

# PATRIMONIUM FIDEI

Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?

*Festschrift für  
Magnus Löbrer und Pius-Ramon Tragan*

herausgegeben von  
MARINELLA PERRONI - ELMAR SALMANN

ROMA 1997

## MATTHÄUS 25,31-46 UNIVERSAL ODER EXKLUSIV?

REKONSTRUKTION DER URSPRÜNGLICHEN TEXTINTENTION  
IM SPANNUNGSFELD MODERNER WERTAXIOME

CHRISTOPH NIEMAND

### 1. *Eine Wirkung und ihre Infragestellung*

1.1. *Breite Wirkung heute.* Mt 25,31-46 ist in heutigen christlichen Verwendungszusammenhängen ein vielberufener Text; und V. 40 bzw. 45 als Zielsätze der Perikope sind sogar im postchristlichen Alltagsbewußtsein noch weithin bekannte Formulierungen. Für viele ChristInnen bedeutet diese Perikope Bestätigung und — wenn es dessen bedarf — kanonisch-biblische Legitimation ihrer weltoffenen Option, die konfessionellen Engführungen gegenüber kritisch-empfindlich ist. Dieser Text taucht in Diskussionen um den Zusammenhang oder die Rangordnung von Bekenntnis und Tat, Orthodoxie und Orthopraxie ebenso auf wie in christlich-theologischen Begründungen der Axiomatik des universalen Menschenrechts und der universalen Menschenwürde. Für einen Dialog der Religionen und die dadurch eingeforderte Bemühung um eine christliche Theologie der Religionen kann diese Perikope in doppelter Hinsicht bedeutsam werden: einerseits als ein *Menschheitstext*, den die ChristInnen in diesen interreligiösen und interkulturellen Dialog einbringen; andererseits als Mahnung gegen eine dogmatistische Selbstüberhebung der «eigenen Wahrheit» angesichts der Texttatsache, daß der Völker-Richter dieser Perikope nicht nach «Wahrheiten» fragt, sondern Tun bzw. Nicht-Tun von mitmenschlicher Hilfeleistung als Kriterium endgültig geglückten oder gescheiterten Lebens statuiert. Auch das kirchliche Lehramt verwendet spätestens seit dem 2. Vaticanum Mt 25,31-46 gern derart, daß mit Hinweis auf die Anwesenheit des Herrn in den Notleidenden der Welt die Christenheit zur universalen Nächstenliebe und globalen Verantwor-

tung angespornt wird<sup>1</sup>. Solches Verständnis begegnet dann auch in befreiungstheologisch verstandenen Äußerungen vom « Sakrament der Armen » und der « Realpräsenz des Herrn in den Armen » und in fundamentaltheologischen Erwägungen, die hier mit Stichworten wie « anonymes Christentum », « latente Kirche » oder « Theologie nach dem Tod Gottes » nur evoziert werden können. Man sieht: Für die vielfältige Selbstverortung von Christentum angesichts der heutigen pluralen Welt mit ihren intellektuellen und ethischen Herausforderungen und globalen Verantwortlichkeiten entfaltet dieser Matthäustext eine breite und tiefe Wirkung, indem er christlichen Positionsnahmen bündige Sprache und wertbesetzte Metaphorik verleiht.

### 1.2. Heutige Wirkung gegen die ursprüngliche Textintention?

Diese breite Wirkung steht in einer eigenartigen Spannung zur fachexegetischen Diskussion, in der die Berechtigung einer solchen Leseart unserer Perikope derzeit und noch immer heftig umstritten ist. Die soeben angedeuteten Wirkungs- und Verwendungsfelder von Mt 25,31 ff. implizieren nämlich samt und sonders eine *universalistische Deutung*, die besagt: Alle Menschen, ohne Unterschied hinsichtlich ihrer nationalen oder religiösen Herkunft stünden hier vor einem wahrhaft universalen Gericht. Gerichtskriterium sei ihr Tun oder Unterlassen von mitmenschlicher Hilfeleistung an notleidenden Mitmenschen ohne Ansehen ihrer Person. Allein ihre Not mache sie für den Richter zu seinen Brüdern und für die zu Richtenden zum Kriterium des über sie ergehenden Urteils<sup>2</sup>. Bekanntlich beeinträchtigt aber ein Gutteil

<sup>1</sup> Etwa Vat. II, GS 27; AA 8; Johannes Paul II, Enc. Redemptor hominis 16; Katechismus der Katholischen Kirche 1993, Nr. 1503; 1932; 2447. Interessante Überblicke zur Wirkung von Mt 25,31-46 in heutigem christlichen Bewußtsein vor allem im höchst empfehlenswerten Aufsatz Luz, *Judgement*, bes. 273-280.

<sup>2</sup> Wie gleich ersichtlich, beschäftigt sich ein Gutteil der Auslegungsdiskussion mit der Frage, wer hier unter die « Geringsten der Brüder » des Richters zu *subsumieren* bzw. *auszuschließen* ist. Es entbehrt nicht einer gewissen Pikanterie, daß heute — ohne daß die alten Fragen geklärt wären — mit der Diskussion, ob dabei auch *Schwester* « mit-gemeint » sind bzw. ob sich Frauen so « mit-meinen » lassen, ein neues Problemfeld hinzukommt. Wen immer hier der Autor auch meint: « Schwestern » sagt er nicht, schließt aber in seinem Bewußtseinshorizont wohl auch nicht aus, daß notleidende *Frauen* zum Gerichtskriterium werden. Ich bemühe mich im folgenden um Korrektur

der exegetischen Äußerungen zu unserem Text die Angemessenheit einer solchen Deutung: In seiner ursprünglichen Intention sei Mt 25,31 ff. nämlich *keineswegs universalistisch* gemeint, sondern « erklärt, daß die Heidenvölker im Endgericht nach ihrem Verhalten gegenüber den Jüngern Jesu gerichtet werden »<sup>3</sup>. Gerichtsobjekte seien also die Heiden; Gerichtskriterium deren Behandlung der ChristInnen. Die Wirkintention des Textes sei somit die Vermittlung von Trost und Identitätserhalt für eine bedrohte Gruppe, der angesichts von Not und Isolation auf der realen Erfahrungsebene im Text symbolisch zugesagt würde, die denkbar höchste Instanz, der endzeitliche Richter selbst, identifiziere sich mit ihrem Ergehen. Religionssoziologisch sei dies als « Sektenerbewußtsein » zu klassifizieren, was aber angesichts des apokalyptischen Motivmaterials, das der Text verarbeitet, nicht weiters verwundern dürfe: Apokalyptik habe nun einmal die Funktion, in ihrer Identität sich bedroht erlebende Gruppen durch Aussicht auf eine transgeschichtliche Rehabilitation zu trösten und neu zu motivieren. Angesichts der weithin universalistischen Wirkung des Textes könnte diese Behauptung eines so pointiert *partikulär-exklusiven Ursprungssinns* für weite Kreise schockierend wirken<sup>4</sup>. Ein professioneller Biblikler hingegen mag die Einsicht, daß faktische Text-Wirkung und Text-Verwendung sich weithin nicht um

heit der Sprache, insofern ich meist die inklusive Doppelform verwende (z.B. LeserInnen), wo nicht bewußt nur ein Geschlecht gemeint ist. Im Abschnitt 2 war mir dies allerdings wegen der dort nicht auflösbaren Interferenz antiker und moderner Bewußtseinshorizonte und Faktizitäten und wegen der dort häufigeren Zitate nicht immer möglich.

<sup>3</sup> GEWALT, *Erwartungshorizont*, 16.

<sup>4</sup> Manche Autoren, die so deuten, tun dies offensichtlich « mit dem Ausdruck des Bedauerns »: Es sei insgesamt theologisch und biblisch durchaus richtig und begrüßenswert, daß die Kirche sich nunmehr weithin zu Pluralismus und Menschenrechten bekenne und daß die « Option für die Armen » zu einem Grundaxiom heutiger Theologie und kirchlichen Selbstverständnisses geworden ist. Nur können sich solche Optionen *nicht auf Mt 25,31-46* begründen, sondern sind vor dem Hintergrund anderer biblischer Traditionen zu entwickeln. Solche Äußerungen bzw. entsprechendes Problembewußtsein in etwa bei COPE, *Matthew*, 44; STANTON, *Gospel*, 211; LUZ, *Judgement*, 286. Dementsprechend wäre die Frage: Muß der Exeget als Historiker die exklusiv-partikuläre Deutung auch gerade dann als die dem Ursprungssinn angemessene aufzeigen, wenn er sie sachlich für — *sit venia verbo* — « theologically incorrect » hält?

das kümmert, was ein allenfalls erreichbarer exegetischer Konsens als Ursprungssinn ausgeben könnte, je nach Stimmungslage als tröstlich-entlastend oder als niederschmetternd, weil die eigene Arbeit verunwesentlichend, empfinden.

1.3. *Ein Vexierbild.* Oft wird versucht, die Auslegungsproblematik, die sich hier zeigt, in Form einer *doppelten Identifikationsfrage* auf den Punkt zu bringen: (i) Wer ist mit  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\acute{\alpha} \xi\theta\nu\eta$  von V. 32 gemeint? «Alle Menschen aller Völker» (mit der Christenheit unterschiedslos einbegriffen) oder «Alle Heiden» (die vom christlichen [!] Standpunkt aus anderen)? Ist also von einem Universalgericht die Rede, von dem die ChristInnen ohne Sonderbedingungen mitbetroffen sind — oder von einem Partikulargericht über die Heiden, bei dem die ChristInnen Nutznießer und Zuschauer sind?<sup>5</sup> (ii) Wer sind die das Gerichtskriterium abgebenden geringsten Brüder des Menschensohn-Richters, die zuvor in typischen Notlagen gezeichnet wurden? Notleidende Menschen überhaupt oder notleidende Angehörige der Kirche? In den meisten Stellungnahmen bedingt die Antwort auf die eine Frage eine entsprechende Antwort auf die andere. Ich verweise hier schon darauf, daß es mir methodisch verfehlt scheint, die Perikope vermittels solcher Identifikationsversuche von *intratextuellen Personengruppen mit extratextuellen Bezugspersonen* in den Griff bekommen zu wollen:<sup>6</sup> Dies käme dem Versuch der Auflösung eines Rätsels gleich, das dadurch, daß die beiden Identifikationsaufgaben einander wechselweise bedingen, ein Vexierbild wäre. Aber entspricht ein solches Rätsellösen dem gattungsgemäßen Umgang mit *diesem* Text?

<sup>5</sup> Meist wird dabei darauf hingewiesen, daß auch der Platz des nicht christlich gewordenen Israels in dieser Identifikationsaufgabe zu klären sei, wobei dann natürlich die unterschiedlichen Deutungen mit Israel-Theologie durchschlagen. Die möglichen Identifikationsvarianten für «alle Völker/Heiden» werden aufgelistet u.a. bei BROER, *Gericht*, 290; GNILKA, *Mt II*, 371; HAGNER, *Mt II*, 742; eine schematisierte Tabelle mit den zugehörigen Autoren bei FRIEDRICH, *Gott*, Anhang I, S. 181-185.

<sup>6</sup> Daran leidet die ansonsten beeindruckende auslegungsgeschichtliche Materialsammlung GRAY, *Least*.

## 2. Abtausch der Argumente und Positionen

2.1. *Argumente der exklusiven Deutung.* Wer die exegetische Diskussion der letzten 35 Jahre um unseren Text überblickt, kann konstatieren, daß die exklusiv-partikuläre Position meist offensiv argumentierte, indem eigenständig Beobachtungen vorgebracht werden, welche sie als die einzig plausible erscheinen lassen sollen. Die universalistische Position reagierte defensiv, indem sie die «exklusiven Argumente» zurückwies: Die Beobachtungen seien zwar an sich richtig, müßten aber durch weitere Befunde differenziert werden und seien in ihrer Aussagekraft für die anstehende Frage überbewertet. Folgende Diskussionsfelder zeichneten sich ab: (i)  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\acute{\alpha} \xi\theta\nu\eta$  wird partikulär auf die *nichtchristlichen Heiden* unter Ausschluß der Kirche<sup>7</sup> gedeutet aufgrund folgender Argumente: Ist schon im allgemeinbiblischen Sprachgebrauch der Ausdruck  $\tau\acute{\alpha} \xi\theta\nu\eta$  ziemlich deutlich auf die der jeweiligen Sprachgemeinschaft (Israel, Kirche) gegenüber «anderen», d.h. die außenstehenden Heiden, codiert, so gelte dies zugespitzt in der Sprache des ersten Evangeliums: Während bloßes  $\tau\acute{\alpha} \xi\theta\nu\eta$  meist noch den allgemein-jüdischen Sprachgebrauch aufnimmt, tritt das Nomen innerhalb des Syntagmas  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\acute{\alpha} \xi\theta\nu\eta$  in einen spezifisch *missiologischen* Kontext: Die Kirche ist bis zum Ende der Tage zu allen Völkern gesandt (24,14; 28,19) und wird im Zuge der Mission auch dem Haß dieser Völker ausgesetzt sein (24,9); hier, im erzählten Endgericht (25,31) stehen ebendiese Völker, die Ziel der Mission waren, vor dem Menschensohn-Richter. Gerade der universale Missionskontext, an dem der Ausdruck  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\acute{\alpha} \xi\theta\nu\eta$  haftet, zeige somit, daß darin die Kirche nicht einbegriffen sei, weil dadurch eben das Objekt und nicht das Subjekt der Mission ausgedrückt werde. (ii) Hinter den «Geringsten der Brüder» des Richters von V. 40 (bzw. V. 45 ohne «Brüder») könnten sich, so weiters in exklusiv-partikulärer Deu-

<sup>7</sup> So u.v.a. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 206 f.; HAUPE, *Soviet*, 488 ff.; MICHAELS, *Hardships*, 29; WALKER, *Heilsgeschichte*, 108-111; LÉGASSE, *Jésus*, 94 f.; COPE, *Matthew*, 42-44; INGELAERE, *Parabole*, 32-44, bes. 38; LAMBRECHT, *Parousia*, 334; GEWALT, *Erwartungshorizont*, 14; LANGE, *Erscheinen*, 295-299; FRIEDRICH, *Gott*, 249-257; WALTER, *Ἐθνος*, 928 f.; LAMBRECHT, *Once More*, 222 f.; GUNDRY, *Mt*, 511 ff.; COURT, *Right*, 229 ff.; GRAY, *Least*, 358; BROWN, *Faith*, 174; HARRINGTON, *Mt*, 356.358; STANTON, *Gospel*, 212 ff.; GARLAND, *Mt*, 242 ff.; KLEIN, *Bewährung*, 110 f.

