu handeln. Ob hier an die matthäische Gemeinde, den Q-Tradentenkreis oder eine andere Gruppe zu denken ist, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Auch Klaus Wengst vermag in seiner Deutung der Bergpredigt vor ihrem jüdischen Hintergrund für v. 41 keine den Vers erhellenden jüdischen oder gar alttestamentlichen Prätexte aufzuführen. Er paraphrasiert lediglich zwei Stellen aus Mischna und Tosefta, in denen geregelt wird, was zu tun sei, wenn ein gemieteter Esel requiriert wird, und nennt ansonsten hellenistische Texte, vgl. KLAUS WENGST, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, 120–121. – Anders argumentiert Gerd Theißen, wenn er den Vers vor dem Hintergrund der wandernden Existenz der Jünger Jesu interpretiert. Die Weisung sei direkt auf deren Situation gemünzt: „Wer ohnehin unterwegs ist, dem ist es gleichgültig, ob er 1,5 oder 3 km zu irgendwelchen Dienstleistungen gepreßt wird.“ (GERD THEIßEN, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: ZThK 70 [1973], 245–271, 259, Anm. 36). Die Deutung nimmt der Forderung Jesu freilich alle Schärfe und verleiht ihr eine gewisse Wurstigkeit.

- 38 RUTH LISTER, *Poverty*, Cambridge 2004, 101. Die Frage, wie der Andere als Negativfolie des Selbst konstruiert wird, geht zurück bis auf Hegel, vgl. GEORG W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, 145–155, wo der Philosoph das dem Selbst/Anderer-Dualismus entsprechende Paar Herr/Knecht bedenkt (154): „Das Formieren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtsein sich darin als reines *Fürsichsein* zum *Seienden* wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein *Fürsichsein*, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seiende *Form* aufhebt. Aber dies gegenständliche *Negative* ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dies fremde Negative, setzt *sich* als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hiedurch *für sich selbst*, ein *Fürsichseiendes*.“

ist, sich selbst ein unterlegenes Gegenüber zu erschaffen.³⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, neben Said und Bhabha die Dritte im Bunde der Vordenker der *postcolonial studies*, war die erste, die den Begriff des Othering systematisierte. In ihrer Schrift „The Rani of Sirmur“ legt sie, indem sie die Briefwechsel dreier britischer Militärangehöriger über das koloniale Indien des 19. Jahrhunderts analysiert, drei Weisen des Otherings frei. Neben der Konstruktion des Anderen als pathologisch und moralisch unterlegen⁴⁰ und der Konstruktion des Anderen als wissenschaftlich und technisch unterlegen⁴¹ wird der Andere konstruiert, indem ihm vor Augen geführt wird, dass man selbst Macht über ihn hat – der Andere ist einem selbst durch seine Machtlosigkeit unterlegen⁴². Die Konstruktion des Anderen geschieht in Mt 5,41 in genau dieser Weise⁴³: Der Angesprochene wird zum Hilfsdienst requiriert, ohne dass für ihn die Möglichkeit der Verweigerung bestünde.⁴⁴ Das Machtgefälle aber ist nicht auf den konkreten Soldaten und den konkreten zu Requirierenden beschränkt, sondern es wird genährt vom dahinterstehenden System. Um einen Anachronismus zu bemühen: *Roma locuta, causa finita*. Weil sich das Imperium Romanum Palästina einverleibt hat, sind die ursprünglichen Bewohner Palästinas für die Römer die „Anderen“ und müssen als ebensolche konstruiert werden. Das Ἀγῶν-Recht ist dabei ein

39 Vgl. z.B. MICHAEL SCHWALBE ET AL., Generic Processes in Reproduction of Inequality. An Interactionist Analysis, in: SocFor 79 (2000), 419–452, 422.

40 Vgl. GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives, in: HTh 24 (1985), 247–272, 254–255.

41 Vgl. a.a.O., 256.

42 Vgl. a.a.O., 254. Die Autorin zitiert einen Captain Birch, der in seinem Brief die Auskunft gibt, dass er den indischen Fürstenstaat Sirmur zu Pferd bereist, um die Menschen dort darüber zu unterrichten, wem sie unterworfen sind („to acquaint the people who they are subject to [...]“).

43 Dass Othering nicht nur ein Phänomen der Moderne ist, ist hinlänglich bekannt, vgl. etwa die nicht postkolonial arbeitenden neutestamentlichen Untersuchungen LUKAS BORMANN, Griechen und Juden – Skythen und Barbaren. Ethnizität, kulturelle Dominanz und Marginalität im Neuen Testament, in: AFE ADOGAME/MAGNUS ECHTLER/OLIVER FREIBERGER (Hg.), Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner, CSRRW 4, Göttingen 2013, 116–133, und DIETER SÄNGER, Ἰουδαϊσμός – ἰουδαΐζειν – ἰουδαϊκῶς. Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13–14 und 2,14, in: ZNW 108 (2017), 150–185.

