

III

Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament

Gerhard Lohfink, Tübingen

Das Thema, das Sie mir gestellt haben, könnte auf die verschiedenste Art angegangen werden. Aber wie immer man es angeht, man muß stoffliche Eingrenzungen vornehmen. Schwierigkeiten sind auch dadurch gegeben, daß unser Thema zwar in vielen Veröffentlichungen am Rande mitbehandelt wird, daß spezielle Literatur jedoch kaum vorhanden ist. Ich versuche zunächst, das Thema genauer zu bestimmen und einzugrenzen.

1. Universalismus des Heils

Es gibt im Neuen Testament das Thema „Universalismus“ – das ist keine Frage. Es begegnet in wechselnden Artikulationen in fast allen Schriften des Neuen Testaments, einfach deshalb, weil die universale Stellung Jesu Christi konstitutiv ist für den neutestamentlichen Glauben. Interessant wäre eine Untersuchung des Phänomens, wie sich das Thema „Universalismus“ in einzelnen Traditionen und Traditionskomplexen der neutestamentlichen Schriften zunehmend durchsetzt.

So findet sich etwa in Röm 3, 25–26a das Fragment einer alten jüdenchristlichen Paradosis¹, in der die Erlösung noch ganz im Horizont

¹ Die neueste Diskussion des vielbehandelten Textes Röm 3, 24–26 ist der Aufsatz von P. Stuhlmacher, Zur neueren Exegese von Röm 3, 24–26, in: E. E. Ellis – E. Gräßer (Hrsg.), Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel (Göttingen 1975) 315–333. Für die frühere Literatur kann auf diesen Aufsatz verwiesen werden. Zu ergänzen ist noch K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA NF 3) (Münster 1967) und A. Pluta, Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3, 25a (SBS 34) (Stuttgart 1969). – Ich schließe mich im folgenden der überzeugenden Argumentation P. Stuhlmachers an, vor allem was die Abgrenzung des Traditionstextes und was die Deutung von *λασθηριον*

Israels formuliert wird. Das Fragment kann von seinem jetzigen Kontext folgendermaßen abgegrenzt werden: „Ihn hat Gott öffentlich hingestellt als *ἱλαστήριον* (...) in seinem Blut zum Erweis seiner *δικαιοσύνη* durch den Nachlaß der früher begangenen Sünden in der Geduld Gottes.“ Der Sinn dieses schwierigen Satzes läßt sich so paraphrasieren: Gott hat den gekreuzigten Jesus vor aller Öffentlichkeit zum *ἱλαστήριον*, zum Ort der Sühne², gemacht. Auf diese Weise hat Gott seine *δικαιοσύνη*, d. h. seine Bundestreue³, erwiesen und sich wieder ein geheiligtes Gottesvolk geschaffen, und zwar genau dadurch, daß er Israel alle Sünden der vergangenen Zeiten, die begangen wurden in der Zeit der göttlichen Geduld, endgültig erlassen⁴ hat.

Auch diese alte, vorpaulinische Tradition denkt wohl schon universal. Aber ihre Universalität bleibt noch unausgesprochen und ist nur indirekt faßbar, insofern hier – antitypisch zum großen Versöhnungstag und seinem Sühneritus (vgl. Lev 16) – Christus als der endgültige Ort der Versöhnung deklariert wird, über den hinaus es keinen anderen mehr gibt. Aber unmittelbar und ausdrücklich wird das nicht gesagt. Explizit wird nur gesagt, daß Gott Christus zur Sühne für sämtliche Sünden der Vergangenheit (Israels) gemacht hat. Paulus hat diese Tradition übernommen, weil sie das Erlösungsgeschehen ganz theozentrisch formuliert und es dabei doch im Tode Jesu verankert. Er hat

= kapporaet angeht. Die Ausführungen von *H. Schlier*, *Der Römerbrief* (HThK VI) (Freiburg i. Br. 1977) z. St. (keine vorpl. Tradition; *ἱλαστήριον* = Sühnemittel) konnten mich nicht überzeugen, vor allem, da *H. Schlier* auf die bisherige Diskussion kaum eingeht.

² *ἱλαστήριον* ist in der Septuaginta terminus technicus für die kapporaet, den Aufsatz der Bundeslade. Vor dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Theologie der Lade (vgl. bes. Ex 25, 17–22) und des Versöhnungstages (Lev 16, 12–17) bezeichnet *ἱλαστήριον* in Röm 3, 25 höchstwahrscheinlich Christus als den endzeitlichen Ort der Sühne (und der göttlichen Gegenwart?). Vgl. im einzelnen *P. Stuhlmacher* (s. o. Anm. 1) 318–329.

³ Zu der Bedeutung von *δικαιοσύνη* = Bundestreue im Traditionssatz vgl. *K. Kertelge* (s. o. Anm. 1), der den ursprünglichen Sinn der Paulus vorgegebenen Tradition ausführlich diskutiert (53–62), ferner *P. Stuhlmacher*, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87) (Göttingen 1965) 89.

⁴ Umstritten ist allerdings, ob *πάρεσις* Sündenerlaß meint (so *W. G. Kümmel*, *πάρεσις* und *ἔνδειξις*. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: *ders.*, *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964* [MThSt 3] [Marburg 1965] 260–270) oder ob nur von einem Dahingehenlassen der früher begangenen Sünden die Rede ist (so jetzt wiederum *H. Schlier* [s. o. Anm. 1] 112 f.). Da *πάρεσις* das *gegenwärtige* Handeln Gottes meint, kann m. E. nur ein wirklicher Sündenerlaß gemeint sein.

ihr nun aber einen explizit universalen Sinn geben, indem er erstens mit διὰ πίστεως in V. 25 das Motiv des Glaubens einbrachte⁵. Die Sühne, die Gott in Christus geschenkt hat, wird ergriffen *durch Glauben*, sagt nun der Text. Damit ist der Rahmen Israels gesprengt und deutlich gemacht, daß auch die Heiden Anteil an der erlösenden Tat Gottes in Christus erhalten können. Denn der Glaube ist der Heilsweg, der jedem, nicht nur dem Juden, offensteht⁶. Zweitens aber stellt Paulus die alte Tradition nun in einen apokalyptisch-endzeitlichen Horizont, der ausdrücklich formuliert wird. Das ἐν τῷ νῦν καιρῷ von V. 26 greift das νῦν δὲ... δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται von V. 21 auf und macht so deutlich: Die rechtfertigende Heilstat Gottes in Jesus Christus ist ein absolut endzeitliches Geschehen⁷. Im jetzigen Äon, im Jetzt der Geschichte, im Tod Jesu, offenbart Gott das endgültige, nicht mehr widerrufbare und nicht mehr überholbare Heil; jenes Heil, das die Apokalyptik mit dem künftigen Äon meint und das sie erst in der absoluten Zukunft des kommenden Äons ansetzt.