tung, nur *Christen* verbergen, nicht aber notleidende Menschen schlechthin.<sup>8</sup> Der Bruder-Name läßt im MtEv auch sonst oft die urchristliche Bezeichnung für die « Gemeindemitglieder » durchblicken. Auch die zusätzliche Bestimmung ἐλάχιστοι läßt an Christen denken, wenn man die μικροί-Terminologie aus der mt Gemeinderede von 18,6 (par Mk 9,42); 18,10.14 (red) bezieht, wo ebenso wie in 10,42 (Aussendungsrede, red diff Mk 9,41) μικροί jedesmal Christen meint und dieses Wort zudem wie in 25,40 im typisch mt Syntagma εἷς + Genitiv auftritt. (iii) Als gewichtiges Argument für eine partikulär-exklusive Deutung wird regelmäßig angeführt: Eine vergleichbare Analogie zum Motiv der gerichtswirksamen *Ergehens-Identifikation* des Menschensohns mit seinen geringsten Brüdern, wie es für unsere Perikope leitend ist, begegnet uns sonst im ntl. Kontext vor allem im sog. Botenrecht der Missionsaussendung; dabei wird vor allem auf Mt 10,40 ff. (« Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf... ») hingewiesen. « Whereas early Christian writings do not identify Jesus with the poor and needy, the close identification of Jesus with his disciples is also found elsewhere »<sup>9</sup>. Überhaupt könne der Aussendungskontext mit seiner Ausrüstungsregel und der Ankündigung von Verfolgung und Haft als Themenhintergrund für die Aufzählung der Nöte dienen. (iv) Neben diesen exegetischen Argumentationen,

<sup>8</sup> So im Vergleich zu zuvor noch mehr Autoren: u.v.a. HAUPE, *Soviel*, 488 ff.; MICHAELS, *Hardships*, 28; WALKER, *Heilsgeschichte*, 110; LÉGASSE, *Jésus*, 97 ff.; COPE, *Matthew*, 39 ff.; INGELAERE, *Parabole*, 50-54; BROER, *Gericht*, 293 ff.; LAMBRECHT, *Parousia*, 334-339; GEWALT, *Erwartungshorizont*, 15 f.; MÁNEK, *Mit wem*, 21-25; LANGE, *Erscheinen*, 296 f., 377 ff.; FRIEDRICH, *Gott*, 220-239; BEUTLER, Ἀδελφός, 70; LAMBRECHT, *Once More*, 223-227; GUNDRY, *Mt*, 511 ff.; COURT, *Right*, 229 ff.; DONAHUE, *Parable*, 25-28; GRAY, *Least*, 358; BROWN, *Faith*, 172 ff.; HARRINGTON, *Mt*, 357 ff.; STANTON, *Gospel*, 214-218; GARLAND, *Mt*, 241; KLEIN, *Bewährung*, 110-123; HAGNER, *Mt II*, 744 f.; SIM, *Eschatology*, 233 f.; LUZ, *Judgement*, 301-306.

<sup>9</sup> STANTON, *Gospel*, 217 f. Manche Autoren, die auf diese Botenrechts-Identifikation hinweisen, meinen weitergehend, daß die « Geringsten der Brüder » nicht Christen im allgemeinen seien, sondern daß hier zugespitzt von den christlichen Missionaren die Rede ist. Als Zusatzargument dafür wird gesagt, die Liste der Nöte aus Mt 25 habe ihre Analogien vor allem in den Aufzählungen der « typischen » Leiden des Apostels, wie wir sie aus den Peristasenkatalogen in 2 Kor kennen: So nach Vorgang von MICHAELS, *Hardships* u.v.a. LAMBRECHT, *Parousia*, 337; CATCHPOLE, *Poor*, 395; DONAHUE, *Parable*, 27 f.; LUZ, *Judgement*, 302 ff.

die hier natürlich nur angedeutet und nicht ausgeführt werden konnten, kann man gelegentlich auch grundsätzliche *hermeneutische Erwägungen* lesen, die darauf abzielen, den engen Zusammenhang von universaler Deutung und modern-aufgeklärtem Wertbewußtsein aufzuzeigen: So verständlich die aktuelle Wirkung der Perikope auch sei, Aufgabe der Exegese sei es, den Ursprungssinn zu ermitteln und zu vermitteln, auch wenn er quer zu den gesellschaftlichen Erwartungshaltungen stehe<sup>10</sup>.

2.2. *Gegenargumente aus der universalistischen Deutung.* Auch hier kann nur angedeutet werden; ich fasse die üblichen Argumente zusammen, spitze gelegentlich zu und ergänze eigene Beobachtungen: (i) Daß trotz der vorgebrachten Beobachtungen mit πάντα τὰ ἔθνη *alle Menschen unter Einschluß der Kirche* als Objekte des in Mt 25,31 ff. erzählten Gerichts gemeint sind<sup>11</sup>, wird u.a. so begründet: Selten, aber doch kommt in der LXX τὰ ἔθνη in der Weise vor, daß es die Sprachgemeinschaft Israel einschließt<sup>12</sup>. Daß πάντα τὰ ἔθνη urchristlich und bei Mt missions-theologischer Terminus ist, stimmt zwar, bedeutet im konkreten Kontext bei Mt aber nicht, daß damit immer nur die möglichen Objekte kirchlicher Verkündigung gemeint sein könnten und deren Subjekte grundsätzlich ausgeschlossen blieben: Gerade der

<sup>10</sup> Dabei ist dann aber auffällig, daß auch Vertreter der partikulären Deutung gelegentlich versuchen, dieser eine « positive », für « heutige Ohren verträgliche » Formulierung zu geben: Es gehe in Mt 25 demgemäß nicht um einen Text, der apokalyptische Rehabilitation — um nicht zu sagen Rache — aus der Perspektive drangsaliierter Christen phantasiert, es werde ja vielmehr die positive Aussage gemacht, daß und wie die Heiden — die das Evangelium nicht erreichte oder die es ablehnten — gerettet werden könnten (so etwa WALTER, Ἔθνος, 928; HARRINGTON, *Mt*, 360; KLEIN, *Bewährung*, 123).

<sup>11</sup> So etwa TRILLING, *Israel*, 26 f.; BORNKAMM, *Enderwartung*, 21; BROER, *Gericht*, 292; WILCKENS, *Brüder*, 382; CHRISTIAN, *Jesus*, 17-27; ZUMSTEIN, *Condition*, 338 f.; CATCHPOLE, *Poor*, 387 ff.; BRANDENBURGER, *Recht*, 102-119; MARGUERAT, *Judgement*, 503 f.; DONAHUE, *Parable*, 11-16; SAND, *Mt*, 512; GNILKA, *Mt II*, 371 f.; LUCK, *Mt*, 275; HASITSCHKA, *Fremd*, 127; HAGNER, *Mt II*, 742; LUZ, *Judgement*, 292 ff.

<sup>12</sup> Hab 2,5; Jes 14,2; 56,7; Jer 28(= 35),11.14 und evt. Jes 14,26; 40.15.17 (LANGE, *Erscheinen*, 268 f.; FRIEDRICH, *Gott*, 250). In einer semantischen Argumentationsperspektive könnte man noch ergänzen: Mt hätte, wollte er hier wirklich nur die Heiden als das Gegenüber von Juden/Christen ansprechen, präzise und eindeutig ἔθνηκοί schreiben können, was er auch sonst mit Vorlage und redaktionell tut: 5,47; 6,7; 18,17.

Zusammenhang von 24,14 und 28,19 einerseits und 25,32 andererseits lege nahe, daß hier wirklich ein universales Menschheitsgericht (incl. Kirche und Israel) gemeint ist: Das Evangelium soll durch die Sendung der Kirche zu allen Völkern gelangen und wird diese auch vor dem «Ende» erreicht haben; darum können dann alle vor dem gleichen Gericht stehen<sup>11</sup>. Manchmal kommt als Argumentation hinzu: Zwar werden hier *alle Menschen* aller Völker erzählerisch zum Gericht versammelt, aber die aus allen Völkern bestehende *Christenheit* ist *besonders* angesprochen: Dies ergebe sich aus dem Kontext einer Jüngerbelehrung (24,3); überhaupt schließe Mt auch sonst seine Redekompositionen mit paränetisch an die Kirche gewendeten Gerichtsworten; in der Gerichtstheologie des Mt habe die Kirche als *corpus permixtum* auch sonst das Gericht noch vor sich und Mt kennt das unterschiedslose Gericht über jeden Menschen nach den Taten (16,27)<sup>12</sup>. (ii) Daß mit den notleidenden «Geringsten der Brüder»

<sup>11</sup> Wenn nämlich aus πάντα τὰ ἔθνη beim Gericht die Christen auszuschließen wären, führte dies innerhalb der exklusiven Deutung gerade in missionstheologischer Hinsicht zu Absurditäten: Jene Heiden, die das Evangelium angenommen haben, sind hinfort Christen und wären somit hier nicht mehr angesprochen. Auch jene Heiden, die dem Evangelium und seinen Missionaren nie begegneten, könnten hier nicht gemeint sein, weil die Notleidenden in exklusiver Deutung ja Christen bzw. Missionare sind. Somit wäre das Gericht über πάντα τὰ ἔθνη bloß ein Gericht über jene Heiden, die das Evangelium explizit ablehnten. Wenn sie sich aber menschlich «anständig» zu den Missionaren verhalten hätten, könnten sie dennoch gerettet werden. Die Abwegigkeit ist evident: Das Schlußbild der Endzeitrede widmet sich doch nicht dem Sonderproblem einer allfälligen «zweiten Heilschance» für jene, die das Evangelium nicht ergriffen. Überhaupt ist eine separate Bewertung des Verhaltens zur Missionsbotschaft und des Verhaltens zu den Missionaren in einem Ev, das Mt 10,14 überliefert, schwer vorstellbar — vor allem wenn dies den Skopus von 25,31 ff. abgeben soll.

<sup>12</sup> So sehr prägnant zusammengefaßt bei Luz, *Judgement*, 294; siehe schon LAGRANGE, *Mt*, 486; auch BRANDENBURGER, *Recht*, 101 («... die Gemeinde [steht] mit und unter allen Völkern vor dem Weltenrichter»). Der Hinweis auf mt Gerichtstheologie, die die Kirche ganz explizit anspricht, so daß hier, beim Schlußpunkt der Gerichtsrede die Kirche nicht plötzlich ausgenommen sein könne, kommt seit BORNKAMM, *Enderwartung*, 11-21 sehr oft: z.B. GNILKA, *Mt II*, 371. Auf diesen Hinweis antworten exklusiv deutende Autoren gern so: Im mt Kontext sei vom Gericht über die Kirche *schon zuvor*, 24,31-25,30 die Rede gewesen, jetzt komme zum Abschluß eben noch das Heidengericht; dabei oft auch der unterstützende Hinweis auf frühjüdische Texte, die Separatgerichte über Israel und Heiden zu kennen scheinen (von den vielen

des Richters nicht nur Christen gemeint sind, sondern *notleidende Menschen überhaupt*, die aufgrund der bloßen Not zum Gerichtskriterium ernannt sind, vertreten Autoren<sup>13</sup> u.a. mit folgenden Hinweisen: Daß die *Bruderbezeichnung* im MtEv schon auf die Kirchentherminologie (Glaubensbruder) vorausblickt, wird allgemein zugegeben, doch muß man auch — was aber selten gesehen wird — auf 5,22-24 und 7,3-5 verweisen: Dahinter steht die in vielen Kulturen gebräuchliche Redeweise, die den Nächsten als Bruder bezeichnen kann. Wenn diese Redeweise in ihren kulturellen Substraten auch zunächst die Clan-, Volks- oder Zunftgenossen so bezeichnet und darauf aufbauend gelegentlich die Bruder-Terminologie nach außen hin bewußt abgrenzend ist (*Nur* der Angehörige der gleichen Gruppe als Bruder!), so ist gerade dies in den genannten weisheitlich kolorierten Mt-Stellen sicher nicht der Fall: Vom Bruder ist hier nicht die Rede, um irgend jemand vom hier geforderten Verhalten auszuschließen, sondern umgekehrt, in performativ-motivierender Absicht. [Natürlich ist hier nicht in humanistischem Sinn eine Universal-Geschwisterlichkeit der Menschen angesprochen; es geht im Ev ja nicht um einen Universalismus in der anthropologischen Theorie, sondern um einen Universalismus in der Konkretheit des Tuns: Nicht *jeder denkbare* Mensch wäre in jesuanischem Bewußtsein als Bruder bezeichnet — diesen Horizont gibt es hier wohl gar nicht —, sondern vielmehr *jeder konkret begegnende* Mensch.] Also: Mt kennt in der Gemeinderede die Bruder-Terminologie und meint damit Christen; und er kennt in der Bergpredigt eine Bruder-Terminologie, die ethisch-motivierend ist und konkret-universal gilt. In

genannten ist aber *nur* TestBenj 10,8-9 einschlägig!): so etwa GEWALT, *Erwartungshorizont*, 15; HARRINGTON, *Mt*, 358 f.; STANTON, *Gospel*, 213; ablehnend ZUMSTEIN, *Condition*, 341; BRANDENBURGER, *Recht*, 111 f. Festzuhalten bleibt auch m.E.: 25,31 bringt zwar einen Einschnitt, aber nicht so, daß eine neue Etappe in einem eschatologischen Abfolge-Schema erreicht wäre, sondern in *formal-gattungsmäßiger* Hinsicht. Nach den paränetischen Gleichnissen kommt nun das Schlußbild der Endzeitrede: Ein im Rahmen einer apokalyptischen Offenbarungsrede (25,31-33.46) inszenierter Gerichtsdialog (25,34-45).

<sup>13</sup> Etwa: LAGRANGE, *Mt*, 488; SCHLATTER, *Mt*, 725 ff.; CHRISTIAN, *Jesus*, 27-35; WILCKENS, *Brüder*, 367-372, 382 f.; ZUMSTEIN, *Condition*, 338 ff.; MARGUERAT, *Jugement*, 508-511; SAND, *Mt*, 513; SCHNACKENBURG, *Mt II*, 251 f.; GNILKA, *Mt II*, 375; LUCK, *Mt*, 278; HASITSCHKA, *Fremd*, 129.