44 Die kann nämlich tödlich enden. So lässt Lucius Apuleius in seinen „Metamorphosen“ (IX,39) den in einen Esel verwandelten Lucius berichten, wie dessen Besitzer von einem römischen Soldaten befohlen wird, diesem das Lasttier zu überlassen. Der Angesprochene indes, des Lateinischen nicht mächtig, zieht achselzuckend weiter seiner Wege, woraufhin er den Stock des Soldaten zu spüren bekommt. Die Sprachkonfusion wird zwar behoben, als der offenkundig polyglotte Römer den Befehl in griechischer Zunge erteilt, die beharrliche Weigerung aber des nunmehr Verständigen hat schließlich dessen gewaltsamen Tod zur Folge.

hilfreiches Mittel, dem „Anderen“ zu zeigen, dass er durch seine Machtlosigkeit unterlegen ist, und ihn überhaupt erst zum Anderen zu machen. Nach Spivak können sich die unterdrückten Anderen („die Subalternen“, wie sie sie in ihrem wohl bekanntesten Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“⁴⁵ nennt) nicht äußern, denn sie wären nicht mehr subaltern, wenn sie sich der Sprache der Mächtigen bedienten und sich vermittelst ihrer Ausdruck verliehen. Auch das Schweigen der unterdrückten Anderen findet sich in Mt 5,41. Der Soldat ist nämlich als sprechend vorzustellen – er muss seinen Befehl ja irgendwie kundtun –, der Angesprochene aber schweigt (allerdings nur im Nebensatz, wie noch zu zeigen sein wird): *Romanus locutus, casus finitus*. Auch in Hinsicht auf Mt 5,41 greift Spivaks Schlussbemerkung: „The subaltern cannot speak.“⁴⁶

2.3 *Binarisms (binäre Oppositionen)*

Nach der postkolonialen Theorie lässt die Einteilung der Wirklichkeit in binäre Oppositionen (wie männlich/weiblich, weiß/schwarz, zivilisiert/primitiv, wir/ihr, Kind/Erwachsener) stets eine Seite der Opposition als die andere Seite dominierend erscheinen; alles, was dazwischen ist, ist „tabu“. Die Funktion der binären Einteilung liegt darin, den dominanten Pol und damit Herrschaft zu festigen. Im kolonialen Kontext ist die eine zugrundeliegende binäre Opposition Kolonialherr/Kolonisierter. Alle anderen binären Oppositionen sind Varianten hiervon.⁴⁷ In Mt 5,41 wird nur eine binäre Opposition explizit genannt: ὅστις/σε⁴⁸, wobei ὅστις grammatisches Substitut für den Kolonialherrn ist, σε für den Kolonisierten, so dass hier die wichtigste koloniale binäre Opposition mehr oder weniger unmittelbar im Text greifbar ist. Die ganze imperiale Dynamik binärer Oppositionen kommt im Zusammenspiel der beiden Pronomina zum Ausdruck, weil ὅστις das handelnde Subjekt des Nebensatzes ist, von dem das Objekt des Satzes (σε) grammatisch abhängt. Durch die transitive Verwendung von ἀγγαρεύω wird die Verfügungsgewalt des requirierenden Soldaten dem Zivilisten gegenüber offenkundig. Der Zivilist ist bloß Gegenstand der

45 GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, Can the Subaltern Speak?, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988, 66–111.

46 A.a.O., 104.

47 Vgl. BILL ASHCROFT ET AL., *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London/New York 2007, 19.

48 In den obliquen Kasus pflegen Pronomina nur dann einen Akzent zu tragen, wenn ein Gegensatz zu einem anderen Nomen oder Pronomen betont werden soll; in unserem Vers müsste es dann etwa heißen: „Wer dich (σέ), aber nicht mich (μέ), eine Meile nötigt ...“ Die in unserem Vers inhaltlich und grammatisch aufgebaute Spannung aber besteht nicht zwischen ὅστις und σε, sondern zwischen „einer Meile“ und „zwei Meilen“ und zwischen ἀγγαρεύσει und ὑπάγε.

Handlung des Soldaten. Daraus ergibt sich die zweite binäre Opposition: Macht/Ohnmacht. Das handelnde Subjekt hat die Macht, dem Objekt etwas zu befehlen, nämlich eine Strecke Weges mitzugehen. Es ist – wie eben gezeigt wurde – nachgerade Kennzeichen imperialer Verhältnisse, dass die Gruppe der Kolonialherren über die ‚andere‘ Gruppe Befehlsgewalt hat.