An Röm 3, 25–26 läßt sich bis ins sprachliche Detail hinein ablesen, wie die theologische Einsicht erarbeitet wird, daß Gott in Jesus Christus das absolute und universale Heil der Welt aufgerichtet hat. Meines Erachtens ist überhaupt die älteste Kategorie, die diese Einsicht ermöglicht und zur Sprache bringt, die des Eschatologischen⁸. Die Aussage, daß Gott in Jesus *eschatologisch*, das heißt definitiv und unüberholbar gehandelt hat, schließt bereits die Einsicht der universalen Struktur dieses Heilsgeschehens mit ein. Handelt Gott nämlich definitiv und unüberholbar, so ist schlechterdings nicht vorstellbar, daß sein Handeln dann lediglich sektoral oder partikulär sein könnte. In diesem Fall wäre es ja gerade nicht definitiv. Eschatologisches Denken in einem apokalyptischen Horizont schließt also Universalismus notwendig mit ein. Wenn Christus später als der „Erstgeborene vor aller

⁵ Zur paulinischen Interpretation des Traditionssatzes und bes. zu der Einfügung διὰ πίστεως vgl. K. Kertelge (s. o. Anm. 1) 81–84.

⁶ Vgl. P. Stuhlmacher (s. o. Anm. 1) 331.

⁷ K. Kertelge (s. o. Anm. 1) 73: „Νῦν δὲ bezeichnet die eschatologische Wende, die der Herrschaft der Sünde im alten Äon ein Ende setzt. Diese heilshafte Wende begründet und eröffnet den neuen Äon, die Zukunft des Heiles, das dem Menschen von Gott her zukommt.“

⁸ Zum universalen Aspekt apokalyptisch-eschatologischen Denkens vgl. G. Lohfink, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71) (Freiburg i. Br. 21976) 38–81, bes. 75f.

Schöpfung“ (Kol 1, 15) bezeichnet wird, ist die eschatologische Formulierung der universalen Bedeutung Christi lediglich in einen protologischen Denkhorizont transformiert⁹. Ein prinzipieller Unterschied ist damit nicht gegeben.

Ähnlich wie es jetzt für Röm 3, 25–26 andeutungsweise gezeigt wurde, ließe sich die Universalisierung älterer Traditionen noch an vielen anderen Texten des Neuen Testaments aufweisen. Ein solcher Aufweis kann jedoch nicht das Ziel der folgenden Ausführungen sein.

2. *Exklusivität des Heils*

Genausowenig kann es unser Ziel sein, das Thema „Exklusivität des Heils“ im Neuen Testament zu belegen. Daß die eschatologische Rettung durch Glaube und Taufe geschieht, also durch Annahme der Heilsbotschaft von Jesus Christus, und das heißt, durch Annahme des Heils, das Gott in Jesus Christus eröffnet hat, wird überall im Neuen Testament formuliert. Sicherlich am schärfsten und prägnantesten in Mk 16, 16: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden. Wer nicht glaubt, wird verdammt werden.“ Exklusive Aussagen ähnlicher Art, wenn auch nicht in dieser Schärfe, finden sich im gesamten Neuen Testament. Aber sowenig wie für das Thema „Universalismus“ kann es für das Thema „Exklusivität“ unsere Aufgabe sein, hier die Position der neutestamentlichen Schriften nun im einzelnen aufzuzeigen.

3. *Die eigentliche Fragestellung*

Das Problem, um das es in dieser Tagung geht, ist schärfer einzugrenzen. Es lautet: Wie wird im Neuen Testament der zugleich universale und exklusive Anspruch des christlichen Glaubens mit der Welt des Heidentums, mit den heidnischen Religionen, zusammengebracht? *Gibt es im Neuen Testament theologische Entwürfe, die zwischen beidem eine Vermittlung versuchen und dabei auf der einen Seite nichtchristliche Religion und nichtchristliche Religiosität in ihren Voraussetzungen ernst nehmen, die dabei aber auf der anderen Seite von der*

⁹ Sehr gut zeigt diese christologische Transformation von Eschatologie zu Protologie M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tübingen 21977) 104–120.

absoluten und exklusiven Aufrichtung des Heils in Christus kein Wort zurücknehmen?

Es ist natürlich nicht von vornherein ausgemacht, daß es solche Entwürfe im Neuen Testament überhaupt geben muß. Es könnte ja sein, daß die heidnischen Religionen vorwiegend als negativ und dämonisch erlebt wurden. So sagt etwa Paulus in 1 Kor 10, 20 den Korinthern mit größter Schroffheit, daß die Heiden dann, wenn sie opfern, nicht Gott opfern, sondern den Dämonen. Für ihn ist also der heidnische Götzendienst keine Gottesverehrung, die ihr wahres Ziel nur noch nicht erkannt hat, sondern eine höchst gefährliche Angelegenheit: ein Sich-Einlassen auf Dämonen. Ähnlich scharfe Verdikte gegen das Heidentum gibt es bei Paulus auch an anderer Stelle – etwa in 1 Thess 4, 5; 1 Kor 12, 2 und natürlich vor allem in Röm 1, 18–32.

4. Die Areopagrede in Apg 17

Von dieser negativen Sicht des Heidentums bei Paulus, die einer strengerer Richtung der jüdischen Missionspropaganda entspricht, hebt sich die Areopagrede in Apg 17, 22–31 scharf ab. Hier wird nun tatsächlich eine Vermittlung zwischen der heidnischen Religiosität und der Absolutheit der christlichen Botschaft versucht. Die Rede ist eine erstaunlich zielstrebige Komposition des Lukas¹⁰, in der einerseits der heidnische Volksglaube zurückgewiesen wird (Gott wohnt nicht in Tempeln, und er braucht keine Opfer), in der aber andererseits angeknüpft wird an Einsichten des aufgeklärten Heidentums, die durch die Popularphilosophie weit verbreitet waren (Gott ist keinem von uns fern. In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.). Der eigentliche Vermittlungsversuch zur christlichen Botschaft erfolgt in Vers 23: „Als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekanntem Gott! Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, verkündige ich euch!“ Das heißt: Das Heidentum steht zu dem einen, wahren Gott in einem eigentümlich dialektischen Verhältnis: Es kennt ihn nicht und verehrt ihn doch¹¹ – und zwar

¹⁰ Vgl. die Analyse von H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 7) (Tübingen 1972) 111–113.

¹¹ E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (KEK 3) (Göttingen 1968) 467.

in dem unbekanntem Gott, dem es in seiner Religiosität einen eigenen Altar errichtet hat¹². Genau hier kann nun die christliche Botschaft anknüpfen und den wahren Gott verkünden.

Man geht wohl kaum fehl, wenn man den leergehaltenen Altar nicht nur als rhetorischen Anknüpfungspunkt der Rede betrachtet, sondern als großartiges Symbol dafür, daß sich die angesprochene heidnische Religiosität in ihrer Gottesverehrung nicht endgültig festgelegt hat, sondern noch offen ist für das Unbekannte, das noch nicht Begriffene, das noch Ausstehende im Göttlichen¹³.