Kap. 25 könne man ihm Analoges wohl zutrauen<sup>16</sup>. Weiters: Daß ἐλάχιστοι von vornherein an Christen denken ließe, wird bestritten: Einerseits ist der assoziative Zusammenhang mit μικροί aufgrund der Stammverschiedenheit nicht selbstverständlich anzunehmen<sup>17</sup>. Andererseits ist die μικροί-Terminologie, wo sie eindeutig spezifische Christengruppen meint, stets durch eindeutige Zusätze gekennzeichnet (10,42: εἰς ὄνομα μαθητοῦ; 18,6: τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ). Wenn dies hier nicht der Fall ist, dürfe gerade deshalb diese Spezifizierung nicht stillschweigend vorausgesetzt werden<sup>18</sup>. (iii) Daß die Rechtsgleichstellung von Bote und Absender, wie sie im Aussendungskontext und spezifisch im Botenrechts-Logion Mt 10,40 vorliegt, eine verstehensrelevante Analogie zur *Rechtsgleichstellung der «Geringsten» mit dem Richter* aus Mt 25 abgibt, ist klar. Nur ist seitens universalistischer Auslegungsversuche darauf hinzuweisen, daß *diese* Analogie nicht auch schon die Grenzen aller möglichen Geltungsbereiche von Rechtsgleichstellung zwischen Menschen und Gott bzw. göttlich Beauftragten abgeben kann: Das NT bezeugt, daß in Jesusbewegung und Urchristentum — angeregt durch jüdische Vorgaben — die Vorstellung der «gewährten Rechtsgleichstellung» in *mehreren thematischen Zusammenhängen* verwendet wurde: Hier muß der Verweis auf die Tradition Mk 9,33-37.(41) parr genügen, wo unter dem Stichwort τίς μείζων Orientierungen zum sozialen Rangverhalten innerhalb der Jüngerschaft gegeben werden. Als Reaktion auf den Rangstreit der Jünger stellt Jesus ein Kind in die Mitte: «Wer immer eines solcher Kinder aufnimmt in meinem Namen, mich nimmt er auf; und wer immer mich aufnimmt, nicht mich nimmt er auf, sondern den mich Sendenden» (V. 37).

<sup>16</sup> Man denke auch an Mt 5,43-48, wo in V. 47 der partikular-ausgrenzende Gebrauch der Brüder-Terminologie nur vermeintlich naiv aufgenommen ist: In der konkreten Rhetorik der Perikope ist er gerade aufgebrochen: Nur wer Feinde — ebenso wie Brüder — liebt, kann Kind Gottes sein. Die Universalität der *Vater*-Sorge Gottes, dessen Sonne und Regen für «Böse und Gute» da ist, veranlaßt zu dieser Verhaltensänderung, die hier allerdings nicht als «semantische Bekehrung» erscheint, weil *vordergründig* die Codierungen von Feind und Bruder unverändert bleiben. Dennoch: Derselbe *Anspruch*, der hier im Modus der weisheitlichen Ethik-Motivierung begegnet, kann in Kap. 25 im Modus des Urteilkriteriums begegnen.

<sup>17</sup> Etwa ZUMSTEIN, *Condition*, 337 Anm. 1; LUZ, *Judgement*, 302 Anm. 132.

<sup>18</sup> Etwa SCHNACKENBURG, *Mt II*, 251 f.; FARAHAN, *Relire*, 440.

Wie immer der traditionsgeschichtliche Zusammenhang dieser Tradition zur Botenrechts-Formel sein mag: Mt kennt und benützt das Thema der rechtswirksamen Selbst-Identifikation Jesu mit schutzbedürftigen Menschen jedenfalls in mehr als nur einem Kontext. Nichts zwingt deshalb dazu, die vom Richter den Notleidenden von Mt 25 zugesprochene Rechtsgleichstellung von vornherein auf die Missionare vom Mt 10 oder auf Jünger bzw. Christen zu beschränken. Wenn der Botenrechts-Grundsatz vor und bei Mt schon innerhalb der ganz unterschiedlichen Bereiche Mission und Gemeindeordnung als performative Motivation fungieren konnte, wieso nicht auch und gerade als Ethikbegründung im Gerichtskontext? (iv) In *hermeneutischer Hinsicht* könnte man der partikular-exklusiven Deutung schließlich folgendes vorhalten (— allerdings habe ich diesbezügliche Andeutungen kaum einmal gefunden): Alle ihre Argumente funktionieren innerhalb der *klassisch redaktionsanalytischen* Arbeitsweise der Exegese. Das heißt: Ausgehend von allen anderen Stellen bei Mt, wo etwa ἕθνος oder ἀδελφός oder μικρός/ἐλάχιστος oder das Motiv von der rechtswirksamen Selbstidentifikation Jesu mit Menschen vorkommt, wird versucht, die präzise Bedeutung zu erheben, die der Autor mit dem jeweiligen Wort oder Motiv verbindet. Und ausgehend von der Grundannahme der *semantischen Konsistenz* im Sprachgebrauch eines Textes bzw. eines Autors wird dann gefolgert, daß an der fraglichen Stelle eben derselbe Sinn vorliegen muß. Nun will ich hier keineswegs grundsätzlich die redaktionsgeschichtliche Arbeitsweise oder die Grundannahme der semantischen Konsistenz kritisieren (beide sind Basisvoraussetzung für seriöse Interpretation überhaupt!); dennoch scheint mir, daß die oben angedeutete Ermittlung des Sinns von «alle Völker» und «geringste Brüder» ziemlich unsensibel vorgeht: Man darf das Axiom von der semantischen Konsistenz nämlich auch nicht überspannen: Natürlich können wir uns sprachlich nur verständigen, wenn Worte (= sprachliche Zeichen) in verlässlicher und vorhersehbarer Weise die mit ihnen verbundenen Inhalte immer wieder abrufen. Dennoch ist es im lebendigen Kommunikationsvorgang «Sprache», insbesondere bei poetischen oder symbolischen Texten, unverzichtbar und macht auch den Reiz und die Qualität von Texten aus, daß Worte in ihrem semantischen Valeur nicht präzise vordefiniert sind, sondern dieses immer erst im konkreten *Funktionszusammenhang* eines Textes entfalten und ausschöpfen.

Mit bloßer Wort- und Verwendungsstatistik ist deshalb an unserer Stelle der Sinn der fraglichen Ausdrücke noch nicht zu ermitteln, auch wenn diese Vergleiche der Anfang der Auslegungsarbeit sind. Um zu tragfähigen Ergebnissen zu kommen, muß also jener Funktionszusammenhang beschrieben werden, in dem die Worte und Motive erst ihre eigentliche Wirkintention entfalten. Und genau dies versuche ich weiter unten als meinen Beitrag in die Auslegungsdiskussion einzubringen.

2.3. *Vermittlungspositionen.* Wie angesichts der Diskussionslage nicht verwunderlich, gibt es auch Positionen, die das argumentative Gewicht beider Deutungen ernst nehmen wollten. (i) *Diachrone Vermittlungsposition:* Im Zeitalter der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Analysen waren und sind dies meist Positionen, die dem vor-mt (oft jesuanischen) *Traditionsstück* einen *universalen Sinn* zusprechen, den die *mt* *Redaktion* dann *kirchlich-exklusiv aktualisierte* und *partikularisierte*<sup>19</sup>. Oft legte man sich dies näherhin so zurecht: Von Jesus (und/oder aus der frühen nachösterlichen Tradition) kommt ein Überlieferungsstück, in dem das Tun/Nichttun von Barmherzigkeit als gerichtsscheidend ausgewiesen wird. (Ob Gott oder schon der Menschensohn das Gericht vollzieht, wird für diese Traditionsstufe unterschiedlich beurteilt). Adressiert war diese Rede an die jeweilige Zuhörerschaft, die sich darum auch als Gerichtsobjekt verstanden haben muß. Daß die gerichtsscheidenden Notleidenden nur Jünger oder Missionare sein sollen, sei für diese frühe Stufe nicht denkbar. Mt brächte dann redaktionell die Einleitung (mit πάντα τὰ ἔθνη) dazu, wodurch nun ein Gericht über die Heiden daraus wurde; derselben Bearbeitungstendenz verdanke sich die Einfügung, von ἀδελφῶν μου, wodurch die Behandlung der Christen zum Gerichtskriterium geworden wäre. Gesamtintention der *mt* Bearbeitung: *Trost einer bedrängten Gemeinde.* Übrigens gibt es auch, selten, die *Behauptung der umgekehrten Bearbeitungstendenz* — *«partikuläre Tradition und universale Redaktion»*

<sup>19</sup> So — allerdings mit beachtlichen Unterschieden im Detail — u.v.a.: BROER, *Gericht*, 282-295; LAMBRECHT, *Parousia*, 332 f., 337; FRIEDRICH, *Gott*, passim (z.B. 298-307); CATCHPOLE, *Poor*, 392 ff. (andeutungsweise); LAMBRECHT, *Once More*, bes. 219-226; BROWN, *Faith*, 171-181; KLEIN, *Bewährung*, 122 f.

— etwa bei E. Brandenburger: Das Traditionsstück sei bis auf die von Mt neu gestaltete Einleitung (V. 31-32a) unverändert erhalten und «handelt von Christen, die vor den Christus als ihren Richter gestellt werden, während Matthäus darauf abhebt, daß die ganze Völkerwelt am Ende der Welt vor den Menschensohn-Richter zu stehen kommt»<sup>20</sup>. Allerdings sieht er die Intention des Traditionsstücks aufgrund von Beobachtungen zur narrativen Gestalt des Textes nicht als *Trost für eine isolierte Kleingruppe* oder für verfolgte Missionare, sondern als *gemeindliche Gerichtsparänese*. Zwar evoziert ἀδελφοί Gemeindeglieder, aber nicht als programmatische Aussage: «Die Wendung "meine Brüder" hatte hier durchaus nicht einschränkenden Sinn. Christen werden in ihrem Gemeinwesen auf das vor Augen liegende Elend gewiesen und zur Barmherzigkeit gemahnt»<sup>21</sup>. Auch für Mt bleibe die Intention grundsätzlich gleich: an die Gemeinde adressierte Gerichtsparänese; nur der Horizont habe sich universalistisch geweitet. (ii) Eine *synchrone Vermittlungsposition* nenne ich hier den jüngsten Aufsatz von U. Luz: Er versucht, das Gewicht sämtlicher vorgebrachter Argumente ernst zu nehmen und dennoch zu einer Auslegung zu kommen, die die Verstehensschwierigkeiten nicht mehr durch Schichtentrennung lösen möchte<sup>22</sup>. Sein «Kompromiß»: Die Frage nach den Gerichtsobjekten wird «universalistisch», die Frage nach den das Gerichtskriterium abgebenden geringsten Brüdern «partikularistisch» beschieden. Wie bei Brandenburger sind alle Menschen Objekte dieses Gerichts, aber die Kirche ist spezifisch angesprochen; und wie bei Brandenburger bedeutet die Annahme einer christlich-partikulären Identifikation für die «Brüder» des Richters *nicht*, daß die Textintention als Tröstung der Verfolgten durch apokalyptische Ankündigung von Rehabilitation zu beschreiben sei: Der Text funktionierte ursprüng-

<sup>20</sup> BRANDENBURGER, *Recht*, passim, z.B. 55 (Zitat), 128 ff. Nur leicht modifiziert ist die geschilderte Position in DERS., *Taten*, hier etwa 316 f.

<sup>21</sup> BRANDENBURGER, *Recht*, 129. Weiters S. 79: «Die Wendung "meinen Brüdern" [verweist] im Munde Christi selbstverständlich auf Christen hin. Aber die Frage, ob "die Geringsten" Christen sind, ist ein Problem der Exegesen, nicht hingegen der Aussageintention des Textes».

<sup>22</sup> LUZ, *Judgement*, 288-292: Am Schluß seiner diachronen Analysebeobachtungen steht ein *non liquet* im Hinblick auf eine einigermaßen gesicherte Rekonstruktion der Traditions- und Redaktionsgeschichte. Und: Vor-mt und redaktionelle Intention müssen jedenfalls gleichsinnig angenommen werden.

glich vielmehr so, daß die Gemeindemitglieder hinsichtlich ihres Verhaltens zu den Wanderpredigern angefragt waren<sup>23</sup>.

### 3. *Sehr einfache hermeneutisch-methodische Zwischenüberlegungen*

Aus den bisherigen Referaten der Positionen und der Darstellung der zugehörigen Argumente dürfte schon ersichtlich geworden sein, daß mir eine partikulär-exklusive Deutung als nicht wirklich plausibel erscheint. Dies mag vielleicht weniger mit der konkreten Gestalt der beibringbaren Argumente zu tun haben als mit einem — vorwissenschaftlichen — Empfinden, daß eine Deutung, die diese Perikope als *Trosttext* ausgeben will, in gewisser Weise « gesucht » und « herbei-argumentiert » ist und sich eine tröstliche Textwirkung jedenfalls nicht von selbst einstellen will. Dieser Eindruck verstärkte sich, nachdem ich verschiedenen Personen mit unterschiedlich hoher christlich-kirchlicher Sozialisierung und unterschiedlich hoher Lesekultur — allesamt aber nicht professionelle Bibliker oder Textwissenschaftler — Mt 25,31-46 vorlas und sie auf die Textwirkung hin befragte: Keine einzige der mit dem Text konfrontierten Personen faßte den Text spontan als Trosttext auf. Alle sahen sich unter den zu Richtenden « angesprochen »<sup>24</sup>. Mit der exklusiv-partikulären Deutung und ihren Argumenten konfrontiert, zeigten sich die meisten verwundert und beteuerten, daß sie die Wirkintention des Textes, so wie sie es empfanden, viel eher als *verunsichernd* oder *anspornend* beschreiben würden. Man sieht, worauf ich hinauswill: Die wissenschaftliche Exegese hat die historische Ursprungsfunktion eines Textes in seinem ursprünglichen Kommunikationsfeld (« Sitz im

<sup>23</sup> Luz, *Judgement*, 303: Also: Gerichtskriterium als « Brüder » des Richters sind zwar Christen, aber dies ist nicht — wie bei der exklusiv-partikulären Deutung in ihrer Normalform — an die Adresse der Heiden gesagt, um die Christen zu trösten, sondern an die Christen, um sie zum Handeln zu motivieren.