Die Begegnung eines Vertreters des Imperium Romanum mit einem Angehörigen eines kolonisierten Volkes verweist uns auf die dritte binäre Opposition, die in den *postcolonial studies* eine zentrale Rolle spielt: Zentrum/Rand. Bei dieser binären Opposition gelten die Bewohner des Randes als un-zivilisiert, wenn nicht gar als Wilde, die Bewohner des Zentrums hingegen als zivilisiert, kultiviert und den Randbewohnern überlegen. In der Antike galt Rom als das geographische, kulturelle, religiöse, merkantile und sittliche Zentrum. Von dort wurde dem Soldaten aus Mt 5,41 die Macht verliehen, das Ἀγρᾱείᾱ-Recht auszuüben, und zwar gegenüber einem Vertreter des geographischen, kulturellen, religiösen, merkantilen, sittlichen Randes der antiken Welt – in unserem Fall Palästina oder je nach Fragestellung Galiläa, Jerusalem oder Syrien (wenn man denn dort die Provenienz des Matthäusevangeliums annehmen möchte).

Die von Rom ausgehenden Zuschreibungen dem angesprochenen „Du“ aus V. 41 gegenüber funktionieren als *kollektive* Attribuierungen: Das „Du“ ist kolonisiert und damit gleichzeitig ohnmächtig *und* Bewohner des Randes *und* un-zivilisiert. Der Soldat ist gleichzeitig Kolonialherr *und* im Besitz von Macht *und* Bewohner des Zentrums *und* zivilisiert. Auf diese Weise können sekundäre binäre Oppositionen gebildet werden, z.B. Kolonialherr/unzivilisiert.⁴⁹

2.4 Wie geht Mt 5,41 mit der Erfahrung des Imperialen um?

Wenn wir nun fragen, wie der Text mit der Erfahrung des Imperialen umgeht, so wendet sich unser Blick dem Hauptsatz Mt 5,41b zu, der bisher noch überhaupt nicht Gegenstand unserer Aufmerksamkeit war. Ich möchte im Folgenden die These entfalten, dass der Nebensatz kolonial, der Hauptsatz aber postkolonial, ja noch mehr: dekolonisierend ist.

Ist im Nebensatz der Angesprochene noch das Objekt des Satzes und damit das Objekt des handelnden Subjekts, des Soldaten, so wird nunmehr der Angesprochene selbst zum handelnden Subjekt. Ὑπαγε ist Imperativ Singular Präsens und macht den Angesprochenen zum Handelnden, der etwas tun soll. – Was aber geschieht mit dem Soldaten aus dem Nebensatz? Wird hier das Subjekt seinerseits zum Objekt? Werden also bloß die Verhältnisse umgekehrt,

49 Vgl. ebd.

sozusagen die Vorzeichen vertauscht, so dass der Herr zum Knecht und der Knecht zum Herrn wird? – Nein, das ist hier gerade nicht der Fall.

Vieles hängt an der Präposition μετά, die hier aufgrund der Krasis mit αὐτοῦ zu μετ' verkürzt ist. An dieser unserer Stelle wird μετά bei Luther und in den anderen mir vorliegenden deutschen Übersetzungen mit „mit“ übersetzt und ist scheinbar Synonym zu σύν. Das aber wird seiner Bedeutung nur teilweise gerecht. Μετά mit Genitiv hat vielmehr die Grundbedeutung „mitten unter“, „inmitten“ und entspricht dem englischen „among“;⁵⁰ es kann auch „auf jemandes Seite tretend oder stehend“ oder „jemandem beistehend“ heißen⁵¹ und drückt eine Form personaler Gemeinschaft aus.⁵² So wird μετά etwa auch Mt 28,20 verwendet: „Und siehe, ich bin bei euch“, „ich bin mitten unter euch“. Die Aufforderung an den Angesprochenen, μετά des Soldaten zu gehen, bedeutet also nicht nur, seiner Anweisung zu folgen und sie zu übertreffen, vielmehr bedeutet sie auch, ihn zu begleiten und zu unterstützen und ihn als jemanden zu behandeln, zu dem kein ein Anderes konstituierendes Gefälle mehr existiert. Die binäre Opposition ὅστις/σε aus dem Nebensatz wird im Hauptsatz aufgelöst: σὺ μετ' αὐτοῦ – „du zusammen mit ihm“. Das Objekt des Nebensatzes wird zwar zum Subjekt des Hauptsatzes, aber das Subjekt des Nebensatzes wird nicht zum Objekt des Hauptsatzes, sondern durch die Wendung μετ' αὐτοῦ zum in gleicher Weise und auf Augenhöhe handelnden Subjekt. Das Aufbrechen des imperialen Gefalles geschieht hierbei nicht vom Kolonialherrscher her, es geschieht vom Kolonisierten her, und zwar in der Weise, dass der Kolonisierte sich nicht nur zum Schein, sondern *de facto* dem römischen Recht beugt, es dann aber in subversiver Weise überflüssig macht oder verdrängt. Ingeborg Mongstad-Kvammen nennt das „decolonisation of the minds“⁵³.