Man sollte den Stellenwert der Areopagrede innerhalb des lukianischen Doppelwerks nicht herunterspielen. Sie ist ja die einzige, wirklich durchkomponierte Missionsrede vor Heiden in der Apostelgeschichte – wenn man einmal von der sehr kurzen Rede in Apg 14, 15–17 absieht. Insofern hat sie für Lukas eine ganz entscheidende, programmatische Funktion. Sie spiegelt exemplarisch wider, wie er sich selbst das Gespräch mit einer heidnischen Hörschaft vorstellt, die sich nicht mehr – wie zu Beginn der Heidenmission – vorwiegend aus den heidnischen Gasthörern der Synagogen zusammensetzt¹⁴. So wie der lukianische Paulus auf dem Areopag soll man nach Lukas vor rein heidnischen Hörern predigen¹⁵, und so hat man vor ihnen wohl auch gepredigt. Die Areopagrede ist also innerhalb des lukianischen Doppelwerks kein Fremdkörper, den man leichthin übergehen könnte – dies auch deshalb nicht, weil sie höchst auffällige Berührungspunkte mit dem Stammbaum Jesu in Lk 3 aufweist. Dieser Stammbaum geht bekanntlich über Abraham hinaus weiter bis auf Adam zurück und nennt dann, ohne irgendeinen Übergang, Gott selbst: Enosch – Set – Adam – Gott! Dem entspricht in Apg 17, 29 die Aussage des Arat-Zitats: „Wir alle sind aus Gottes Geschlecht.“¹⁶ Damit ist deutlich: Die Theologie

¹² Zur historischen Frage: Ein Altar mit der Aufschrift „Einem (bzw. dem) unbekanntem Gott“ ist bis heute archäologisch nicht belegt. Höchstwahrscheinlich hat es ihn auch nie gegeben. Apg 17, 23 läßt sich leicht als literarisches Mißverständnis bestimmter antiker Nachrichten begreifen. Vgl. *E. Haenchen* (s.o. Anm. 11) 458f.

¹³ Vgl. *B. Stoekle*, Die außerbiblische Menschheit und die Weltreligionen, in: *MySal* II 1049–1075, 1064.

¹⁴ Vgl. *E. Haenchen* (s.o. Anm. 11) 467.

¹⁵ *E. Haenchen* (s.o. Anm. 11) 467 in Anlehnung an *M. Dibelius*, Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60) (Göttingen 41961) 142.

¹⁶ Den Zusammenhang zwischen Lk 3, 38 und Apg 17, 29 betont auch *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium I (HThK III) (Freiburg i.Br. 1969) 201f.

der Areopagrede hat im lukanischen Doppelwerk durchaus ihre Entsprechungen. Die Areopagrede ist bei Lukas kein erratischer Block. Trotzdem ist der theologische Entwurf dieser Rede innerhalb des Neuen Testaments in seiner Art singulär.

5. Die Israelproblematik in Röm 9–11

Das heißt nun freilich nicht, daß das übrige Neue Testament zu unserer Frage stumm wäre. Sieht man genauer zu, so muß man feststellen, daß Paulus vor einem Problem steht, das unseren heutigen Problemen gar nicht so unähnlich ist. Er ist ständig mit einer Gemeinschaft konfrontiert, die mit der Kirche nichts zu tun haben will, die nicht an Jesus Christus glaubt, und der Paulus doch zubilligen muß, daß sie sehr viel mit Gott und seinem Handeln zu tun hat – ich meine natürlich Israel.

Paulus muß sich mit der Wirklichkeit „Israel“ auseinandersetzen, nicht zuletzt deshalb, weil er sehr genau weiß, daß die Kirche ihre eigene Existenz in höchste Gefahr bringt, wenn sie Israel vergißt. G. Eichholz¹⁷ formuliert treffend für das paulinische Denken: Die Kirche ist nur dann wahrhaft Kirche, „wenn sie sich *im Spiegel der Geschichte Israels* begreift“.

Paulus muß sich selbst immer wieder mit der Wirklichkeit „Israel“ auseinandersetzen, und er tut es in Röm 9–11 in einer so bewegenden und tiefgreifenden Weise, daß man ahnt, wozu er fähig gewesen wäre, wenn er historisch und theologisch unter der Notwendigkeit gestanden hätte, sich mit dem *Heidentum* in gleicher Weise auseinanderzusetzen.

Die neuere Exegese ist sich weitgehend darin einig, daß der eigentliche Adressat von Röm 9–11 nicht Israel ist, um das geworben werden soll, sondern die Kirche aus den Heiden, die von Paulus mit letztem Ernst davor gewarnt wird, überheblich zu werden¹⁸. Die Kapitel Röm 9–11 haben eine eminent kirchenkritische Funktion. Sie wollen deutlich machen, daß die Heidenkirche allein aus der freien Gnade Gottes lebt. Gibt sie diesen Grund ihrer Existenz auf, kann sie wieder aus dem Ölbaum herausgehauen werden (11, 22). Die Heidenchristen leb-

¹⁷ G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriss (Neukirchen-Vluyn 1972) 284.

¹⁸ Vgl. den Abschnitt „Der Adressat von Röm 9–11“ bei G. Eichholz (s. o. Anm. 17) 289–292.

ten einst im Ungehorsam, haben nun aber Erbarmen gefunden. Genauso wird Israel, das jetzt im Ungehorsam lebt, Erbarmen finden. Gott hat *alle* im Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich *aller* zu erbarmen (11, 30-32).

Mit diesem letzten Satz, der einer der kühnsten Sätze des Neuen Testaments ist und der genau dort steht, wo jede Theologie aufhört und der Lobpreis Gottes anfängt¹⁹, hat Paulus den Unterschied zwischen Israel, Kirche und Heidenwelt zwar nicht nivelliert, aber doch in einer atemberaubenden Weise relativiert²⁰. Israel, die Kirche und die Welt sind in einer tiefen Gemeinschaft zusammengebunden. Israel, die Kirche und die Welt stehen nämlich unter der Barmherzigkeit Gottes, die sich *aller* erbarmen will, die so weit geht, daß sie selbst den Gottlosen freispricht (Röm 4, 5), und die, davon ist Paulus überzeugt, ihr Ziel erreichen wird (Röm 11, 32).

Nach diesem Blick auf den Römerbrief, und zwar auf *die* Kapitel des Römerbriefs, in denen die Theologie des Paulus von der *iustificatio impiorum* ihren Höhepunkt erreicht, fällt es nicht schwer, sich unmittelbar der Botschaft Jesu zuzuwenden. Ich möchte ich nun den zweiten Teil und zugleich den Schwerpunkt dieses Referats einräumen, denn in der Botschaft Jesu scheinen mir innerhalb des Neuen Testaments Universalität und Exklusivität in unerreichter Weise verbunden zu sein.

6. Die Basileia-Botschaft Jesu

Ich gehe davon aus, daß sich Jesus mit seinem Tun und mit seinem Wort ausschließlich an Israel gewandt hat²¹. *J. Jeremias* hat diese Hinwendung Jesu an Israel näherhin als „Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes“ bezeichnet²². Diese Formulierung ist ausgesprochen

¹⁹ Vgl. die Weiterführung von Röm 11, 32 in 11, 33-36.

²⁰ Vgl. *G. Eichholz* (s.o. Anm. 17) 287-289.

²¹ Vgl. *J. Jeremias*, Jesu Verheißung für die Völker (Stuttgart 1956) 22-33; *ders.*, Neutestamentliche Theologie. I Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 21973) 164-174; *A. Vögtle*, Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung, in: *J. Daniélou - H. Vorgrimler* (Hrsg.), *Sentire Ecclesiam* (Freiburg i.Br. 1961) 50-91; *H. Geist*, Jesus vor Israel - Der Ruf zur Sammlung, in: *K. Müller* (Hrsg.), *Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche* (Würzburg 1972) 31-64.