<sup>24</sup> Einige HörerInnen lehnten eine nähere Kommunikation mit dem Text dann offensichtlich deshalb ab, weil für sie die Vorstellung von einem göttlichen Gericht über sie als solche inakzeptabel ist: D.h. sie erkannten, daß die *einzig textgemäße Identifikationsmöglichkeit für TextrezipientInnen die zu Richtenden sind*, akzeptierten aber die in der erzählten Textwelt nicht problematisierte Vorstellung von einem Gericht Gottes insgesamt nicht und wollten somit nicht in ungebrochener Weise mit dem Text umgehen.

Leben») aufzusuchen, um diese Ursprungssituation kritisch und kreativ mit möglichen heutigen Kommunikationsfeldern ins Gespräch zu bringen. Die Befragung heutiger LeserInnen kann dabei zwar nicht helfen, den historischen Sitz im Leben zu bestimmen, sie kann aber zumindest hellhörig machen, ob ein bestimmter Text eine bestimmte Wirkung « natürlicherweise » — man verzeihe den Biologismus im Ausdruck — hergibt oder nicht. Ich befinde mich hiermit in einem funktionalen Textparadigma: Texte sind für LeserInnen gemacht, ihr genuiner Sinn muß sich im einfachen Lesevorgang konstituieren und erschließen. Überspitzt gesagt: Ein Sinn, der erst nach langen semantische Queruntersuchungen durch die Textwissenschaft gefunden wird, kann nicht der Sinn eines funktionsfähigen (Vor-)Lese-Textes sein. Natürlich bedingt die Differenz von erzählter Welt eines historischen Textes und aktueller Lebenswelt seiner LeserInnen Verwerfungen<sup>25</sup>. Dennoch sollte es meistens möglich sein, die Grundlinien der ursprünglich intendierten Funktionsweise eines Textes aus diesem selbst heraus zu beschreiben. Dies tut Exegese natürlich immer schon; seit einiger Zeit jedoch immer häufiger unter den Etikettierungen « *Erzählforschung* » und « *Rezeptionsforschung* ». Das sind nicht neue Methoden als solche, sondern der konsequente Versuch, durch Beobachtungen an der konkreten Textgestalt Aussagen über die intendierte Kommunikation mit den bzw. Wirkung auf die LeserInnen zu machen. Vereinfacht gesagt: Welche Strategien der LeserInnenlenkung kommen zur Anwendung; wie wird das Publikum in den Text und seine Wertungen hinein verstrickt; was will der Text durch beschreibbare rhetorische oder narrative Mittel offensichtlich in den RezipientInnen auslösen?

Ich behaupte nun, daß der einfache und unspektakuläre Versuch einer synchronen Textanalyse manche der vorgebrachten Deutungen rasch als textfern und gekünstelt erscheinen läßt,

<sup>25</sup> In der karikierenden Überzeichnung lautet die Frage so: Wenn ein Text — wie es hier der Fall wäre, hätte die exklusiv-partikuläre Deutung recht — über weite Strecken de facto eine andere Wirkung auslöst als vom Autor beabsichtigt, wer ist schuld? Ein unfähiger Autor, der nicht Herr über die Wirkung seines Textes ist? Eine unfähige LeserInnenschaft, die den Text nicht in seinem ihm eigenen Sinn wahrnehmen kann? Die Differenz der Lebenswelten, die eine sinnvolle Kommunikation zwischen Autor und — späterem — Publikum verunmöglicht?

wenn man nur von den beobachteten Textphänomenen auf die von ihnen erreichte Wirkungen weiterfragt. Der Überblick über die jüngere Auslegungsgeschichte zeigt *mir* jedenfalls, daß von jenen Autoren, die — bevor sie sich den klassischen Auslegungsfragen widmen — den Text beobachtend zu würdigen versuchten, am meisten zu lernen war<sup>26</sup>.

#### 4. Beobachtungen zum Text und zur von ihm intendierten Wirkung

4.1. *Kontext.* Unser Abschnitt bildet den Abschluß der «Endzeitrede» Jesu Kap. 24-25, der sich laut 24,3 nur mehr an die Jünger richtet (anders zuvor 23,1: Volk und Jünger). Im Mt-Aufbau haben wir somit die letzte große Belehrung Jesu an die Seinen, den Schluß der letzten großen Redekomposition vor uns. Allein von daher ist schon zu erwarten, daß Mt hier entsprechend Gewichtiges bietet, das auch das Bisherige zusammenfaßt und abschließt. In seiner Version der «Endzeitrede» folgt Mt (bis 23,36) zunächst der Vorgabe von Mk 13,1-32 (Tempelzerstörung, Zeichen des nahenden Endes, Verfolgung, Höhepunkt der Drangsal, Ankunft des Menschensohns, Wachsamkeitsmahnung durch Feigenbaumgleichnis). Während Mk aber mit einer neuerlichen kurzen Wachsamkeitsaufforderung schließt (Mk 13,33-37), läßt Mt diese weg und bietet nun statt dessen ausführlich anderes Material (z.T. aus Q, z.T. Sondergut), das diese dringende Mahnung zum Wachsein noch deutlicher ausführt. Adressiert sind diese Stoffe deutlich an die Jünger und Glaubenden: 24,37-42 (Wie in den Tagen des Noah...); 24,43-51 (Gleichnis vom treuen und vom verantwortungslosen Knecht); 25,1-13 (Gleichnis von den klugen/törichten Brautjungfern); 25,14-30 (Gleichnis von den Talenten). Die Textintention durchwegs: Wachsamkeitsparänese an die Adresse der christlichen LeserInnen, wobei Wachsamkeit hier konkret bedeutet: Bewußtsein, daß die HörerInnen *im Ge-*

<sup>26</sup> Es sind dies die bereits angeführten Arbeiten von Brandenburger, Gnlika und LUZ. WATSON, *Liberating*, 57-84 versucht innerhalb eines *gewollt postmodern fragmentierenden texttheoretischen Paradigmas* auch Beobachtungen aus narrative- und reader-response-criticism zu integrieren. Obwohl ich viele seiner Beobachtungen erhellend finde, scheint mir eine unmittelbarer am Text orientierte Arbeitsweise — wiewohl sie vielleicht weniger brilliant sein mag — zielführender.

*richt Rechenschaft und Verantwortung* leisten müssen, und dringende Warnung: Es gibt unter den HörerInnen Menschen, die dieses Rechenschaftsgericht nicht bestehen werden. Daran schließt dann unser Text.

4.2. Die *Grobstruktur des Textes* ist einfach und leicht zu erfassen: Die erzählte *Szenerie* des Gerichtes wird in V. 31-33 ganz kurz aufgespannt und durch den Abschlußvers 46 geschlossen. Dazwischen wird in *Dialogform* das Gericht als Scheidungsgeschehen in *zwei ganz parallel gebauten Redegängen* geschildert. Der Aufbau der beiden Dialoge ist ebenso durchsichtig: Apodiktischer Urteilspruch (V. 34.41). Urteilsbegründung durch einen «rätselhaften» Rückblick des Richters auf sein eigenes Behandeltwerden durch die Gerichteten (V. 35-36.42-43). Erstaunte Rückfrage der Gerichteten, wann ihre Begegnung mit dem Richter denn stattgehabt hätte (V. 37-39. 44). Abschließender Amenspruch, der die urteilsentscheidende Rechtsgleichstellung des Richters mit den Empfängern bzw. Nicht-Empfängern von Hilfeleistungen offenbart (V. 40.45). Der Text ist in seiner Parallelität natürlich plakativ, undifferenziert und kennt nur «schwarz und weiß»; offensichtlich verfolgt er mit dieser fast unerträglichen Einengung der Möglichkeiten aber ein gewolltes kommunikatives Ziel.

31-33 Szenische Einleitung				
34-40	Dialog I	Urteil (34)	41-45	Dialog II
		Begründung (35-36)		Urteil (41)
		Rückfrage (37-39)		Begründung (42-43)
		Schlußsentenz (40)		Rückfrage (44)
				Schlußsentenz (45)
46 Szenische Ausleitung				

4.3. *Beobachtungen zur Feinstruktur* zeigen, daß der Text nicht nur sehr durchsichtig und klar strukturiert ist, sondern auch im Detail sehr sorgfältig und liebevoll gewoben wurde: (i) Die *beiden Urteile* sind in schöner antithetischer Entsprechung formuliert, wobei die kleinen Abweichungen von der Parallelität vielsagend sind: Bei den «Verfluchten» fehlt die Genitivbestimmung «meines Vaters/von meinem Vater»: Gott soll wohl nicht als aktiv Verfluchender dargestellt werden; die zur Linken hätten

sich die Verfluchung durch ihr Verhalten selbst zugefügt. Nur auf der positiven Seite ist das Königreich « für euch » bereitet, während das ewige Feuer « für den Teufel und seine Engel » bereitet ist: Dahinter steckt auf der positiven Seite eine Erwählungstheologie, die sich hier fast in der Art einer naiven Prädestinationsvorstellung zeigt; auf der negativen Seite schreckt die Formulierung vor der Umkehrung der Erwählung/Prädestination auch ins Negative aus verständlichen Gründen zurück. (ii) Die vierfache (!) Aufzählung von « sechs Werken der Barmherzigkeit » variiert leicht: Im Verlauf der einzelnen Vorkommen wird der Text immer *straffer und kompakter*: Beim *ersten Mal* (V. 35-36) wird die Vollform (sechs Nöte, sechs Hilfeleistungen) geboten. Beim *zweiten Mal* (V. 37-39) wird die Aufzählung durch die drei Wann-Fragen in drei Zweiergruppen gebündelt. In der letzten Zweiergruppe werden Glied 5 und 6 durch Straffung noch stärker aneinander gebunden, indem auf die beiden Nöte (Krankheit, Haft) nur eine gemeinsame Hilfeleistung antwortet: ἔρχεσθαι πρὸς (ἐπισκέπτομαι entfällt hier). Das *dritte Vorkommen* (V. 42-43) orientiert sich wieder an der sechsgliedrigen Form vom ersten Mal, strafft aber wiederum bei den Gliedern 5 und 6, die auf der Hilfeleistungs-Seite zusammengezogen werden: Jetzt wird — umgekehrt wie zuvor — ἔρχεσθαι πρὸς ausgelassen und ἐπισκέπτομαι geht auf beide. Im *vierten und letzten Fall* wird radikal gestrafft: Nur mehr *eine* Wann-Frage, an der die sechs Nöte sprachlich hängen. Die Hilfeleistungen werden jetzt nicht mehr « Stück für Stück » genannt, sondern unter ein einziges, neues und « abstraktes » Verb versammelt: διακοπεῖν (Dienst tun, helfen). Dem Text ist offensichtlich daran gelegen, *die Liste der Nöte und Hilfeleistungen möglichst oft zu bringen*: Diese will er einschärfen und wohl auch mnemotechnisch dem Lese- bzw. Hörpublikum nahebringen. Dafür nimmt er eine gewissen Monotonie in Kauf, die er aber durch die straffenden Variationen auf ein verträgliches Maß reduziert<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Für die Frage nach einer Erkennbarkeit von Nahtstellen zwischen Tradition und Redaktion schließe ich mich nach der Einsichtnahme in die dichte und klar strukturierte Textierung zumindest des Dialogteils V. 34-45 dem Urteil von GNILKA, *Mt II*, 369 an: « Die augenfällige Geschlossenheit... spricht für einheitliche Abfassung ». Ob dies aber unveränderte Übernahme der Tradition (so BRANDENBURGER, *Recht*, 29 und oft) oder eigenständige Kreation durch den Evangelisten (so GNILKA, *Mt II*, 368 ff.) bedeutet, kann ich hier

I	1	gehungert	zu Essen gegeben	II	1	Wann?	hungrnd	gespeist
	2	gedürstet	getränkt		2		dürstend	getränkt
	3	fremd gewesen	aufgenommen		3	Wann?	fremd	aufgenommen
	4	nackt	bekleidet		4		nackt	bekleidet
	5	krank gewesen	nachgeschaut		5	Wann?	krank seiend	—
	6	im Gefängnis gew. gekommen zu			6		im Gefängnis	gekommen zu
III	1	gehungert	nicht zu Essen gegeben	IV	1	Wann?	hungrnd	—
	2	gedürstet	nicht getränkt		2		dürstend	—
	3	fremd gewesen	nicht aufgenommen		3		fremd	—
	4	nackt	nicht bekleidet		4		nackt	—
	5	krank	—		5		krank	—
	6	im Gefängnis	nicht nachgeschaut		6		im Gefängnis	nicht gedient

4.4. *Die Zeitformen der Verben.* Die Basis-Zeitform, von der ausgehend sich Gleich-, Vor- und Nachzeitigkeit definieren, ist in dieser Perikope nicht wie in einem normalen Erzähltext der Aorist, sondern — da von einem künftigen Geschehen die Rede ist — das *Futur*: Insofern stehen die szenische Ein- und Ausleitung und auch alle Redeeinleitungen der Dialoge in dieser Zeitform. Die beiden Urteile stehen im *Imperativ*, der die Zukunft der Beurteilten nach dem zukünftigen Gericht festlegt. Der Dialog verwendet eine hinsichtlich der Erzählzeit *Futur vorzeitige* Zeitform: Im *Aorist*, der vom Standpunkt des Endgerichts aus in die *Vergangenheit* zurückblickt, ist von Ereignissen die Rede, die in der *Gegenwart* der LeserInnen passieren. Dies gilt sowohl für die erste Urteilsbegründung, die Einspruchs-Rückfrage als auch für die endgültige Begründung. Für unseren Text ist diese erzählerische Zeitebenenverschiebung konstitutiv und gibt ihm seinen Reiz: *Futur als fiktive Gegenwart* (Das künftige Gericht als Erzählstandpunkt) — *Aorist als reale Gegenwart* (Die gerichtssentscheidende Vergangenheit) — *Imperativ als absolutes Futur* (Die Zukunft der Zukunft im Urteil).

unbeantwortet lassen. Jedenfalls sind Versuche, die Worte τοῦ πατρὸς μου (V. 34) und τῶν ἀδελφῶν μου (V. 40) mit Hinweis auf ihr Fehlen in den Entsprechungen « zur linken Seite » als mit Zufügungen zur Vorlage auszugeben, zurückzuweisen; Der Erzähler strafft im zweiten Dialog allenthalben, um die « Monotonie » der Auflistungen erträglich zu halten: « Alles, was sich aufgrund der Parallelisierung der Urteilsverkündung zur Rechten von selbst versteht, entfällt » (BRANDENBURGER, *Recht*, 28).