50 So schon bei Homer, Od. 10,320.

51 Homer, Il. 13,700; IG 1,2,108,7. Vgl. auch WALTER GRUNDMANN, Art. σύν – μετά κτλ., in: ThWNT 7 (1964), 766–798, 771.

52 Vgl. WALTER RADL, Art. μετά, in: EWNT² 2 (1992), 1016–1018, 1017.

53 MONGSTAD-KVAMMEN, Reading, 211. Für Walter Wink wohnt der Weisung Jesu eher provokatives, widerständiges Potential inne. Es gehe ihm in erster Linie darum, „eine Möglichkeit des Protests zu finden und eine belastende Praxis, die im ganzen Imperium verachtet wird, zu entschärfen“ (WINK, Verwandlung, 97). Die Aktion dient eher dazu, den Soldaten zu verunsichern („Man stelle sich einen römischen Infanteristen vor, der einen Juden anfleht, ihm sein Gepäck zurückzugeben.“, ebd.) und die Verhältnisse umzukehren, als sie obsolet zu machen. Im Kern gehe es darum, den Unterdrückten die Möglichkeit zur Initiative zu geben und ihnen ihre Menschenwürde zurückzugeben (vgl. WINK, Passivity, 111). „The rules are Caesar's, but how one responds to the rules is God's, and Caesar has no power over that“ (ebd.).

2.5 *Tertium datur. Oder: der Dritte Raum*

Welches Recht aber beansprucht nun anstelle des Ἀγγαρεία-Rechts Geltung? Im Hauptsatz betritt eine weitere Person die grammatische Bühne, nämlich derjenige, der den Imperativ dem Angesprochenen gegenüber formuliert, der Sprecher des Ὑπαγε: der erzählte Jesus. Die Macht, die dem Soldaten vom Zentrum, von Rom, verliehen wurde, weicht zugunsten der Macht, die Jesus dem anonymen Du des Verses verleiht. Diese Macht aber kehrt die Verhältnisse nicht um, sondern nivelliert das imperiale Gefälle. Durch den unsichtbaren Dritten, Jesus, werden die Identitäten der anderen beiden neu definiert und austariert. Jesus ermöglicht durch seine Anweisung die Etablierung eines „Dritten Raums“ („Third Space“), der für Bhabha Bedingung dafür ist, dass hybride Existenzen entstehen und dass zwei Systeme, die aufeinandertreffen, neue Bedeutungen hervorbringen können.⁵⁴ Schweigt der subalterne Angesprochene noch im Nebensatz, so wird die Aufforderung, den Soldaten zwei Meilen zu begleiten, das Gespräch zwischen den beiden evozieren. Spätestens am Ende der ersten Meile, wenn sich der Requirierte nicht einfach aus dem Staub macht, wird der Soldat ihn fragen, warum er denn noch weiter mitgeht. Mit Spivak, nach der die Subalternität eines Menschen endet, sobald er seine Stimme erhebt, lässt sich für den Hauptsatz Mt 5,41b sagen, dass der Angesprochene, der jetzt redet, nicht mehr subaltern ist. Gleichzeitig aber wird der Soldat weder brüskiert noch gar selbst subalterniert. Das angesprochene Du, das der Weisung Jesu folgt, zwingt den Soldaten förmlich in den Dritten Raum hinein und macht ihn und sich selbst zu hybriden Existenzen. Der Soldat – eben noch darauf bedacht, den Angesprochenen mit Schlägen zum Frondienst anzutreiben und stets der Gefahr gewärtig, von dem Requirierten hinterrücks gemeuchelt zu werden – wird seiner von Rom verliehenen Macht beraubt, nicht indem er jetzt selbst ohnmächtig wäre, sondern indem er sie gar nicht mehr anwenden kann. Sie läuft im Dritten Raum ins Leere.

Die Weisungen der fünften Antithese werden gerne als pädagogische Kniffe verstanden, mit denen man sein Gegenüber zunächst überraschen und dann zum Umdenken bringen könne.⁵⁵ Zumindest der Weisung der zweiten Meile wohnt wesentlich anderes inne als psychologische Manipulationsversuche.