²² *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie (s.o. Anm. 21) 167.

glücklich, weil sie deutlich macht, daß Jesus keine heilige Restgemeinde um sich vereinigen wollte. „Er verweigert das, was in der Sekte von Qumran das konstituierende Element ist: die Erwählten als Gruppe auszusondern.“²³ Noch weniger hatte Jesus die Absicht, eine ganz neue Gemeinschaft, ein neues Israel, zu gründen.

Jesus „versteht sich als der Hirte, der die Herde (d. i. Israel) aus der Zerstreuung zusammenholt“²⁴. Das zeigen nicht nur die Bilder von Hirt, Herde und Schafen, die mehrfach in den Evangelien wiederkehren und alter Überlieferung entstammen dürften²⁵, sondern das zeigt auch ein Logion, das zumindest älteste Interpretation des Wirkens Jesu darstellt: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15, 24)²⁶. Dieses Logion wurde wahrscheinlich in Kreisen des palästinischen Judenchristentums überliefert, die eine Mission unter Heiden ablehnten (vgl. Mt 10, 5f); vielleicht ist es sogar erst in diesen Kreisen formuliert worden. Es spiegelt aber auf jeden Fall das tatsächliche Verhalten Jesu wider – vor allem seinen Willen, auch die Verlorenen und Verstoßenen Israels zu sammeln.

Entscheidender Beweis für die Konzentration Jesu auf Israel ist aber die Auswahl von zwölf Jüngern. Wir haben diese Auswahl als prophetische Zeichenhandlung zu verstehen, die den Anspruch Jesu auf ganz Israel öffentlich darstellen will. Daß diese zwölf Jünger dann ausgesandt werden mit der Botschaft: „Nahegekommen ist die Herrschaft Gottes!“²⁷, ist darüber hinaus Beweis dafür, daß Jesus die Sammlung Israels in endzeitlicher Naherwartung vollzieht: er will Israel für den unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Gottesherrschaft vorbereiten. Insgesamt kann man so formulieren: Jesus will das alte Gottesvolk in seiner Gesamtheit in der letzten, endzeitlichen Phase seiner Geschichte angesichts der nahen Gottesherrschaft zusammenführen²⁸. Diese Konzentration Jesu auf Israel gilt es festzuhalten. Sie ist für Jesus etwas Entscheidendes, und von ihr hat jede sachgerechte Ekklesiologie auszugehen.

²³ H. Conzelmann, Eschatologie IV, in: RGG II, 31958, 668.

²⁴ H. Geist (s. o. Anm. 21) 45.

²⁵ Vgl. Mk 14, 27; Lk 12, 32; Joh 10, 1–29.

²⁶ Vgl. H. Geist (s. o. Anm. 21) 45.

²⁷ Vgl. Lk 10, 9. 11 par Mt 10, 7.

²⁸ Formuliert in Anlehnung an K. Müller, Jesu Naherwartung und die Anfänge der Kirche, in: *ders.*, Die Aktion Jesu (s. o. Anm. 21), 9–29, 25f.

Aber das bisher Gesagte ist nur die eine Seite. Denn auf der anderen Seite durchbricht nun Jesus diese Hinwendung auf Israel gleichzeitig in einer seltsamen Weise – und zwar in Richtung auf eine ganz erstaunliche Universalität hin²⁹. Ich meine damit jetzt nicht einmal jene bekannten Begegnungen, in denen Jesus auch Heiden hilft – also die Begegnung mit dem heidnischen Hauptmann (Mt 8, 5–13 par) und mit der Syrophönizierin (Mk 7, 24–29 par), obwohl bereits diese Begegnungen die erstaunliche Offenheit Jesu gegenüber Nichtjuden anzeigen und insofern in unserem Zusammenhang nicht irrelevant sind. Ich meine auch nicht jene Drohworte, die offensichtlich in der Stunde des Sich-Versagens Israels als letzte, dringende Warnung gesprochen sind und die den Tenor haben: Wenn ihr die Einladung Gottes nicht annehmt, dann läßt sich Gott andere ein³⁰. Nein, ich denke daran, daß Jesus im Zentrum seiner Verkündigung, in der Ansage der nahen Gottesherrschaft, offensichtlich bereits von Anfang an die Bindung des Heils an Israel aufgesprengt hat.

Für weite Bereiche des alttestamentlichen Heilsverständnisses ist die Zusammengehörigkeit von Jahwe, von Volk und Land eine Selbstverständlichkeit³¹. Bei Jesus wird dem nicht direkt widersprochen – und doch wird diese Vorstellung bei ihm von innen her aufgebrochen. Seine Heilzusagen „Heil euch Armen, denn euch gehört das Gottesreich! Heil euch, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden! Heil euch, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen!“ (Lk 6, 20b–21) nehmen zwar Jes 61, 1–3 auf, und sie sind angesichts der jüdischen Zuhörerschaft Jesu gesprochen, sie sind aber gleichwohl nicht auf die Armen Israels eingeschränkt, sondern meinen prinzipiell alle Armen, Hungernden und Weinenden.

Die Gottesherrschaft hat bei Jesus universalen Charakter³², und es

²⁹ Vgl. für das Folgende bes. den anregenden Aufsatz von E. Grässer, Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sogenannten „Individualisierung des Heils“, in: G. Strecker (Hrsg.), Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift für H. Conzelmann (Tübingen 1975) 167–184, bes. 174–178.

³⁰ Vgl. Mt 8, 11f par Lk 13, 28f; Lk 4, 25–27 und das Gleichnis vom Großen Gastmahl Lk 14, 16–24.

³¹ Vgl. H. Gese, Geschichtliches Denken im alten Orient und im Alten Testament, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64) (München 1974) 81–98, 94f.

³² Allerdings ist in Israel gerade bei der Vorstellung vom *Königtum Gottes* spätestens seit dem Exil stets eine starke Affinität zu universalem Denken gegeben: Gott herrscht vom Zion aus, aber die gesamte Welt wird einst seine Herrschaft anerkennen.

wäre eine unerträgliche Verengung, sie exegetisch auf Israel zu beschränken. Schon dadurch, daß die Gottesherrschaft als Heil bedingungslos zugesprochen wird, erweist sie sich als universal³³. Ein weiteres Indiz ist das auffällige Phänomen, daß der Begriff *λαός* in den Jesusworten der Evangelien keine Rolle spielt³⁴; er wird erst im redaktionellen Erzählrahmen der Evangelien, vor allem bei Lukas, wichtig³⁵.

Aufschlußreich ist schließlich ein Vergleich zwischen dem jüdischen Achtzehngebet und dem Vaterunser. Im Achtzehngebet heißt es³⁶: „Erbarme dich, Jahwe, unser Gott, über Jerusalem, deine Stadt, und über Zion, die Wohnung deiner Ehre, und über das Königtum des Hauses David.“ Vergleicht man diese eschatologisch zu verstehenden Bitten mit den eschatologischen Bitten des Vaterunser, sieht man sofort den Unterschied. Im Vaterunser gibt es keine Erwähnung des Zionsberges, keine Erwähnung Jerusalems, keine Erwähnung des Landes, keine Erwähnung Israels. Das ist für einen Juden alles andere als selbstverständlich.