4.5. *Textschwergewicht. Textzielpunkt.* Der unmittelbar ins Auge springende Befund ist die Tatsache, daß das endzeitliche «Handlungsgerüst» nur mit ganz kurzen Strichen gezeichnet ist (V. 31-33.46), während sich der Text für die Dialoge ungleich mehr Zeit nimmt; und innerhalb dieses Dialogteils ist die *viermalige Aufzählung der sechs Nöte und sechs Barmherzigkeitswerke* frappierend: Sie nimmt die Hälfte der Gesamttextmenge ein! Um das mit Mt 25,31-46 Ausgesagte, was immer es sei, inhaltsbezogen-objektiv zu sagen, bräuchte es diese exemplarisch verstandene Auflistung wohl nicht; die ans Monotone heranreichenden Wiederholungen schon gar nicht. Wenn der Text sie aber faktisch bietet, wird darin das *Schwergewicht* liegen, wenn nicht umgekehrt dem Autor Unfähigkeit unterstellt werden soll. Allerdings ist vom Leseverlauf her das Textschwergewicht nicht identisch mit dem Flucht- oder *Zielpunkt* des Textes: Dieser liegt eindeutig in den — durch die Amen-Einleitung hervorgehobenen — Schlußworten den Richters V. 40.45. Der argumentative Verlauf ist also folgender: 1. *Urteil* — 2. *rätselhafte Begründung* [Das Rätselhafte liegt darin, daß der Richter in der Ich-Form von eigenem Ergehen berichtet und mit einer jeweiligen Reaktion durch die Gerichteten zusammenstellt. Für die Gerichteten ist diese Ich-Ihr-Form nicht nachvollziehbar, darum:] — 3. *Einspruch als erstaunte Rückfrage* [Die Zusammenstellung von Ich-Erzählung des Richters und Tun/Lassen durch die Gerichteten kommt als der verwunderliche Punkt heraus.] — 4. *Der Abschluß-Spruch* sagt eigentlich nichts Neues, sondern bestätigt explizit die schon in der Urteilsbegründung vorgenommene und die Rückfrage auslösende Ich-Ihr-Zusammenstellung: Das Verhalten gegenüber den «Geringsten dieser meiner Brüder», das sind intratextuell jene Notleidenden, die zuvor erzählerisch vorgeführt wurden, ist in seiner Rechtswirksamkeit gleichbedeutend mit einem Verhalten gegenüber dem Richter, dem Repräsentanten des Rechts. *Zielpunkt* der Argumentation ist also diese Aussage der rechtswirksamen *Identifikation* bzw. — präziser — *Rechtsgleichstellung* von Richter und Notleidenden. Dadurch daß zum Erreichen dieses Zielpunktes der Text aber jeweils zweimal die beispielhaft-konkrete Nöte-Werke-Liste durchläuft (*Schwerpunkt*), bietet sich Gelegenheit, diese Liste von *Nöten und Hilfeleistungen einzuschärfen*.

4.6. *Lesegeschwindigkeit.* Nicht unerheblich bei der Nachzeichnung der Art und Weise, wie der Text die ihm gemäße Wirkung erzeugt, mag die folgende Beobachtung zur Lesegeschwindigkeit sein: Wer immer den Text vorliest — vorgängige Kenntnis des Textes und allgemeine Befähigung zum öffentlichen Lesen vorausgesetzt — wird wohl schon beim ersten Mal die Liste der Nöte/Hilfeleistungen mit leicht beschleunigender, *akzelerierender* Geschwindigkeit durchgehen, was dadurch, daß es sich um eine exemplarische Aufzählung handelt, indiziert ist. In der Rückfrage der Gerechten steigert sich das Tempo weiter, was sowohl durch den Wiederholungscharakter als auch durch die Straffungen im Text selbst vorgegeben ist. Als Gegenbewegung zu dieser Beschleunigung ist mit der Sentenz in V. 40 zweifellos eine deutliche Verlangsamung, *Retardierung* im Lesefluß zu konstatieren. Dies wird einerseits durch die Bedeutsamkeit anzeigende Amen-Einleitung hervorgerufen, ist vor allem aber auch durch die konkrete sprachliche Gestaltung des Spruchs im griechischen Text angelegt: Die drei am Dativobjekt *évi* hängenden *partitiven Genitive* laden in ihrer jeweils betont nachklappenden Stellung zu akzentuierenden Gedankenpausen nach *τούτων* und nach *μου* ein, wodurch sich offensichtlich Bedachtsamkeit und Nachdenklichkeit einstellen sollen. Natürlich läßt sich das gleiche Phänomen im zweiten Dialog feststellen, wo der Effekt dadurch, daß in V. 44 schon ganz radikal gestraft wird — nur mehr die Nöte sind aufgelistet, die Hilfeleistungen sind unter ein Verb subsumiert —, noch einmal gesteigert ist. Also: Der Text setzt LeserInnen und HörerInnen voraus, die beim Durchlaufen des Werkekatalogs nach vorne drängen und bei den Amen-Sentenzen innehalten und sich jeden der Genitive einzeln vorführen, was in den Übersetzungen allerdings nur schwer nachzuahmen ist: «Wieviel ihr einem von diesen - meinen Brüdern - den Geringsten - getan habt...».

4.7. *Narratives Bewegungszentrum.* Wodurch wird in unserem Text der konkrete Erzählfluß in Bewegung gesetzt und in Bewegung gehalten? Mt 25,31-46 ist sehr einfach, dafür aber um so wirkungsvoller gebaut, deshalb ist auch sein Bewegungsprinzip leicht durchschaut: Es ist das *Verwunderungsmotiv*. Die text-eigene Dynamik setzt in der Urteilsbegründung durch den Rich-

ter ein: Er spricht von menschlichen Notlagen in der *Ich*-Form und davon, daß die Gerichteten *ihm* zu Hilfe oder eben nicht zu Hilfe kamen. Diese Form der «Identifikation» hat als narratives Mittel zunächst die Funktion, durch die damit ausgelöste *Verwunderung* den Dialog in Gang zu bringen: Der Einspruch ist nur zu verständlich und auch sachlich zutreffend, gibt aber dem Richter Gelegenheit zu seinem abschließenden Offenbarungswort<sup>28</sup>. Die in der Urteilsbegründung verwendete Identifikation wird in der Rückfrage als rätselhaft bezeichnet und in der Abschlusssatz bestätigt. Allerdings: Das Rätsel wird im Amen-Wort nicht gelöst, sondern auf einer anderen Ebene weitergeführt. Denn das ursprüngliche Rätsel in der Urteilsbegründung bestand darin, wann, wo und wie der himmlische Richter zuvor menschliche Not gelitten haben soll — wie in der Rückfrage ja auch klar konstatiert wird. Am Schluß steht dann eine bislang im Text nicht aufgetauchte «Personengruppe», die «Geringsten der Brüder» des Richters, als heilsentscheidend vor den LeserInnen. Wer sollen diese sein? Als einziger textlicher Hinweis auf ein Referenzobjekt kann das Demonstrativum τούτων genommen werden: Der Verweis geht klar auf die soeben vorgeführten Notleidenden, die sich nunmehr als vom Richter verschiedene Personen abzeichnen bzw. hinter ihm sichtbar werden. Die Hinweisstruktur ist somit ein Kreis: Die Nöte-Aufzählung in der Ich-Form, die nicht real

<sup>28</sup> In der Forschung wurde das Verwunderungsmotiv bisher vor allem in zwei Zusammenhängen diskutiert: (1) Geht es positiv oder negativ in Mt 25,31 ff., um den «Lohngedanken»? Die Perikope lehre, daß gute Werke, wenn sie sinnvoll sein sollen, ohne Berechnung und um ihrer selbst willen getan sein müßten, weil auch die hier als die Gerechten Ausgewiesenen «anonym» Gutes taten. [Karikierende Kritik: Hätte der Evangelist das lehren wollen, hätte er für alle, die den Text einmal gelesen und verstanden haben, die Möglichkeit zu gerichtsrelevanten Barmherzigkeitswerken zerstört, da nach der Erstlektüre eine «Unwissenheit» der guten Tat unmöglich ist und bleibt]. (2) In der Frage, wer hier die Gerichtsobjekte seien, wurde manchmal gesagt: Es könne sich nur um ein Heidengericht handeln, denn nur sie könnten — in Unkenntnis des Botenrechtsgrundsatzes — als Wohltäter für Taten, die eigentlich dem Herrn getan sind, in Frage kommen. [Aber, so wird entgegnet: Haben die Missionare denn nicht gesagt, in wessen Auftrag und Autorität sie verkünden?]. Angesichts der Einsicht, daß das Verwunderungsmotiv hier literarisch-narratives Mittel ist, das die Textdynamik konstituiert und auf eine — noch zu beschreibende — Wirkung auf die LeserInnen aus ist, klingen beide Diskussionsfelder seltsam scholastisch!

gemeint sein kann, weil es eben nicht um frühere Nöte des Richters selbst geht, löst die Frage aus. Die Antwort bringt eine neue Gruppe von Personen ins Spiel, deren Identität aber im Dunkeln bleibt und nur durch Referenz auf die zuvor aufgelisteten Nöte andeutungsweise erkennbar wird. Nochmals: Verwunderung — darüber, wer rechts bzw. links zu stehen kommt und darüber, nach welchem Kriterium die Plätze vergeben werden — ist jenes narrative Motiv, das den Text in Bewegung hält.

4.8. *Rhetorischer Knotenpunkt*. So bezeichne ich jene virtuelle Stelle, wo sich das textimmanente Funktionieren der erzählten «Geschichte» und die textexterne Wirkabsicht auf die LeserInnen berühren: In unserem Fall scheint er mir im Ineinandergreifen des *Verwunderungsmotivs* im Text mit einem Effekt der *Verunsicherung* bei den LeserInnen zu liegen zu kommen: *Textimmanent* funktioniert die «Geschichte» wie gesehen so, daß der Textfortgang durch die *verwunderliche* Ich-Ihr-Erzählung des Richters, die *überraschte* Rückfrage der Gerichteten und die explizite Bestätigung der rechtswirksamen Identifikation von Richter und notleidenden «geringsten Brüdern» konstituiert wird. Dabei wird aber die Wann-Rückfrage nicht wirklich aufgelöst und vor allem die Identität der «geringsten Brüder» nicht eindeutig geklärt. Es ergibt sich als Lese-Effekt für die LeserInnen ein Moment der *Verunsicherung*<sup>29</sup>. Inmitten dieser Verunsicherung steht aber als fester Bezugspunkt die schwergewichtig-viermalige Aufzählung der Nöte/Hilfeleistungen; diese sind *jedenfalls* gerichtsentscheidend. Somit: Nicht das «bloße Daß» einer Rechtsgleichstellung von Verhalten zu den «geringsten Brüdern» und Verhalten zum Richter soll — gleichsam theoretisch — gelehrt

<sup>29</sup> Ein Gutteil der Auslegungsgeschichte widmete sich der Identifikationsaufgabe in der Weise: Wer sind die intratextuellen geringsten Brüder des Richters auf extratextueller Ebene? Wenn aber der Autor keine Denksportaufgabe, sondern *einen performativen Text* schaffen wollte, würde ihm der Ausleger mit der Kommentaraussage «Es sind die christlichen Missionare; oder: Es sind alle Notleidenden» in den Rücken fallen. Denn der Autor wollte dann ja gar nicht eine objektivierbare Belehrung über Gerichtskriterien abgeben (... die man dann auch so umwenden könnte: Wem muß ich *nicht* helfen, ohne eschatologischen Schaden zu erleiden?). Vielmehr würde er durch eine Strategie der «gewollten Verunsicherung» zur Konkretheit von Taten anstiften.

werden. Der Text wirkt auf seine LeserInnen offensichtlich als Aufruf, auf jeden Fall Hilfsbedürftige zu erkennen und ihnen auf jeden Fall zu helfen. Solange in der Schwebe bleibt, wer diese gerichtsscheidenden geringsten Brüder sind, ist es angebracht, «sicherheitshalber» (man verzeihe den naiven Ausdruck!), grundsätzlich und jedenfalls und möglichst viel Barmherzigkeit an wem auch immer zu erweisen! Wenn ich es richtig sehe, ist das der im Text angelegte Lese-Effekt. Durch die Tatsache, daß die negative Variante schwergewichtig am Schluß steht und den bleibenden Eindruck bildet, wird dieser Verunsicherungseffekt, der zu konkreten Taten führen will, verstärkt.

4.9. Ein im Text angelegter Kommunikationsvorgang funktioniert in seiner LeserInnenlenkung oft durch positive oder negative Identifikationsangebote mit Personen im Text: Mit wem kann sich nun der/die LeserIn hier identifizieren? Nach der partikulär-exklusiven Deutung wären dies die «geringsten Brüder» des Richters, die dabei ja als ChristInnen bestimmt wären! De facto passiert im konkreten Lesevorgang aber keine Identifikation mit diesen, denn sie tauchen in der erzählten Szene selbst gar nicht wirklich als reale Personen auf; sie sind nur im Rückblick Referenzobjekte der Amen-Sentenzen. In den beiden Urteilsbegründungen sind sie selbst noch gar nicht sichtbar, sondern stehen hinter der Rechtsschutz gebenden Person des Richters versteckt. Hingegen sind seit Textbeginn die zu richtenden Personen als aktive (sprechende) und passive (im Urteil angesprochene) Gruppe in der Mitte des Interesses<sup>30</sup>. Mit ihnen wird sich wohl jede(r) LeserIn spontan identifizieren, wenn überhaupt eine Kommunikation stattfindet. Durch das Motiv von der Scheidung in eine Heils- und eine Unheilsgruppe ist dieser textimmanente Zug zur Identifikation mit den zu richtenden Menschen noch verstärkt: Der Text hat deutlich LeserInnen vor Augen, die auf alle Fälle unter die zur Rechten und unter keinen Umständen unter die zur Linken eingeréiht werden wollen. *Andere Identifikationsangebote macht der Text seinen LeserInnen nicht!*

<sup>30</sup> Diese Beobachtung macht auch Luz, *Final Judgement*, 292 f., der die Identifikation der LeserInnen mit der Gruppe der geringsten Brüder als «narratively impossible» bezeichnet.