54 Vgl. BHABHA, Location, 37; DERS., Die Verortung der Kultur, Stauffenburg Discussion 5, Tübingen 2000, 56. Vgl. auch ASHCROFT ET AL., Studies, 53.108–109.

55 So neuerdings wieder MATTHIAS KONRADT, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen 2015, 95. So scheinbar auch GERD THEIßEN, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 423–424, der von einer „Strategie ‚demonstrativer Selbststigmatisierung‘, psychologisch eine[r] ‚paradoxe[n] Intervention‘“ spricht (a.a.O., 424), die auf eine Verhaltensänderung des Gegenübers abziele. Anders z.B. LUZ, Evangelium, 388.

Dabei steht der Dritte Raum, der hier eröffnet wird, im Einklang mit der matthäischen Ekklesiologie. Die Kirche (oder die Gemeinde) setzt in Wort und Tat das Werk des irdischen Jesus fort. Der Evangelist erschafft mit seinem christologischen Kirchenkonstrukt gleichsam dessen heilsgeschichtliche Fortsetzung.⁵⁶ Die Kirche ist Zeichen der angebrochenen βασιλεία τῶν οὐρανῶν, des Himmelreiches. Und das Himmelreich und mit ihm dessen konkrete eschatologische Prolepse, die Kirche, fungieren als Dritter Raum, und dies nicht nur theologisch, sondern auch narrativ-redaktionell innerhalb der Bergpredigt: Denn die βασιλεία τῶν οὐρανῶν wird in den Seligpreisungen verheißen (Mt 5,3.10) und im Vaterunser erbeten (Mt 6,10) und rahmt damit als Interpretament die Weisungen der Bergpredigt. Alles Tun der Nachfolger Jesu, das sich an seinen Geboten orientiert, ist irdischer Ausdruck der Liebe Gottes (vgl. Mt 5,17–19), der es im Sinne der *imitatio Dei*⁵⁷ nachzueifern gilt, mit anderen Worten: Es ist Anbrechen des Himmelreiches.⁵⁸ Hier werden die überkommenen Kategorien der Alltagserfahrung in Frage gestellt, neu austariert und neu positioniert. Das imperiale Zentrum Rom mit seiner Allmachtsselbstzuschreibung wird zu einer theologischen und ethischen Marginalie und durch das neue Zentrum des Himmelreiches und der Kirche ersetzt – oder besser: Es geht in ihm auf.

3 Schluss

Die Analyse unseres Verses mit Begriffen und Kategorien der postkolonialen Theorie hat dessen unmittelbare Einbettung in den historischen Kontext des Imperium Romanum erwiesen, die sich an den beiden Termini ἀγγαρεύειν

56 Während in der Geschichte von der Heilung des Gelähmten in der markinischen Vorlage Mk 2,1–12 die Vollmacht zum Heilen und Sünden vergeben allein dem einen Menschensohn Jesus verliehen worden ist, geht sie in der matthäischen Parallele Mt 9,1–8 auf „die Menschen“ (Plural!) über: Am Ende der matthäischen Version preist das Volk im Chorschluss Gott dafür, dass „er den Menschen solche Vollmacht gegeben hat“ (v. 8; vgl. KONRADT, Evangelium, 148). Und das Matthäi am Letzten zum Ausdruck kommende Bei-Sein Jesu („siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, Mt 28,20) ist wohl mindestens *auch* als Konsequenz davon zu denken, dass die Lehre Jesu sich in den Menschen fortsetzt – das Bei-Sein Jesu geschieht nicht allein durch eine bleibende weltimmanente Präsenz des Auferstandenen (so JÜRGEN ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993, 155, der von einer „unmittelbare[n] dynamische[n] Gegenwart Jesu“ spricht), sondern auch dadurch, dass Menschen in der Lehre Jesu unterwiesen werden und ihm in Wort und Tat nachfolgen (Mt 28,19.20a), dass also Kirche existiert.

57 Vgl. GERD THEIßEN, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: DERS., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 21983, 160–197, 161–164.