Mit diesen letzten Feststellungen über die Universalität (oder vielleicht besser: über die Offenheit) des von Jesus angesagten Heils ist die Hinwendung und Konzentration Jesu auf Israel keineswegs bestritten. Jesus hat an der Erwählung Israels festgehalten – genauso wie es später Paulus getan hat. Aber er hat gleichzeitig die Gottesherrschaft als universales Heil verstanden.

Damit ist ohne Zweifel ein möglicher Ansatzpunkt gegeben für die Systematik, die eine Vermittlung versuchen muß zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und der Existenz einer Heilsgemeinde. Denn diese Spannung ist dann bereits in der Botschaft und Praxis Jesu selbst vorgegeben – und zwar in der universalen Gottesherrschaft auf der einen Seite, die nicht deckungsgleich ist mit Israel (bzw. der späteren Kirche), vielmehr beide Größen weit übergreift, während auf der anderen Seite die ankommende Gottesherrschaft in Jesus (und später im Tun der Kirche) doch schon zeichenhaft anwesend ist, und genau

³³ Diese Universalität spiegelt sich wider in der Offenheit Jesu gegenüber Nichtjuden, Samaritern, Zöllnern und Sündern. Vgl. *M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission: NTS 18 (1971/72) 15–38, 36f.*

³⁴ Vgl. *E. Grässer (s.o. Anm. 29) 177.*

³⁵ Vgl. *G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39) (München 1975) 33–46.*

³⁶ 14. Benediktion der Palästinischen Rezension. Vgl. *Billerbeck IV 213.*

dadurch konturiert und geschichtlich konkretisiert ist. Das Phänomen, daß Jesus die universale Gottesherrschaft proklamiert und sich doch auf Israel beschränkt, ruft geradezu nach dem Begriff des Zeichens und eben damit nach der Dimension des Zeichenhaften oder Sakramentalen. Doch dies nur als Zwischenüberlegung und Anregung für das folgende Gespräch. Ich nehme meinen Faden wieder auf:

Die Heilsfunktion Israels ist bei Jesus relativiert. Das zeigt sich noch einmal und vielleicht am deutlichsten am Thora-Verständnis Jesu³⁷. Die Thora wird von ihm entweder reduziert oder relativiert oder auch verschärft auf den eigentlichen Willen Gottes hin. Mit dieser Reduktion auf den Willen Gottes ist nun aber die spezifische Bindung an Israel, dem Gott nach jüdischem Verständnis die Thora als kostbarstes Gut gegeben hat, in Frage gestellt.

Im Grunde entsteht so bereits ein Israel, das in einer neuen Weise auf Gott hört und das nach allen Seiten hin offen ist. Charakteristisch für diese neue Situation ist das Logion von den wahren Verwandten Jesu in Mk 3, 35: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.“ Das Wort fixiert den Blick nicht auf eine bestimmte Gruppe, weder auf die Jünger noch auf Israel. Es bezeichnet in radikaler Weise alle als Brüder Jesu, die den Willen Gottes tun, und es eröffnet damit einen universalen Horizont. Denn der Wille Gottes kann – wie etwa das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt (Lk 10, 30–35) – überall getan werden, nicht nur in Israel.

Es liegt nahe, nun genau den Text heranzuziehen und auch bei ihm zu bleiben, in dem dieses Tun des Willens Gottes von seiten der Außenstehenden besonders deutlich zur Sprache kommt – nämlich Mt 25, 31–46, die große Rede vom Weltgericht.

7. Die Rede vom Weltgericht in Mt 25

Mt 25, 31–46 ist für unsere Fragestellung deshalb so aufschlußreich, weil hier das Kriterium, nach dem gerichtet wird, allein und ausschließlich die Barmherzigkeit gegenüber anderen Menschen ist, weil Christus außerdem diejenigen, die aus dieser Barmherzigkeit leben, als

³⁷ Eine knappe Zusammenfassung und weitere Literatur bietet E. Lohse, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5) (Stuttgart 21975) 30–35.

die „Gesegneten seines Vaters“ bezeichnet und weil er gerade ihnen die Basileia zusagt. Nun sind mit diesem Text freilich so viele traditions- und redaktionsgeschichtliche Probleme verbunden, daß es einfach notwendig ist, sich vor jeder *theologischen* Auslegung mit seiner *historischen* Problematik zu befassen³⁸.

Zunächst ist sicher, daß die Rede vom Weltgericht von Mattäus überarbeitet ist. So stammt – um nur ein einziges Beispiel zu nennen – das συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη in V. 32 nach Ausweis der Vokabelstatistik höchstwahrscheinlich von Mattäus selbst³⁹. Die mattäische Redaktion hat sich aber in Grenzen gehalten. Es geht nicht an, wie es in neuerer Zeit mehrfach geschehen ist, den gesamten Text als eine mattäische Neubildung oder doch als eine mattäische Komposition aus völlig heterogenen Traditionselementen zu betrachten⁴⁰. Mattäus hat die Gerichtsrede bereits als geprägte Tradition seinem Sondergut entnommen.

Mit Sicherheit läßt sich nun allerdings für die *vormattäische* Überlieferungsphase eine intensive Formung der Rede nachweisen. Daß V. 31 im äthiopischen Henochbuch (= äthHen) eine ganze Reihe von Parallelen hat, ist schon seit langem bekannt. So heißt es etwa in äth Hen 69, 27: „Der Menschensohn setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit, und die Summe des Gerichts wurde ihm übergeben.“

Darüber hinaus konnte aber neuerdings von *J. Friedrich* gezeigt werden, daß sämtliche Passagen von Mt 25, 31–46, die nicht unmittelbar von den Liebeswerken handeln, sondern stärker zur äußeren Szenerie des Weltgerichts gehören, spezifische Gemeinsamkeiten mit der apokalyptischen Terminologie des äthHen aufweisen⁴¹. Das gilt – um einige Beispiele zu nennen – für die Wendung „der Thron seiner Herrlichkeit“⁴², das gilt für die Termini „Gesegnete“ und „Ver-

³⁸ Eine ausgezeichnete Hilfe hierzu bietet jetzt die umfassende und sehr übersichtliche Monographie von *J. Friedrich*, *Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt 25, 31–46 (CThM 7)* (Stuttgart 1977). Selbst wenn man nicht alle Ergebnisse *J. Friedrichs* übernimmt, ist seine Arbeit wegen der sorgfältigen Methodenreflexion, der minutiösen Vokabelstatistik und der umfangreichen Untersuchung der Mt 25, 31–46 zugrunde liegenden Traditionen schlechthin unentbehrlich.

³⁹ Vgl. *J. Friedrich* (s.o. Anm. 38) 20–23.

⁴⁰ So z. B. *L. Cope*, *Matthew 25, 31–46 „The Sheep and the Goats“ Reinterpreted: Nov Test 11 (1969) 32–44, 43f.*

⁴¹ *J. Friedrich* (s.o. Anm. 38) 111–164, bes. 163.