4.10. *Nebenüberlegungen zur Gattung.* In der bisherigen Diskussion spielten die Stichworte «Gleichnis bzw. Parabel»<sup>31</sup>, «apokalyptische Offenbarungsrede»<sup>32</sup>, «Gerichtsdialog»<sup>33</sup> eine Rolle. Es geht mir hier nicht so sehr um das Vorschlagen einer möglichst zutreffenden und konsensfähigen Etikettierung, sondern um den Hinweis auf *textsortentypische Wirkintention*. Nach den bisherigen Beobachtungen ist auszuschließen, daß es sich bei Mt 25,31-46 um einen Text handelt, der einfachhin «informativ» sein will, also objektivierbare Aussagen zur Ethik oder zur Eschatologie machen wollte. Auzuschließen ist auch eine «sozial stabilisierende» Funktion, wie sie aber von Vertretern der partikulär-exklusiven Deutung behauptet wird: Der Text funktioniert nicht zur tröstenden Identitätssicherung einer sich als bedroht empfindenden Gruppe, der ein innergeschichtlich nicht bestreitbarer oder widerlegbarer Rechtsschutz zugesagt wird. Wenn also genau diese Trostfunktion all das umschreiben sollte, was Apokalyptik kann, dann ist unser Text nicht apokalyptisch!<sup>34</sup> Nun ist gerade

<sup>31</sup> Pro: JEREMIAS, *Gleichnisse*, 204 ff.; LAMBRECHT, *Once More*, 212 (mit Vorbehalt); DONAHUE, *Parable*, 9-11 («apocalyptic parable»). Contra: LAMBRECHT, *Parousia*, 329 f. («better not»); CATCHPOLE, *Poor*, 355; GNILKA, *Mt II*, 367; HAGNER, *Mt II*, 740; STANTON, *Gospel*, 222.

<sup>32</sup> Programmatisch bei STANTON, *Gospel*, 221-230; auch CATCHPOLE, *Poor*, 355 f.; BRANDENBURGER, *Recht*, 58.

<sup>33</sup> GNILKA, *Mt II*, 367, der auf das in STRACK-BILLERBECK, *Kommentar IV/2*, 1203-1212 (Exkurs: «Gerichtsgemälde aus der altjüdischen Literatur») gesammelte Material hinweist. Ntl. Fragmente von Gerichtsdialogen hätten wir in Mt 7,22 f.; 25,11 f. vor uns. Das Verwunderungsmotiv, das regelmäßig zum Einspruch führt und die Erklärung des Gerichtskriteriums durch den Richter provoziert, ist gattungskonstitutiv. Darin zeigt sich der grundlegend lehrhaft-katechetische Charakter.

<sup>34</sup> Gerade hier liegt m.E. das Grundproblem der gesamten Mt-Exegese von STANTON, *Gospel*, hier etwa 221-230: Er reduziert den lebensweltlichen Hintergrund des MtEv allein auf den leidvollen Trennungskonflikt mit der Synagoge und der dementsprechenden Frustrations- und Isolationserfahrung der ausgeschlossenen Mt-Gemeinde. [Wer das MtEv als Ganzes liest, wird diesen polemischen Hintergrund nur als einen unter mehreren Hintergründen sehen und damit relativieren]. Deshalb kann Stanton die Re-apokalyptisierungen im Mt Motivrepertoire auch nur als Ausfluß dieses Konflikts sehen. Aber: Schon in der jüdisch-vorchristlichen Apokalyptik gab es Traditionen, die die Wirkintention apokalyptischer Rede von Trost auf Paränese umlegten. In Situationen ohne Verfolgungsdruck wandte sich die «Drohrichtung» der Gerichtsrede von den Gegnern und Verfolgern an die «eigene Adresse», was



ewigen Erbteil»<sup>39</sup>. Und *Midrasch Tehillim* (Ps 118 § 17 Vers 19): «In der zukünftigen Welt wird der Mensch gefragt: Was war deine Beschäftigung? und antwortet er: Ich habe Hungrige gespeist, so spricht man zu ihm: Das ist das Tor des Ewigen: Wer Hungrige gespeist hat, trete darin ein...» (weiterer Textverlauf analog bezüglich Durstige tränken, Nackte kleiden, Waisen aufnehmen und großziehen)<sup>40</sup>. Der Befund könnte eindeutiger nicht sein: Auflistungen von Nöten und darauf reagierenden Barmherzigkeitswerken gehören in den Bereich der ethischen Paränese, wobei zur spezifischen Motivierung auch das Thema Gericht Gottes hinzukommt<sup>41</sup>. Apokalyptisch motivierte Tröstung und Identitätsstabilisierung ist in vergleichbaren Katalogen nicht zu konstatieren<sup>42</sup>. Daß der angestammte Funktionsbereich von solchen Listen die ethische Paränese und nicht der apokalyptische Trost ist, geben übrigens auch Vertreter der partikulär-exklusiven Deutung zu; meist wird dann Mt für die radikale Umkehrung der Stoßrichtung verantwortlich gemacht<sup>43</sup>. Wenn sich dies tatsächlich so verhalten hätte, würde die faktische Wirkungsgeschichte dem Redaktor Mt nachgewiesen haben, daß sein Kunstgriff, einen

<sup>39</sup> Zit. nach BÖTTRICH, *JSHRZ* 5/7, 852 f. Die motivischen Berührungen dieses diasporajüdischen Textes (aus dem 1. Jhd. n. Chr., wohl aber vor 70) mit unserer Perikope sind frappierend; in Kap. 10 wird dann analog der Ernte-Ort der Bösen geschildert, wobei die Verweigerung von Barmherzigkeitsstaten sehr eingängig als Gerichtskriterium vorkommt: «... die, obgleich zu sättigen in der Lage, den Hungrigen durch Hunger töteten und die, obgleich zu bekleiden in der Lage, den Nackten auszogen...» (10,5 zit. a.a.O. 857 f.).

<sup>40</sup> Zit. nach WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim* II, 164.

<sup>41</sup> Daß in V. 44 die Hilfeleistungen mit *διακομιή* zusammengefaßt sind, könnte dann zusätzlich noch einschlägig sein, wenn feststünde, daß für die impliziten ErstleserInnen des Mt diese Vokabel schon als terminus technicus die organisierte Hilfstätigkeit seitens der christlichen Gemeinde assoziieren ließ; dazu WEISER, *EWNT* I, 726-732.

<sup>42</sup> Und der Vergleich mit paulinischen Peristasenkatalogen trägt insofern nichts aus, als diese in ihrer Wirkintention von ganz anderen Problemen bestimmt sind, nämlich der *Verteidigung des paulinisch verstandenen Apostolatsdienst am Evangelium vom Gekreuzigten*. Die Berührung in der materialen Aufzählung von Nöten ergibt sich von selbst, wenn einerseits der Katalog in Mt 25 exemplarisch-umfassend sein will und andererseits der Apostel für sich in Anspruch nimmt, *alles nur Erdenkliche* an menschlicher Not in seinem Lauf für das Evangelium *auch faktisch ertragen* zu haben.

<sup>43</sup> STANTON, *Gospel*, 218-221; Andeutungen schon bei LAMBRECHT, *Parousia*, 337 f.

paränetischen Text auf Trostfunktion umzupolen, nicht funktionierte: Die LeserInnenschaft hätte ihm dies jedenfalls im großen und ganzen nicht abgenommen; nur einige Exegeten haben sein Manöver durchschaut!

##### 5. Exkursartige Bemerkungen zum Motiv der Rechtsgleichstellung

5.1. *Präzisierung*. Wir haben soeben gesehen, daß Auflistungen von Barmherzigkeitswerken im Bereich der biblischen Religionen in paränetischen Zusammenhängen häufig vorkommen und daß solche Listen — ganz wie in Mt 25 — durch den thematischen Zusammenhang mit Gericht und Urteil gern in ihrem appellativen Effekt gesteigert werden. In unserer Perikope ist dieser Zusammenhang aber noch insofern zusätzlich zugespitzt, als die Barmherzigkeitswerke nicht einfachhin Gerichtskriterium an sich sind: Sie werden vielmehr *als dem Richter selbst erwiesene bzw. verweigerte* bezeichnet. Oft wird in den Auslegungen in diesem Zusammenhang von einer *Identifikation* von Richter und Notleidenden gesprochen: Diese sei das Spezifische, Neue und unverwechselbar Christliche an unserer Perikope. Dem ist aber zu widersprechen: Einerseits gibt es auch für die «Identifikation» genug vor- bzw. außerchristliche Beispiele (siehe unten), vor allem aber muß man bezüglich des Ausdrucks «Identifikation» vorsichtiger und präziser sein: Es trifft nämlich nicht den Kern der Sache, das vom Richter zu den im Text vorgeführten Hungrigen, Durstigen, etc. eingenommene Verhältnis als Identifikation zu beschreiben. Zwar weist die Ich-Rede-Form in V. 35 f. bzw. die Du-Richtung der Frage in V. 38 f. tatsächlich einmal in diese Richtung; es handelt sich dabei aber deutlich um ein *narratives Mittel*, das Staunen und Rückfrage und damit überhaupt den Fortgang des Textes provoziert. In V. 40.45 wird dann das Verhältnis klar bestimmt, und hier ist nicht von Identifikation Richter/Hungernde etc. die Rede, sondern davon, *daß das Tun/Lassen an den Hungernden etc. die gleiche Rechtswirksamkeit hat, wie ein vorgestelltes analoges Tun am himmlischen Richter selbst*. «Soviel ihr getan habt an..., mir habt ihr es getan»: Der material-quantitative Aspekt der Formulierung wird oft übersehen: *ἐφ' ὅσον* läßt keine mystischen Assoziationen zu, sondern gehört klar ins — kontextgemäße! — Sprachfeld von juridischer Anrechen-

barkeit. Von einem *vorgestellten* analogen Tun spreche ich hier deshalb, weil ein reales Speisen, Tränken, Bekleiden, etc. des himmlischen Richters durch Menschen im Text ja nicht unterstellt wird<sup>46</sup>. Solches wäre nur der Fall, wenn der Richter sich zuvor zur Prüfung der zu Richtenden als notleidender Mensch «verkleidet» hätte, bzw. sich in einen solchen «verwandelt» hätte, und jetzt das Ergebnis dieser Prüfung kundtun würde<sup>47</sup>. Obwohl solche Motive natürlich eine gewisse Nähe zu unserer Perikope aufweisen, liegen hier die Dinge doch anders: Da die Vorstellung von der Verkleidung bzw. Verwandlung Gottes im biblischen Gottesbild natürlich keinen Platz hat, kann es hier tatsächlich nur um *gleiche Rechtswirksamkeit* gehen. Wenn man dies einmal erkannt hat, muß man auch — gutgemeinte aber textferne — Aussagen zurückweisen, denen zufolge in Mt 25 eine «Realpräsenz Christi oder Gottes in den Armen» der Gipfelpunkt der theologischen Aussage wäre: Von einer mystischen oder sakramentalen Gegenwart Christi oder Gottes ist nicht die Rede. In der Ich-Rede bzw. Du-Anfrage ist die Identifikation narratives Mittel, der Zielpunkt der Dialogs in VV. 40.45 bringt die Aussage auf den Punkt der «gleichen Rechtswirksamkeit»; es geht also nicht um Identifikation, vielmehr um Gleichwertigkeit: Tun bzw. Lassen an Notleidenden gilt gleichviel wie Tun bzw. Lassen am himmlischen Richter, weil er als «großer» Bruder jenen — als ob sie seine «kleinen Brüder» wären — die Autorität und Unverletzlichkeit seiner Rechtspersönlichkeit leiht.

<sup>46</sup> So ganz richtig CATCHPOLE, *Poor*, 381 f., der so zusammenfaßt: Nicht Identifikation der Personen, sondern «equivalence» oder «correspondence» von Ergehen und Tun. Weiters: BRANDENBURGER, *Taten*, 313.

<sup>47</sup> Solche Motive sind allerdings in verschiedenen Literaturen bekannt: In *mythischen* Erzählungen ist davon die Rede, daß sich Götter in Menschengestalt verwandeln und daß ihr gutes oder schlechtes Behandeltwerden durch Menschen dann Folgen für das weitere Ergehen dieser Menschen hat. Klassisches Beispiel: In den *Metamorphosen des Ovid* wird die antike Legende von *Philemon und Baucis* erzählt, wo dieses arme Ehepaar dem «verkleideten» Göttervater Jupiter, der zuvor schon in allen Häusern der Gegend erfolglos um Herberge gebeten hat, freundliche Aufnahme gewährt und dafür, nachdem der Gott sich schließlich zu erkennen gab, Lohn empfängt (8, 626-724). Manche *Märchen* haben das Motiv, daß Könige sich als Arme, Bettler, etc. verkleiden um zu «testen», ob in ihrem Reich auch solche Menschen zu ihrem Recht kommen können.