58 Vgl. auch SÄNGER, Schriftauslegung, 31–32.

und *μίλιον* festmacht; eine methodisch verantwortete Interpretation von Mt 5,41 kann gar nicht umhin, den Vers vor diesem Hintergrund zu lesen. Die postkoloniale Herangehensweise erweist sich im schmalen Rahmen der vorstehenden Erprobung als äußerst tragfähig und fruchtbar, solange sie Hand in Hand mit der historisch-kristischen Exegese geht. Sie lässt dann die dem Vers inhärenten historischen Spannungen zu Tage treten, die sich um die postkoloniale Kernopposition Kolonialherr/Kolonisierter herum anlagern. Diese findet ihre textliche Realisation im Gegenüber der beiden Pronomina *ὅστις* und *σε*. Es fällt auf, dass der Evangelist bzw. der matthäische Jesus die römischen Kolonialherren nicht mit ihren eigenen kolonialen Waffen schlägt, sondern sie so behandelt, dass am Ende alle Seiten unbewaffnet dastehen. Die Opposition Zentrum/Rand geht in der Idee des Himmelreiches auf, die Macht des Soldaten geht nicht auf den Requirierten über, sondern wird aufgelöst. Das Verfügungsgefälle wird nicht umgedreht, so dass der Soldat jetzt dem anderen dienen müsste, sondern es gibt keines mehr. Der Römer und der ‚Andere‘, der Nachfolger Jesu, sind einander nicht länger Fremde, sondern sie werden „entothert“ und gehen – aufeinander neugierig, miteinander parlierend, sich kennenlernen, einander achtend – gemeinsam die zweite Meile.

Bibliographie

Primärquellen

- Aeschylus, *Oresteia*, Agamemnon, with an English translation by HERBERT WEIR SMYTH, LCL 146, Cambridge (Mass.)/London 1983.
- Apuleius, *The Golden Ass*. Being the *Metamorphoses* of Lucius Apuleius, with an English translation by WILLIAM ADLINGTON, revised by STEPHEN GASELEE, LCL 44, Cambridge (Mass.)/London 1977.
- Der Babylonische Talmud nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch LAZARUS GOLDSCHMIDT, Bd. 7: *Baba Qamma*, *Baba Me'cia*, Königstein/Taunus ³1981.
- Herodot, *Historien*. Griechisch-deutsch, hg.v. JOSEF FEIX, Düsseldorf ⁷2006.
- Homer, *The Iliad*, with an English translation by AUGUSTUS TABER MURRAY, 2 Bde., LCL 170–171, Cambridge (Mass.)/London 1976/1978.
- Homer, *The Odyssey*, with an English translation by AUGUSTUS TABER MURRAY, 2 Bde., LCL 104–105, Cambridge (Mass.)/London 1976/1980.
- Novum Testamentum Graece. Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle (Nestle-Aland²⁸), ediderunt BARBARA et KURT ALAND, Stuttgart ²⁸2013.

- Orientis Graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum Graecarum (OGIS), edidit WILHELMUS DITTENBERGER, volumen alterum, Lipsiae 1905.
- Tacitus, Cornelius, Agricola, Germania. Lateinisch und deutsch, hg., übersetzt und erläutert von ALFONS STÄDELE, Düsseldorf/Zürich ²2001.
- Xenophon, Cyropaedia, with an English translation by CARLETON L. BROWNSON, LCL 51, Cambridge (Mass.)/London 1968.

Literatur

- ASHCROFT, BILL ET AL., Post-Colonial Studies. The Key Concepts, London/New York ²2007.
- BHABHA, HOMI K., The Location of Culture, London/New York 1994.
- BHABHA, HOMI K., Die Verortung der Kultur, Stauffenburg Discussion 5, Tübingen 2000.
- BLASS, FRIEDRICH, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Blass-Debrunner), bearbeitet von ALBERT DEBRUNNER, GTL, Göttingen ⁹1954.
- BORMANN, LUKAS, Griechen und Juden – Skythen und Barbaren. Ethnizität, kulturelle Dominanz und Marginalität im Neuen Testament, in: AFE ADOGAME/MAGNUS ECHTLER/OLIVER FREIBERGER (Hg.), Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner, CSRRW 4, Göttingen 2013, 116–133.
- BORMANN, LUKAS, Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 186–204.
- BOVON, FRANÇOIS, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50), EKK 111/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.
- BROOKS, STEPHENSON H., Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings, JSPES 16, Sheffield 1987.
- CONRAD, SEBASTIAN, Kolonialismus und Postkolonialismus. Schlüsselbegriffe der Debatte, in: APuZ 62/44–45 (2012), 3–9.
- DARDEN, LYNNE ST. CLAIR, Scriptualizing Revelation. An African American Postcolonial Reading of Empire, SemeiaSt 80, Atlanta 2015.
- DONALDSON, LAURA, Postcolonialism and Biblical Reading. An Introduction, in: Semeia 75 (1996), 1–14.
- DUBE, MUSA W., „Go therefore and Make Disciples of All Nations“ (Matt 28:19a). A Postcolonial Perspective on Biblical Criticism and Pedagogy, in: FERNANDO F. SEGOVIA/MARY ANN TOLBERT (Hg.), Teaching the Bible. The Discourse and Politics of Biblical Pedagogy, Maryknoll (NY) 1998, 224–246.