⁴² Vgl. *J. Friedrich* (s.o. Anm. 38) 120–135.

fluchte“, die gerade im äthHen im Kontext der Gerichtsszene begegnen⁴³, das gilt schließlich für die Vorstellung von der Bestrafung des Teufels *mit seinen Engeln*, die sonst in den Evangelien völlig fehlt, aber im äthHen mehrfach begegnet⁴⁴. Selbstverständlich findet sich die Motivik und Begrifflichkeit der Gerichtsszene von Mt 25 auch sonst in der jüdisch-apokalyptischen Literatur. Aber: „Der direkte Bezug der Wendungen auf das Weltgericht ist meist nur im äthHen gegeben.“ Außerdem: „Bei keiner der anderen Schriften finden wir so vollständig alle diese Vorstellungen und Begriffe versammelt.“⁴⁵ So kann man sich der Konsequenz kaum entziehen, daß eine tragende Schicht von Mt 25, 31–46 apokalyptische Terminologie voraussetzt, wie sie sich speziell im äthHen findet.

Die zweite tragende Schicht des Textes ist die positiv und negativ gewendete Aufzählung der Liebeswerke. Solche Auflistungen der Werke der Barmherzigkeit finden sich bereits im Alten Testament und sind dann im Judentum ausgesprochen häufig⁴⁶. Ein einziges Beispiel: In einem Midrasch zu Ps 118, der den Vers „Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit“ kommentiert, heißt es⁴⁷: „Er öffnet mir die Pforten der Wohlthätigkeit⁴⁸. In der künftigen Welt wird der Mensch gefragt: Was war deine Beschäftigung? und antwortet er: Ich habe Hungrige gespeist, so spricht man zu ihm: Das ist das Thor des Ewigen. Wer Hungrige gespeist hat, trete darin ein. (Ein anderer spricht:) Ich habe Durstige getränkt. Da spricht man zu ihm: Das ist das Thor des Ewigen, wer Durstige getränkt hat, trete darin ein. (Ein dritter spricht:) Ich habe Nackte gekleidet. Da spricht man zu ihm: Das ist das Thor des Ewigen, wer Nackte gekleidet hat, der trete darin ein. Dasselbe gilt für den, der Waisen grosszieht, und für die Wohlthäter und für die, so Liebeswerke üben. David aber sprach: Ich habe das alles gethan, sie sollen mir alle Pforten öffnen. Darum heißt es: Oeffnet mir die Thore der Wohlthätigkeit, dass ich hineingehe und Jah preise.“

Bedenkt man die Tatsache, daß solche Auflistungen der Werke der

⁴³ Vgl. *J. Friedrich* (s.o. Anm. 38) 153f.

⁴⁴ Vgl. *J. Friedrich* (s.o. Anm. 38) 158–160.

⁴⁵ Beide Zitate: *J. Friedrich* (s.o. Anm. 38) 163.

⁴⁶ Vgl. im einzelnen *J. Friedrich* (s.o. Anm. 38) 164–173.

⁴⁷ Übersetzung: *A. Wünsche*, Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen II (Hildesheim 1967) 164. Vgl. *J. Friedrich* (s.o. Anm. 38) 167.

⁴⁸ *šedāqā* = Gerechtigkeit, Gemeinschaftstreue kann im Judentum aufgrund aramäischen Spracheinflusses die Bedeutung „Wohlthätigkeit“, „Almosen“ annehmen.

Barmherzigkeit im Judentum einfach zur Verfügung standen⁴⁹, bedenkt man weiterhin, daß eine tragende Schicht von Mt 25 eine apokalyptische Terminologie voraussetzt, wie sie sich speziell im äthHen findet, bedenkt man ferner, daß die Gerichtsrede von Mt 25 kein Gleichnis im strengen Sinn ist, wie Jesus es sonst verwendet hat, sondern ein apokalyptischer maschal, der lediglich mit metaphorischen Einzelzügen arbeitet, bedenkt man schließlich, daß in dieser Rede die Gestalt des Menschensohns vorkommt, die sonst bei Jesus niemals in Gleichnissen begegnet, dann wird man die Rede in ihrer jetzigen Gestalt der nachösterlichen Zeit zuweisen müssen⁵⁰. Das heißt aber keineswegs, daß sie unjesuanisch ist. In der historisch-kritischen Exegese ist man in dieser Hinsicht in den letzten Jahren mit pauschalen Etikettierungen viel vorsichtiger geworden. Eine nachösterliche Bildung muß ja noch lange nicht ausschließen, daß nicht unter Umständen sehr präzise das getroffen wurde, was Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten, in verschiedener Formulierung, aber mit derselben Intention gesagt hat. Freilich muß hierfür dann jeweils ein Nachweis erbracht werden. Die jesuanische Grundrichtung von Mt 25 läßt sich nun aber tatsächlich nachweisen. Ich nenne dafür die folgenden drei Gründe⁵¹:

1. Kennzeichnend für Mt 25, 31–46 ist die Identifikation des Weltenrichters mit den Ärmsten dieser Welt. Trotz aller Parallelen zu Mt 25 gibt es zu dieser Gleichsetzung in der Umwelt des Neuen Testaments keine wirklichen Analogien⁵². Es gibt in der rabbinischen Literatur

⁴⁹ Zu beachten ist allerdings, daß die Aufzählung der Werke der Barmherzigkeit in Mt 25, 31–46 sekundär auch noch durch die urchristliche „Boten-tradition“ (Not und gewaltsames Geschick der Missionare) geprägt sein könnte. Diese Prägung wird betont und im einzelnen diskutiert bei J. R. Michaels, *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Matthew 25, 31–46*: JBL 84 (1965) 27–37; Y.-M. Jeng, *Die Adressaten der Heilsbotschaft Jesu. Die Worte über die Armen, Verlorenen, Unmündigen, Mühselig-Beladenen und Kleinen-Kleinsten in der synoptischen Überlieferung* (Würzburg 1970) 164–167; U. Wilckens, *Gottes geringste Brüder.* – zu Mt 25, 31–46, in: E. E. Ellis – E. Gräßer, *Jesus und Paulus* (s. o. Anm. 1) 363–383, 370–372.

⁵⁰ Auch J. Friedrich (s. o. Anm. 38) 298 verzichtet auf die Rekonstruktion eines jesuanischen Wortlauts.

⁵¹ Zur jesuanischen Grundrichtung von Mt 25, 31–46 vgl. auch I. Broer, *Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25, 31–46*: BiLe 11 (1970) 273–295, 288; U. Wilckens (s. o. Anm. 49) 375 f. 379–382.

⁵² Vgl. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte II* (Tübingen 1957) 94; J. Friedrich (s. o. Anm. 38) 285 f.

nur die Aussage, daß gute Werke angerechnet werden, „als ob“ sie Jahwe erwiesen worden seien. In einem Midrasch zu Dt 15,9 sagt Gott zu Israel: „Meine Kinder, wenn ihr den Armen zu essen gegeben habt, so rechne ich es euch so an, als ob ihr mir zu essen gegeben hättet.“⁵³ Anstelle dieses „als ob“ haben wir in Mt 25 aber eine echte Identifikation. Dieser Identifikation des Weltenrichters mit den Armen und Ohnmächtigen entspricht in der Verkündigung Jesu die absolute Parteinahme Gottes für die Armen und Ohnmächtigen, die sich unmittelbar im Handeln Jesu niederschlägt. Mt 25,40 bringt diesen Zug der Verkündigung Jesu radikal zur Sprache, denn der Menschensohn steht ja an der Stelle Gottes⁵⁴.