5.2. *Gewährte Barmherzigkeit versus Rechtsanspruch?* Im Kontext modernen Rechtsbewußtseins hört man heute — allerdings meist außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses — gelegentlich kritische Stimmen zu Mt 25,31-46: Ausgehend von den Wertaxiomen der unverbrüchlichen *Menschenwürde* und der unteilbaren *Menschenrechte* wird gesagt: Das Recht und die Würde jedes Menschen liegt in seiner Person selbst und kommt ihm unmittelbar zu. Eine Vorstellung, derzufolge Notleidende «nur» vermittelt durch ihre (womöglich gönnerhaft gewährte) Rechtsgleichstellung mit einem Starken bzw. Hochgestellten Rechtsschutz genießen, ist unerträglich. Dies wäre ein feudalmittelalterliches Modell, derzufolge der Status einer Rechtspersönlichkeit von der Spitze der Gesellschaftspyramide nur per «gewährtem Privileg» nach unten hin weitergegeben würde. Auch in der aktuellen christlichen Moralthologie wird betont, daß Menschen für unser Handeln immer Ziel und Zweck in sich sein müssen, niemals aber *Mittel zu einem* — womöglich noch so guten — *Zweck* werden dürfen. Eine Vorstellung, derzufolge wir uns durch gutes Handeln an anderen sozusagen unser Seelenheil verdienen, ist theologisch unbrauchbar: Mitmenschen wären dann das Mittel zum Zweck unserer Erlösung, und das ist keine taugliche Motivation für gutes ethisches Handeln. Nun wird man diesen Axiomen gegenwärtiger Rechts- und Moralthorie durchaus zustimmen können, ohne deswegen in Konflikt mit der Logik von Mt 25 kommen zu müssen: (i) Zunächst ist zuzugeben, daß die Logik der Rechtsgleichstellung unserer Perikope sich nicht von vornherein mit der modernen Axiomatik deckt, da wir eben einen *antiken Text* vor uns haben. (ii) Auch in unserem modernen Erfahrungskontext ist die Betonung der mit der Menschenwürde gegebenen Rechtsunmittelbarkeit jeder Person mehr eine *normative Soll-Aussage* denn ein ohne weiteres zu behauptender *Ist-Zustand*. Viele Menschen erfahren heute weltweit den Zugang zu fundamental überlebensnotwendigen Gütern (Nahrung, Wasser, Kleidung, Wohnung, medizinische Basisversorgung, Freiheit der Meinung und des Aufenthaltsorts) faktisch nicht als Frage ihres eigenen, durchsetzbaren Rechtsanspruches, sondern als Frage, ob sich jemand mit mehr Einflußmöglichkeit als sie selbst für sie engagiert, ihnen gleichsam etwas von seiner eigenen Rechtspersönlichkeit «leiht». Insofern ist zu sagen: Unser Text konkurriert nicht mit dem normativen Axiom der Moderne, er ist bloß *reali-*

stisch und vielleicht gerade deshalb geeignet, moderne Menschen vor Naivität zu warnen: Solange die Menschenrechte (incl. Zugang aller zu den notwendigen Lebensgrundlagen!) nicht allgemein durchgesetztes Faktum sind — und wir haben Grund zur Skepsis, daß dies in absehbarer Zeit der Fall sein könnte —, wird es Barmherzigkeit brauchen. Und solange auch werden faktisch « Unterprivilegierte » ihr Recht nur vermittelt durch die *Solidarität* anderer Menschen wenigstens ansatzweise bekommen. (iii) Bei näherem Zusehen ist das antik-biblische Modell der gewährten Rechtsgleichstellung überdies sehr aktuell: Es sagt ja nicht in theoretischer oder normativer Absicht, daß Arme ihr Recht nur vermittelt über ein Klient-Patron-Verhältnis bekommen *sollen*, sondern es konstatiert faktisch, daß es in unseren real existierenden Gesellschaften die Solidarität von Gutgestellten mit Armen braucht, wenn letztere nicht völlig ausgegrenzt bleiben sollen. Und deshalb gehörte es in der *sozial-politischen Ethik des altbiblischen Israel* zu den vornehmsten Aufgaben des Königs und seines Verwaltungsapparates, das Recht der Armen zu garantieren und durchzusetzen (vgl. bes. Ps 72!). Zum idealen Lebensentwurf des « *gesegneten Gerechten* » in Israel gehört es, das Recht von Witwen, Waisen, Fremden und Armen zu schützen (etwa Sir 4,1-10). Dies steht alles im Kontext eines Gottesbildes, wonach letztlich der *Bundesgott Israels* es ist, der Recht und Lebensgrundlage aller im Land für unantastbar erklärt hat und auch schützt.

5.3. *Rechtsgleichstellung auch jenseits des Zaunes.* Unser Text greift also das gesamt-biblische Axiom von Gott als Schützer und Anwalt des Rechts der Armen und Notleidenden auf. Die spezifische Form dieses Axioms in der Ansage der *rechtswirksamen Gleichstellung* der Armen mit dem Richter, wie es Mt 25 narrativ aufnimmt und zum Zielpunkt des Textverlaufs macht, ist aber kein isolierter Einzelfall, sondern sowohl in atl. als auch jüdischem Kontext gut vertreten. Das Material ist breit aufgearbeitet, wird manchmal aber von Mt 25,31 ff. künstlich ferngehalten. Bei unverkrampftem Hinsehen wird aber deutlich, daß der bibeltheologische Themenzusammenhang ebenso wie die konkrete Wirkintention unseren Text in ein breites Umfeld von Geschwistertexten stellt, deren wichtigste ich hier nenne: *Spr 14,31* (« Wer den Geringen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer, ihn ehrt, wer Erbarmen hat mit dem Bedürftigen »); *Spr 19,17* (« Wer Erbarmen

hat mit dem Elenden, leiht dem Herrn; er wird ihm seine Wohltat vergelten »). Im Bereich der frühjüdischen Literatur ist auf *slavischer Henoch* 44,1-2 zu verweisen: « Der Herr hat den Menschen mit seinen eigenen Händen gemacht zur Ähnlichkeit seines Angesichtes. Klein und groß hat der Herr ihn geschaffen. Und wer das Angesicht eines Menschen schmäh, schmäh das Angesicht eines Königs und verabscheut das Angesicht des Herrn. Wer das Angesicht eines Menschen verachtet, verachtet das Angesicht des Herrn »<sup>46</sup>. Aus dem nachntl.-rabbinischen Judentum stammt der folgende Text, *Midrasch Tannaim zu Dtn 15,9*: « 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 »<sup>47</sup>. Diese Stelle ist

<sup>46</sup> Zitiert nach BÖTTICH, *JSHRZ* 5/7, 959 f.; im folgenden Textverlauf ist auch vom « Gericht des Herrn » die Rede. Der Begründungsansatz für die Rechtsgleichstellung Gott/Mensch ist hier ein *schöpfungstheologischer* (wer das Werk schmäh, schmäh eigentlich den Schöpfer), andere jüdische Texte bringen andere, etwa *erwählungstheologische*; manche verzichten auf eine eigentliche « Begründung » und wirken vor allem durch die appellative Kraft der thetischen Bekenntnisaussage: Gott ist der Anwalt der Armen! Die Frage, ob Mt 25,40.45 demgegenüber einen spezifischen Begründungsansatz einbringt, versucht BRANDENBURGER, *Recht*, 76-86 mit Hinweis auf Röm 8,29; Hebr 2,11-18 und überhaupt die Präexistenzchristologie pointiert zu bejahen: Christus ist der Erstgeborene von vielen Brüdern, was aufgrund der Schöpfungsmittlerschaft des Christus aber nicht gemeinde-exklusiv aufzufassen sei. Mit GNILKA, *Mt II*, 368 Anm. 6 glaube ich nicht, daß damit der Bewußtseinsstand des Evangelisten zutreffend beschrieben ist (auch BRANDENBURGER, *Taten*, 316 f. schwächt ab). Ich würde überhaupt abstreiten, daß es hier einen spezifischen Begründungsansatz für die Rechtsgleichstellung gibt: Der Autor, geprägt von jesuanischen Axiomen wie dem Primat konkreter Nächstenliebe, verläßt sich ganz auf die performative und autoevidente Kraft seiner Erzählung, die keiner zusätzlichen « theologischen » Begründung bedarf. Übrigens: In Vat. II, AA 8 wird Mt 25,40 zitiert und eine *inkarnationstheologische* Begründung für die Rechtsgleichstellung angeboten: « Er hat, als er die menschliche Natur annahm, die ganze Menschheit in einer übernatürlichen Solidarität zu einer Familie zusammengefaßt » — deshalb gelte Mt 25,40. Das kann und will natürlich auch keine Aussage über den theologischen Bewußtseinshorizont des Mt sein, dem eine Inkarnationschristologie kaum nachgesagt werden kann. Als theologische Einholung dessen, was Mt unschuldig-narrativ tut, scheint es mir aber eingängiger als der zuvor angedeutete Ansatz von Brandenburger.

<sup>47</sup> Text zitiert nach GNILKA, *Mt II*, 374. Zum MidrTannDtn siehe: STRACK-STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 255 ff. Der alte, nur fragmentarisch rekonstruierbare Midrasch zum Buch Dtn stammt wohl aus der Zeit knapp vor 300 n. Chr. (ebda. 236).

oft besprochen worden, zuletzt so: «Dieser Text ist wahrscheinlich die relativ nächste Parallele zu Mt 25. Die Begegnung mit dem Armen aber wird nicht als Begegnung mit Gott ausgegeben»<sup>48</sup>. In Mt 25 auch nicht, wie zu entgegnen ist! Man hat den Eindruck, daß hier eine Kategorie «personale Begegnung» für den christlichen Text aufgebaut wird und gegen eine Kategorie «bloßes Als-ob und bloße Anrechnung», der dann der jüdische Text zugehöre, ausgespielt wird. Beide dieser Kategorien sind aber Phantome: In Mt 25 geht es nicht um personale Begegnung mit Gott im Bruder (oder was immer man hier meint); und in den angeführten Texten aus AT und Judentum geht es natürlich nicht um ein «bloßes Als-ob»<sup>49</sup>. Neutestamentliche Traditionen schließlich verwenden, wie wir gesehen haben, das Motiv von der gewährten Rechtsgleichstellung in durchaus unterschiedlichen Zusammenhängen: Analog zum antiken Botenrecht im Aussendungskontext mit tröstlich-ermutigender Intention, als innergemeindliche Sozialintervention zum Schutz von unbedeutenden Gemeindegliedern und mehrfach paränetisch im Gerichtskontext<sup>50</sup>.

## 6. Zusammentragen von Einsichten

6.1. *Endgültiges Aus für die partikulär-exklusive Deutung.* Das MtEv — wie die ntl. Literatur überhaupt — wendet sich zunächst nicht an eine virtuell universale LeserInnenschaft und will nicht

<sup>48</sup> GNILKA, Mt II, 374.

<sup>49</sup> Ausführlicheres bei BRANDENBURGER, *Recht*, 74 ff., der auch auf beschämende Beispiele von antisemitischen Stereotypen im Zusammenhang der oben angeführten Geschwistertexte von Mt 25,40.45 hinweist: «Hier ist die Sorge für den Notleidenden ein Geschäft mit Gott» (den Zitatausweis erspare ich mir; a.a.O. 75). Mit diesem Satz meinte ein deutscher Exeget noch in den 50-er Jahren das «typisch Jüdische» an Spr 19,17 gegenüber dem «typisch Jesuanischen» unserer Perikope in Anschlag bringen zu können.

<sup>50</sup> Zu letzterem: Auch die Tradition Mk 8,38 par bzw. Mt 10,32 f. par Lk 12,8 enthält einen Rechtsgleichstellungsgrundsatz, der in seiner Funktionsweise übrigens noch näher bei Mt 25,40 steht als das Botenrechts-Logion Mt 10,40 par Lk 10,16: Das jetzige Verhalten der Menschen/Zuhörer zu Jesus und seiner Botschaft bestimmt über deren künftiges Behandeltwerden seitens des Menschensohn-Richters: Es wird also eine Rechtsgleichstellung Jesus/Menschensohn vollzogen.

objektivierbare Tatsachenmitteilungen oder in sich selber stehende, allgemeine Wahrheiten lehren. Das Ev ist für eine *bestimmte, christliche LeserInnenschaft* konzipiert, mit der durch das Lese-/Hörgeschehen ein Kommunikationsvorgang angestrebt wird. Solche ChristInnen in den Gemeinden des mt Einflußbereichs spricht unsere Perikope an, ihnen bietet sie im Text Identifikationsangebote und will ihr Selbstverständnis und Handeln beeinflussen: Das MtEv ist insgesamt ein deutlich katechetisch orientiertes «Gemeindebuch». Allein von daher ist es schon wahrscheinlicher, daß mit unserem Text das Handeln von ChristInnen *beeinflusst* werden soll, als daß das Handeln «anderer» *kommentiert* und bewertet würde. Natürlich ist dann nicht von vornherein ausgeschlossen, daß hier christliche LeserInnen *getröstet* werden sollen, doch das *Textschwergewicht* legt anderes nahe: Gut die Hälfte der Textmenge zählt immer und immer wieder die Werke der Barmherzigkeit auf: Das ist sinnlos in einem Text, der vom Handeln «der anderen» an den LeserInnen spricht; das ist höchst sinnvoll, wenn den LeserInnen genau dieses Handeln eingeschärft werden soll. Wir haben als *rhetorischen Knotenpunkt* die Analogie des textinternen Motivs von der *Verwunderung der Gerichteten* mit der textexternen Folge der *Verunsicherung der LeserInnen* bestimmt. Diese gewollte Verunsicherung wird dadurch verstärkt, daß am *Zielpunkt* des Textes — in der Offenbarung der *Rechtsgleichstellung* der Notleidenden mit dem Richter — für das Lesepublikum nicht eindeutig-identifikatorisch (und beruhigend) herauskommt, wer diese gerichtentscheidenden Armen extratextuell sind. All dies kann nur bedeuten, daß als gewünschter Leseeffekt der Blick für Notleidende geschärft und daß jedenfalls und unbedingt geholfen wird. In die gleiche Richtung weisen Beobachtungen zur sprachlich vorgegebenen *Lesegeschwindigkeit*, zum leseleitenden *Identifikationsangebot*, zur mt *Gerichtstheologie* und zum *kompositionellen Rahmen* der Gerichtsrede Kap. 24-25, zur textsortentypischen *Funktion von Barmherzigkeitswerk-Katalogen* und schließlich zur bibeltheologischen Einbettung des Motivs der gewährten *Rechtsgleichstellung*. Es ist jedenfalls zu konstatieren: Wenn man das im Text angelegte natürliche Erzählgefälle und die Art und Weise, wie in diesem Text kommuniziert wird, erkennt und ernst nimmt, scheidet die exklusiv-partikuläre Deutung unter allen Umständen aus: Ein unmittelbarer Lesevorgang gibt sie nicht her, erzeugt nicht den Trosteffekt, den sie aus

dem Text « herausliest ». Und auch die Vermittlungsposition, derzufolge zwar das Gerichtsobjekt universal (Menschheit unter Ein-schluß der Kirche), das Gerichtskriterium aber partikulär (Brüder des Richters als Christen) sei, funktioniert nicht: Denn die rhetorische Struktur läßt eine einschränkend-sichernde Identifikation nicht zu. Also: So wie sich der Text konkret darstellt, ist er kein informativer Text, der seinem Publikum sagt, nach welchen Kriterien das Endgericht urteilen wird, sondern ein performativer Text, der seine LeserInnenschaft dringend zu einem konkreten Verhalten auffordert. Kein Mitteilungs-Text, sondern ein Appell-Text.