- EBNER, MARTIN, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, SBB 196, Stuttgart ²2004.
- EBNER, MARTIN, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, GNT 1,1, Göttingen 2012.
- FENERBERG, RUPERT, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium, HBS 58, Freiburg i.Br. etc. 2009.
- FIEBIG, PAUL, ἀγγρεῦω, in: ZNW 18 (1918), 64–72.
- FIEDLER, PETER, Das Matthäusevangelium, ThKNT 1, Stuttgart 2006.
- GRUNDMANN, WALTER, Art. σύν – μετά κτλ., in: ThWNT 7 (1964) 766–798.
- HEGEL, GEORG W.F., Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1986.
- HOFFMANN, PAUL/CHRISTOPH HEIL (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven ⁴2013.
- JÖRDENS, ANDREA, Statthalterliche Verwaltung in der römischen Kaiserzeit. Studien zum *praefectus Aegypti*, Hist.E 175, Stuttgart 2009.
- KLOPPENBORG, JOHN S., The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1987.
- KLOPPENBORG, JOHN S., Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance, Sonoma (CA) 1988.
- KLOPPENBORG, JOHN S., Didache 1.1–6.1, James, Matthew, and the Torah, in: ANDREW F. GREGORY/CHRISTOPHER M. TUCKETT (Hg.), Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers, Oxford 2005, 193–221.
- KOLB, ANNE, Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich, Klio.B 2, Berlin 2000.
- KONRADT, MATTHIAS, The Love Command in Matthew, James, and the Didache, in: HUBERTUS WALTHERUS MARIA VAN DE SANDT/JÜRGEN K. ZANGENBERG (Hg.), Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings, Atlanta 2008, 271–288.
- KONRADT, MATTHIAS, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen 2015.
- LEANDER, HANS, Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective, SemeiaSt 71, Atlanta 2013.
- LISTER, RUTH, Poverty, Cambridge 2004.
- LOHFINK, GERHARD, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b–42/Lk 6,29f), in: ThQ 162 (1982), 236–253.
- LOHMEYER, ERNST, Das Evangelium des Matthäus, hg.v. WERNER SCHMAUCH, KEK.S, Göttingen 1967.
- LUCK, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, ZBK.NT 1, Zürich 1993.
- LÜHRMANN, DIETER, Liebet eure Feinde (Lk 6,27–36/Mt 5,39–48), in: ZThK 69 (1972), 412–438.
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband (Mt 1–7), EKK 1/1, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn ⁵2002.

- LUZ, ULRICH, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014.
- MITTEIS, LUDWIG/ULRICH WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* Bd. 1. Historischer Teil, 1. Hälfte. Grundzüge, Hildesheim 1963.
- MONGSTAD-KVAMMEN, INGEBORG, *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James. James 2:1–13 in Its Roman Imperial Context*, *BilnS* 119, Leiden/Boston 2013.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, *ReligionsKulturen* 11, Stuttgart 2013.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON WIESGICKL, *Postkoloniale Interpretationen biblischer Texte*, in: *VF* 58 (2013), 150–157.
- NIANG, ALIOU CISSÉ, *Faith and Freedom in Galatia and Senegal. The Apostle Paul, Colonists and Sending Gods*, *BilnS* 97, Leiden/Boston 2009.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache*, *KAV* 1, Göttingen 1989.
- PORTER, STANLEY E., *Verbal Aspects in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, *Studies in Biblical Greek* 1, New York etc. 1989.
- POWELL, MARVIN A., *Art. Weights and Measures*, in: *ABD* 6 (1992/2008), 897–908.
- PUNT, JEREMY, *Postcolonial Biblical Interpretation. Reframing Paul*, *STAR* 20, Leiden/Boston 2015.
- RADL, WALTER, *Art. μετά*, in: *EWNT*² 2 (1992), 1016–1018.
- ROBINSON, JAMES M. ET AL. (Hg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translation of Q and Thomas*, Leuven 2000.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Kirche im Neuen Testament*, *GNT* 10, Göttingen 1993.
- ROSTOWZEW, MICHAEL, *Angariae*, in: *Klio* 6 (1906), 249–258.
- RUKUNDWA, LAZARE S., *Postcolonial Theory as a Hermeneutical Tool for Biblical Reading*, in: *HTS* 64 (2008), 339–351.
- SAID, EDWARD W., *Orientalism*, New York 1979.
- SAID, EDWARD W., *Culture and Imperialism*, New York 1993.
- SAND, ALEXANDER, *Das Evangelium nach Matthäus*, *RNT*, Regensburg 1986.
- SÄNGER, DIETER, *Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft. Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48) und die Verkündigung Jesu*, in: *DERS.*, *Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis*, Neukirchen-Vluyn 2007, 1–32.
- SÄNGER, DIETER, *Ἰουδαϊσμός – Ἰουδαϊζειν – Ἰουδαίῳς*. Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13f. und 2,14, in: *ZNW* 108 (2017), 150–185.
- SATO, MIGAKU, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, *WUNT* 2/29, Tübingen 1988.