2. Ein zweiter Punkt, der in unserem Text analogielos ist, ist die Art, *wie* die Liebeswerke bei Gericht ins Spiel kommen. In dem oben zitierten Midrasch zu Ps 118 zählt der Tote – und das ist durchaus charakteristisch – seine eigenen Werke auf. Er rühmt sich voller Selbstvertrauen seiner guten Taten. In Mt 25 hingegen wird vom Richter selbst vorgebracht, was die Menschen Gutes getan haben. Von einem Selbstvertrauen der zu Richtenden kann gar keine Rede sein, nur von ihrer Überraschung. Ihre Linke wußte wirklich nicht, was ihre Rechte getan hatte. Auch dieses Tun der Werke, nicht um der Werke, sondern um der Menschen willen, ist jesuanisch.

3. Jesuanisch ist schließlich der Zug, daß es auch außerhalb Israels „Gesegnete des Vaters“ gibt, denen die βασιλεία bereitet ist. Denn das setzt die Gerichtsrede, auch wenn das Völkermotiv von Mattäus eingetragen ist, von Anfang an voraus: daß nicht die Zugehörigkeit zu Israel entscheidend ist, sondern das rechte Verhalten zu den Hungernden, Versmachtenden, Nackten, Kranken und Gefangenen. So bestätigt Mt 25 aufs genaueste, was wir schon vorher anhand von Mk 3,35 feststellen konnten: Wer den Willen Gottes tut, gehört zur wahren Verwandtschaft Jesu. Damit ist ein unbegrenzter Raum eröffnet, in welchem sich Heil ereignen kann.

Wir werden also, was die Traditionsgeschichte der Gerichtsrede betrifft, sagen dürfen: Obwohl sie von Mattäus überarbeitet ist und obwohl sie erst in nachösterlicher Zeit ihre jetzige Gestalt bekommen hat, geht sie in ihren *sachlich-theologischen* Grundzügen auf Jesus selbst zurück.

⁵³ Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen 81970) 205.

⁵⁴ Vgl. U. Wilckens (s.o. Anm. 49) 380f.

Diese theologischen Grundzüge sind nun für unsere Fragestellung insofern relevant, als hier Menschen die βασιλεία zugesprochen wird, nicht weil sie einer „Heilsgemeinde“ angehören, sei dies nun Israel oder sei es die Kirche, sondern allein deshalb, weil sie den Willen Gottes getan haben. Aber das ist noch nicht alles. Entscheidend für unsere Fragestellung ist darüber hinaus, daß dieser Zuspruch der βασιλεία nun doch christologisch begründet wird: Wer immer zu anderen Menschen barmherzig ist, stehe er selbst innerhalb oder außerhalb Israels, verhält sich damit zu Christus hin. Er ist dabei auf Christus ausgerichtet, selbst wenn er ihn gar nicht kennt.

Damit sind die *Möglichkeit von Heil auch außerhalb der Heilsgemeinde* und der *Anspruch des allein in Christus möglichen Heils* in einer Weise in Verbindung gebracht, wie dies sonst nirgendwo im Neuen Testament der Fall ist. Die Areopagrede bleibt hinter Mt 25 weit zurück, denn dort wird eben doch als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Heiden am Ende glauben und sich taufen lassen – so wie Dionysius, der Areopagit (Apg 17, 34). Außerdem wird die eigentliche Vermittlung nur zwischen den jeweiligen Gottesbildern versucht. Sobald es zur Christusbotschaft kommt, hört in Apg 17 jede Vermittlung auf⁵⁵.

Aus dem bisher Gesagten dürfte bereits deutlich geworden sein, daß sich Mattäus die Offenheit Jesu für ein Heil, das auch denen draußen geschenkt wird, wenn sie den Willen Gottes tun, voll zu eigen gemacht hat. Das zeigt eben die Aufnahme der Rede vom Weltgericht in sein Evangelium, und zwar an den besten Platz, der ihm zur Verfügung stand, an den Schluß seiner letzten großen Redekomposition.

8. Ein folgenreiches Interpretationsproblem

Nun gibt es allerdings eine sehr ernst zu nehmende Auslegungsrichtung, die schon in der Väterzeit einsetzt und bis heute viele Vertreter gefunden hat, in der Mt 25, 31–46 völlig anders gedeutet wird, als es hier geschehen ist. Sie sagt, mit πάντα τὰ ἔθνη in V. 32 seien nicht alle Menschen, sondern ausschließlich die Heiden gemeint⁵⁶. Und die geringsten Brüder von V. 40 seien dementsprechend nicht generell die

⁵⁵ Vgl. E. Haenchen (s. o. Anm. 11) 468.

⁵⁶ Vgl. die Tabelle bei J. Friedrich (s. o. Anm. 38) II 181–185.

Armen der Welt, sondern einzig und allein die Christen – unter Umständen sogar die christlichen Missionare⁵⁷. Ich kann Ihnen nicht verhehlen, daß es für diese Position ausgezeichnete und sehr schwerwiegende semantische Gründe gibt:

Dort, wo die Wendung πάντα τὰ ἔθνη sonst noch bei Mattäus begegnet, in 24, 9; 24, 14 und 28, 19, sind nämlich niemals die Christen miteingeschlossen⁵⁸. Und ἀδελφός bezeichnet bei Mattäus, soweit nicht einfach der leibliche Bruder gemeint ist, vorwiegend, vielleicht sogar ausschließlicly den Glaubensgenossen⁵⁹ und nicht allgemein den Mitmenschen, den Menschenbruder⁶⁰. Hinzu kommt noch, daß οἱ ἐλάχιστοι mit der Jüngerbezeichnung οἱ μικροί (vgl. bes. Mt 10, 42) zusammenhängen könnte⁶¹.

Von hier aus könnte sich dann für die *mattäische* Fassung der Gerichtsrede folgender Sinnzusammenhang ergeben: Wenn das Weltgericht kommt, ist das Evangelium bereits „allen Heidenvölkern zum Zeugnis“⁶² gepredigt worden. Die Heiden haben dann die christlichen Wandermissionare, die arm und bedrängt, oft verfolgt und in Not, zu ihnen kamen, in ihrer Mitte gehabt. Kriterium beim Gericht über die Heiden wird sein, wie sie sich gegenüber diesen Sendboten, den Geringsten, den Brüdern Jesu, verhalten haben. Haben sie sich menschlich und barmherzig verhalten, so wird auch der Menschensohn barmherzig zu ihnen sein.