6.2. *Hat also die universalistische Deutung recht?* Wenn die sog. exklusive oder partikuläre Deutung auch auszuschließen ist, so ist umgekehrt — in Richtung der sog. universalistischen Deutung — aber auch einiges an Präzisierungen nötig: (i) Unser Text ist nämlich sicherlich nicht in dem Sinn universalistisch, daß hier grundsätzliche Aussagen zur Anthropologie oder Theologie gemacht würden. Näherhin gibt er keineswegs in Form einer prinzipiell-theologischen Feststellung her, daß es neben dem Glauben an das Evangelium und neben dem Bekenntnis zu Jesus Christus einen « zweiten Heilsweg für Nichtgläubige » im bloßen Tun von Mitmenschlichkeit gäbe. Es werden hier keine theoretischen Aussagen zum heilsrelevanten Geltungsbereich von « Bekenntnis » und « Ethik » gemacht. Vielmehr werden die christlichen LeserInnen, die der Autor im Blick hat und deren Bekenntnis zu Christus vorausgesetzt ist, zum Tun der Barmherzigkeit aufgefordert. (ii) Somit liegen auch die Theologumena vom « anonymen Christentum » oder von der « latenten Kirche », so berechtigt sie in sich sein mögen, nicht auf der Linie der unmittelbaren Wirkintention des Textes, sondern können höchstens vermittelt und indirekt darauf Bezug nehmen. Also: *Nicht die « anderen » werden hier vom Glauben dispensiert, wenn sie nur Mitmenschlichkeit üben, sondern « wir », die wir glauben, werden auf Gedeih und Verderb auf Mitmenschlichkeit verpflichtet.* (iii) Das Recht der partikulär-exklusiven Deutung schließlich liegt aber wohl darin begründet, daß der Text tatsächlich Leitbegriffe und Leitmotive wählt, die für urchristliche LeserInnen zumindest auch im gemeindlich intern-identitätsstiftenden Sinn codiert sind: πάντα τὰ ἔθνη, ἀδελφοί μου und das Rechtsgleichstellungsmotiv werden

möglicherweise auch bei ErstleserInnen Assoziationen evoziert haben, wie die exklusiv-partikulären Ausleger es für die Wirkintention schlechthin ausgeben. Wenn die grundlegend paränetische und verunsichernde Funktion des Gesamttextes aber zu Recht erkannt wurde, hätte der Autor hier durch den kommunikativen Kontext eines Appell-Textes eine Umcodierung von identitätsstabilisierenden Sprachbildern vorgenommen:<sup>51</sup> Jener Evangelist, bei dem sich erstmals eine « konfessionell » konstituierte Kirche konkret abzeichnet, ist es demnach auch gewesen, der dieser Kirche angesichts des göttlichen Gerichts die klaren Konturen von « wir » (ἀδελφοί) und « die anderen » (πάντα τὰ ἔθνη) wieder verwischt.

6.3. *Schluß.* Wenn dies alles richtig gesehen ist, zeigt sich darin eine Ekklesiologie von unerwartet kritischem Zuschnitt: Die Kirche selbst ist nicht nur ein corpus permixtum, sie ist heilsgeschichtlich auch vorläufig und vorübergehend. Im Gericht ist von ihr nicht einmal mehr die Rede, die ChristInnen sind keine besondere Gruppe, sondern stehen in und mit der gesamten Menschheit — diffundiert — vor dem Richter. Die Kirche ist demnach zwar zweifach auf das Gericht hingebordnet: vor dem Ende allen Menschen das Evangelium vom Reich zu verkünden; im Hinblick auf das Gericht sich selbst durch eine vollkommene Gerechtigkeit und umfassende Barmherzigkeit als bereit zu erweisen. Am Schluß der gerichtstheologisch strukturierten Heilsgeschichte des MtEv steht aber nicht mehr eine gerettete oder erhöhte Kirche, aus der im Gericht allenfalls unwürdige Mitglieder entfernt worden sind, sondern stehen die « Gesegneten meines Vaters », die das Reich in Empfang und Besitz nehmen dürfen.

<sup>51</sup> Diesbezügliche Andeutungen schon bei WILCKENS, *Brüder*, 372. Auch für WATSON, *Liberating*, 70 f. liegt hierin das Ziel und die kritische Funktion der Perikope im Gesamtkonstrukt des MtEv.

## BIBLIOGRAPHIE

- BEUTLER J., Art. Ἀδελφός, in: EWNT I, 67-72 (1980).
- BÖTTICH C., *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ, 5/7), Gütersloh 1996, 781-1040.
- BORNKAMM G., *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, in: DERS., - G. BARTH - H.J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT, 1), Neukirchen-Vluyn 1975, 13-47 (Erstauflage 1960).
- BRANDENBURGER E., *Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus 25,31-46* (SBS, 99), Stuttgart 1980.
- BRANDENBURGER E., *Taten der Barmherzigkeit als Dienst gegenüber dem königlichen Herrn (Mt 25,31-46)*, in: G.K. SCHÄFER - TH. STROHM (Hgg.), *Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch* (VDWI, 2), Heidelberg 1990, 297-326.
- BRANDENBURGER E., *Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie*, in: SNTU 16 (1991) 5-54.
- BROER I., *Das Gericht des Menschensohns über die Völker. Auslegung von Mt 25,31-46*, in: *BiLe* 11 (1970) 273-295.
- BROWN S., *Faith, the Poor and the Gentiles: A Tradition-Historical Reflection on Matthew 25:31-46*, in: *TJT* 6 (1990) 171-181.
- BULTMANN R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, 29), Göttingen 1979 (Erstauflage 1921).
- CATCHPOLE D.R., *The Poor on Earth and the Son of Man in Heaven. A Re-appraisal of Matthew XXV.31-46*, in: *BJRL* 61 (1979) 355-397.
- CHRISTIAN P., *Jesus und seine geringsten Brüder. Mt 25,31-46 redaktionsgeschichtlich untersucht* (ETHS, 12), Leipzig 1975.
- COPE L., *Matthew XXV.31-46. «The Sheep and the Goats» Reinterpreted*, in: *NT* 11 (1969) 32-44.
- COURT J.M., *Right and Left: The Implications for Matthew 25,31-46*, in: *NTS* 31 (1985) 223-233.
- DONAHUE J.R., *The «Parable» of the Sheep and the Goats. A Challenge to Christian Ethics*, in: *TS* 47 (1986) 3-31.
- FARAHIAN E., *Relire Matthieu 25,31-46*, in: *Gr.* 72 (1991) 437-457.
- FRIEDRICH J., *Gott im Bruder. Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Tradition in Mt 25,31-46* (CThM.BW, 7), Stuttgart 1977.
- GARLAND D.E., *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*, New York 1993.
- GEWALT D., *Matthäus 25,31-46 im Erwartungshorizont heutiger Exegese*, in: *LingBibl* 25/26 (1973) 9-21.
- GNILKA J., *Das Matthäusevangelium* (HThK, 1/1.2), Freiburg-Basel-Wien 1986-1988.

- GNILKA J., *Apokalyptik und Ethik. Die Kategorie der Zukunft als Anweisung für sittliches Handeln*, in: H. MERKLEIN (Hg.), *Neues Testament und Ethik* (= Fs. R. Schnackenburg), Freiburg-Basel-Wien 1989, 464-481.
- GRAY S.W., *The Least of My Brothers, Matthew 25:31-46. A History of Interpretation* (SBL. DS, 114), Atlanta 1989.
- GUNDRY R.H., *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1983 (= 1982).
- HAGNER D.A., *Matthew* (Word Biblical Commentary, 33A.33B), Waco 1993-1995.
- HAGNER D.A., *Apocalyptic Motives in the Gospel of Matthew. Continuity and Discontinuity*, in: *HBT* 7 (1985) 53-82.
- HAGNER D.A., *Matthew's Eschatology*, in: *SBL.SP* 1996, 163-181.
- HARRINGTON D.J., *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina, 1), Collegeville 1991.
- HASITSCHKA M., *«Ich war fremd» - Missionsauftrag und Weltgericht im Matthäusevangelium*, in: R. SIEBENROCK (Hg.), *Christliches Abendland. Ende oder Neuanfang* (ThTr, 6), Thaur 1994, 119-131.
- HAUPE G., *«Soviel ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder...»*, in: *Ruf und Antwort* (= Fs. E. Fuchs), Leipzig 1964, 484-493.
- INGELAERE J.C., *La «Parabole» du jugement dernier (Matthieu 25,31-46)*, in: *RHPPhR* 50 (1970) 23-60.
- JEREMIAS J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1984 (Erstauflage 1947).
- KLEIN H., *Bewährung im Glauben. Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus* (BThSt, 26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- KORNFELD W., *Die Liebeswerke Mt 25,35-36.42-43 in alttestamentlicher Überlieferung*, in: H.C. SCHMIDT-LAUBER (Hg.), *Theologia scientia eminens practica* (= Fs. F. Zerbst), Wien 1979, 255-265.
- LAGRANGE M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu* (EtB), Paris 1923.
- LAMBRECHT J., *The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt XXIV-XXV*, in: M. DIDIER (Hg.), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (BETL, 29), Gembloux 1971, 309-342.
- LAMBRECHT J., *Once More Astonished. The Parables of Jesus*, New York 1981.
- LANGE J., *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20* (FzB, 11), Würzburg 1973.
- LÉGASSE S., *Jésus et l'enfant. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique* (EtB), Paris 1969.
- LIDZBARSKI M., *Götza. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer*, Göttingen und Leipzig 1925.
- LUCK U., *Das Evangelium nach Matthäus* (ZBK NT, 1), Zürich 1993.
- LUTZ U., *The Final Judgement (Matth 25:31-46): An Exercise in «History of Influence» Exegesis*, in: D.A. BAUER - M.A. POWELL (Hgg.), *Treasures New*

- and *Old. Recent Contributions to Matthean Studies* (SBL Symposium Series, 1), Atlanta 1996, 271-310.
- MÁNEK J., *Mit wem identifiziert sich Jesus? Eine exegetische Rekonstruktion ad Matt. 25:31-46*, in: B. LINDARS - S.S. SMALLEY (Hgg.), *Christ and Spirit in the New Testament* (= Fs. C.F.D. Moule), Cambridge 1973, 15-25.
- MARGUERAT D., *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible), Genève 1981.
- MICHAELS J.P., *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Matthew 25,31-46*, in: *JBL* 84 (1965) 27-37.
- SAND A., *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT), Regensburg 1986.
- SCHLATTER A., *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1963 (Erstauflage 1948).
- SCHNACKENBURG R., *Matthäusevangelium* (NEB.NT, 1/1.2), Würzburg 1985-1987.
- SIM D.C., *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (MSSNTS, 88), Cambridge 1996.
- STANTON G.H., *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh 1992.
- STRACK H. - BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV/1-2*, München 1961 (= 1928).
- TRILLING W., *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (STANT, 10), München 1964 (Erstauflage 1959).
- WALKER R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT, 91), Göttingen 1967.
- WALTER N., Art. Ἐθνος, in: *EWNT* I, 924-929 (1980).
- WATSON F., *Liberating the Reader. A Theological-Exegetical Study of the Parable of the Sheep and the goats (Mt 25.31-46)*, in: DERS. (Hg.), *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?*, London 1993, 57-84.
- WEISER A., Art. Διακονέω, in: *EWNT* I, 726-732 (1980).
- WIKENHAUSER A., *Die Liebeswerke im Gerichtsgemälde Mt 25,31-46*, in: *BZ* 20 (1932) 366-377.
- WILCKENS U., *Gottes geringste Brüder - zu Mt 25,31-46*, in: E.E. ELLIS - E. GRÄSSER (Hgg.), *Jesus und Paulus* (= Fs. W.G. Kümmel), Göttingen 1975, 363-383.
- WÜNSCHE A., *Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen*, 2 Bände, Hildesheim 1967 (= Trier 1892-1893).
- ZUMSTEIN J., *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, (OBO, 16), Freiburg/Schw.-Göttingen 1977.

## GOTTES HERRSCHAFT

### ÜBERLEGUNGEN ZUR NARRATIVEN SOTERIOLOGIE DES MARKUSEVANGELIUMS

MARTIN STOWASSER

In der gegenwärtigen Theologie ist mehrfach zu beobachten, daß von gänzlich unterschiedlichen Ansatzpunkten ausgehend der Begriff des Heiles ins Gerede gekommen ist. So hat E. Drewermann den Exegeten vorgeworfen, durch die historisch-kritische Exegese den biblischen Texten ihr heilsames Potential geraubt zu haben<sup>1</sup>. Demgemäß leide die kirchliche Verkündigung an einem Defizit an individueller Heilserfahrung, die es mittels tiefenpsychologischer Textauslegung zurückzugewinnen gelte. Aus der Situation Lateinamerikas erhebt sich die Stimme der Befreiungstheologie<sup>2</sup>, die gegenüber der europäischen Tradition den Vorwurf einer einseitigen Verinnerlichung und Individualisierung christlichen Heils formuliert. Theologische Begriffe wie Sünde und Heil seien stärker geschichtlich und kontextgebunden zu reflektieren und müßten dementsprechend auch in ihrer gesellschaftlichen Dimension wahrgenommen werden. Als gemeinsamer Nenner beider Strömungen darf vielleicht trotz aller tiefgreifenden Unterschiede der Verlust eines real erfahrbaren Heils in den christlichen Kirchen betrachtet werden. Eine Heilsbotschaft, in der das Heil vom einzelnen nicht erfahren wird, scheint immer weniger vermittelbar. Im folgenden soll sich die Aufmerksamkeit auf den für Jesus zentralen Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ und seiner Rezeption im MkEv richten, um die ganzheitliche Dimension christlichen Heils in den Blick zu rücken. Vielleicht hilft dieser Gang an die biblischen Wurzeln, Elemente wieder zu entdecken, die in der späteren Tradition aus dem Begriff der Soteriologie verschwunden sind.

<sup>1</sup> Vgl. seine grundlegenden Ausführungen in DREWERMANN, *Tiefenpsychologie*, II, 13-35.

<sup>2</sup> Vgl. neben anderen SOBRINO, *Stellung*.