- SCHLATTER, ADOLF, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum 1. Evangelium*, Stuttgart ⁷1982.
- SCHMITT, RÜDIGER, „Méconnaissance“ altiranischen Sprachgutes im Griechischen, in: *Glotta* 49 (1971), 95–110, 97–100.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Matthäusevangelium* 1,1–16,20, NEB 1, Würzburg 1985.
- SCHNIEWIND, JULIUS, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen ⁴1950.
- SCHOTTROFF, LUISE, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38–48; Lk 6,27–36, in: DIES., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, TB 82, München 1990, 12–35.
- SCHULZ, SIEGFRIED, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.
- SCHULZ, SIEGFRIED, *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen*, Zürich 1972.
- SCHWALBE, MICHAEL ET AL., Generic Processes in Reproduction of Inequality. An Interactionist Analysis, in: *SocFor* 79 (2000), 419–452.
- SCHWEIZER, EDUARD, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 1973.
- SCHWEIZER, EDUARD, *Die Bergpredigt*, Göttingen 1982.
- SEGOVIA, FERNANDO F., *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins*, Maryknoll 2000.
- SEGOVIA, FERNANDO F., Mapping the Postcolonial Optic in Biblical Criticism. Meaning and Scope, in: DERS./STEPHEN D. MOORE (Hg.), *Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections, The Bible and Postcolonialism*, London/New York 2005, 23–78.
- SEGOVIA, FERNANDO F./STEPHEN D. MOORE (Hg.), *Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections, The Bible and Postcolonialism*, London/New York 2005.
- VON SIEBENTHAL, HEINRICH, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal*, Gießen/Basel 2011.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives, in: *HTh* 24 (1985), 247–272.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, Can the Subaltern Speak?, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988, 66–111.
- SUGIRTHARAJAH, RASIAH S., Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations, *BiSe* 64, Maryknoll 1999.
- SUGIRTHARAJAH, RASIAH S. (Hg.), *The Postcolonial Bible, The Bible and Postcolonialism* 1, Sheffield 1998.
- THEIßEN, GERD, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: *ZThK* 70 (1973), 245–271.

- THEIßEN, GERD, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: DERS., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 21983, 160–197.
- THEIßEN, GERD, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007.
- THÜSING, WILHELM, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: KARL RAHNER/WILHELM THÜSING (Hg.), Christologie. Systematisch und exegetisch, QD 55, Freiburg i.Br. 1972, 79–305.
- VÖGTLE, ANTON, Ein „unablässiger Stachel“ (Mt 5,39b–42 par Lk 6,29–30), in: HELMUT MERKLEIN (Hg.), Neues Testament und Ethik. FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg i.Br. etc. 1989, 53–70.
- VOIGT, EMILIO, Die Jesusbewegung. Hintergründe ihrer Entstehung und Ausbreitung – eine historisch-exegetische Untersuchung über die Motive der Jesusunachfolge, BWANT 169, Stuttgart 2008.
- WELLHAUSEN, JULIUS, Das Evangelium Matthaei, Berlin 1904.
- WENGST, KLAUS, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010.
- WEST, GERALD O., Twice Called, Thrice Rebuked. Doing African Biblical Scholarship, in: JBL 134 (2015), 850–854.
- WINK, WALTER, Neither Passivity nor Violence. Jesus' Third Way (Matt. 5:38–42 par), in: WILLARD M. SWARTLEY (Hg.), The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament, Louisville (Kentucky) 1992, 102–125.
- WINK, WALTER, Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit, Regensburg 2014.
- WINN, ADAM (Hg.), An Introduction to Empire in the New Testament, RBSt 84, Atlanta 2016.
- WREGE, HANS-THEO, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, WUNT 9, Tübingen 1968.
- ZEILINGER, FRANZ, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7, Stuttgart 2002.
- ZELLER, DIETER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, FzB 17, Würzburg 21983.
- ZELLER, DIETER, Kommentar zur Logienquelle, SKK.NT 21, Stuttgart 1984.