Der Menschensohn identifizierte sich dann in unserem Text keineswegs mit den Armen dieser Erde, sondern ausschließlich mit seinen Jüngern, genauerhin mit seinen Sendboten⁶³. Mt 25, 31–46 hätte dann

⁵⁷ Neustens vor allem vertreten von *D. Gewalt*, Matthäus 25, 31–46 im Erwartungshorizont heutiger Exegese: *LingBibl* 3 (1973) [Heft 25/26] 9–21, und von *J. Manek*, Mit wem identifiziert sich Jesus? Eine exegetische Rekonstruktion ad Matt. 25:31–46, in: *B. Lindars – S. S. Smalley*, (Christ and Spirit in the New Testament) (Festschrift *C. F. D. Moule*) (Cambridge 1973) 15–25. *J. Friedrich* (s. o. Anm. 38) differenziert zwischen dem Sinn der Gerichtsrede im Munde Jesu und dem späteren Verständnis: Bei Jesus waren die geringsten Brüder noch alle Notleidenden, denen geholfen wird, in der nachösterlichen Überlieferung (incl. Matt) sind die geringsten Brüder nur noch die Wandermissionare bzw. die christliche Gemeinde. Ähnlich *I. Broer* (s. o. Anm. 51) 292–295.

⁵⁸ So mit Recht *J. Friedrich* (s. o. Anm. 38) 249–257.

⁵⁹ Vgl. bes. Mt 12, 49; 18, 15; 23, 8; 28, 10.

⁶⁰ Vgl. im einzelnen *J. Friedrich* (s. o. Anm. 38) 233–239.

⁶¹ Vgl. *J. Friedrich* (s. o. Anm. 38) 239–249.

⁶² Mt 24, 14 mit charakteristischer Akzentuierung gegenüber Mk 13, 10.

⁶³ Vgl. *U. Wilckens* (s. o. Anm. 59) 364, der eine gute Darstellung dieser Position bietet, ohne sie freilich zu übernehmen.

ursprünglich seinen Sitz im Selbstverständnis der urchristlichen Wandermissionare gehabt, und ein Geruch von Sektierertum ließe sich dieser Tradition nicht absprechen. Der von mir vorausgesetzte Sinn der Gerichtsrede wäre damit zwar noch nicht völlig aufgehoben, aber doch erheblich eingeschränkt.

Ich möchte nun allerdings betonen, daß ich diese Auslegung – trotz ihrer guten semantischen Basis – zumindest für die mattäische Redaktionsebene für verfehlt halte⁶⁴: Der Grund ist folgender: Bei Mattäus spielt der Gerichtsgedanke eine außerordentlich große Rolle. Und zwar gerade auch das Gericht über die Gläubigen⁶⁵. In 16, 27 heißt es – an die Adresse der Jünger gerichtet: „Der Menschensohn wird mit seinen Engeln in der Hoheit seines Vaters kommen und jedem geben, was er für seine Taten verdient“ – ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν προῶξιν αὐτοῦ. Ob Mattäus diesen Satz selbst formuliert hat oder ob er ihn bereits seinem Sondergut entnehmen konnte, ist in unserem Zusammenhang letztlich nicht entscheidend. Auf jeden Fall ist deutlich, daß Mattäus an der Formulierung ein starkes Interesse hat. Wie gesagt, mit dieser Gerichtsansage sind vor allem die Gläubigen angesprochen. Sie können sich nicht in Sicherheit wiegen. Sie können sich nicht darauf verlassen, daß ihnen als den Berufenen ja nichts geschehen kann. Denn nicht alle Berufenen werden beim Gericht ausgewählt⁶⁶. Die Scheidung erfolgt κατὰ τὴν προῶξιν. Der gesamte Tenor des Mattäusevangeliums fordert also geradezu die Schilderung eines Gerichtes, das auch die Gläubigen betrifft und in dem nicht das „Herr-Herr-Sagen“ (vgl. Mt 7, 21–23), sondern das Tun der Gerechtigkeit das Gerichtskriterium ist⁶⁷. Eine solche Gerichtsschilderung bringt Mattäus vorwegnehmend in 13, 36–43, in der allegorischen Deutung des

⁶⁴ Vgl. zum folgenden vor allem den überzeugenden und ausgewogenen Beitrag von *U. Wilckens* (s. o. Anm. 59), bes. 367f.

⁶⁵ Vgl. Mt 5, 13.22.25f; 7, 1f.21–23(!).24–27; 8, 12; 10, 15.32f; 11, 20–24; 12, 36.41f; 13, 36–43(!).49f; 15, 13; 16, 27(!); 18, 23–35(!); 22, 11–14(!); 24, 45–25, 30(!).

⁶⁶ Mt 22, 14. Vgl. *G. Bornkamm*, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: *G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1) (Neukirchen-Vluyn 21961) 13–47, 21.

⁶⁷ Die Behauptung von *D. Gewalt* (s. o. Anm. 57) 15, in Mt 24f vollziehe sich das Gericht in zwei Etappen: zunächst in Mt 24, 30–25, 30 als Gericht über die Jünger, dann in 25, 31–46 als Gericht über die Heiden, läßt sich am Text nicht verifizieren. Vgl. *U. Wilckens* (s. o. Anm. 59) 367.

Unkraut-Gleichnisses⁶⁸, baut sie dann aber vor allem am Schluß der großen Endzeitrede mit dem maschal vom Weltgericht in sein Evangelium ein.

Wenn in Mt 25, 31–46 die Gläubigen nicht an ihrem formalen Glaubensbekenntnis, sondern allein an ihrem Tun den Mitmenschen gegenüber gemessen werden, so liegt das ganz auf der Linie des übrigen Mattäusevangeliums. Und daß dieses Maß dann auch den Heiden *aufgelegt* und zugleich *gewährt* wird, bedeutet für Mattäus keine Schwierigkeit, sondern liegt ebenfalls ganz auf der Linie seiner Theologie.

Im übrigen darf eben nicht übersehen werden, daß Mt 25, 31–46 im Mattäusevangelium den Abschluß aller Jesusreden bildet. Am Ende wird das universale Weltgericht geschildert – und zwar mit einem solchen Gewicht und einem solchen Nachdruck, daß die Schilderung einfach „keine Begrenzung oder Differenzierung der Personengruppen duldet“⁶⁹. Mt 25, 31–46 mit seiner erregenden Offenheit für das rechte Tun auch der nichtchristlichen Welt ist also kein erratischer Block im Evangelium – weder von Jesus noch von Mattäus her gesehen.

Etwas soll zum Schluß noch betont werden: Wenn in V. 34 die Täter der Barmherzigkeit angesprochen werden als die „Gesegneten des Vaters“ und als die „Erben des Reiches“, das ihnen von Anfang der Welt an zudedacht war, so ist damit deutlich, daß die Sicht des Mattäus keineswegs auf eine naive Werkgerechtigkeit hinausläuft⁷⁰. Mattäus weiß sehr wohl, wie sehr alle Werke – die der Gläubigen wie die der Draußenstehenden – der erwählenden Gnade Gottes zu verdanken sind. Damit schließt sich der Kreis zu Paulus, mit dessen Rechtfertigungsbotschaft ich dieses Referat begonnen habe.

⁶⁸ Für die Gemeinsamkeiten zwischen Mt 13, 36–43 und 25, 31–46 vgl. U. Wilckens (s. o. Anm. 59) 368f.

⁶⁹ W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (StANT 10) (München 31964) 27.

⁷⁰ Entscheidender mattäischer Beleg hierfür ist natürlich Mt 20, 1–16.