

**Endgericht als Verunsicherung
oder: Von der Gewissheit, dass die letzte
Entscheidung nicht in menschlicher Hand liegt**

**von
Martin Ebner**

aus:

**Werbick, J., Kalisch, M. S., von Stosch, K. (Hrsg.),
Glaubensgewissheit und Gewalt.
Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum
(Beiträge zur Komparativen Theologie 3)
Paderborn 2011, S. 13–35.**

MARTIN EBNER

Endgericht als Verunsicherung

oder: Von der Gewissheit, dass die letzte Entscheidung
nicht in menschlicher Hand liegt

Ich beginne mit einer Anekdote. Sie ist durchaus ernst gemeint, jedenfalls ihre Sinnspitze. Und sie soll den Ausgangspunkt bilden für unsere anschließenden exegetischen Überlegungen. Karl Barth wurde einmal von einer älteren Dame telefonisch angefragt, ob sie sicher sein dürfe, im Jenseits wieder ihre Eltern, Geschwister und Freunde sehen zu dürfen. Karl Barth soll geantwortet haben: „Ja, gnädige Dame, da dürfen Sie ganz sicher sein. Sie werden alle ihre Lieben wieder sehen. Aber die anderen auch ...“

Eine ganz klare Auskunft – und doch stiftet sie Verunsicherung. Eine ganz klare Aussage – und doch irritiert sie das Gegenüber. Ja, es ist offensichtlich das Ziel der überaus schelmischen Antwort, die Fragende in ihrer Einstellung zunächst derart zu versichern, dass der Nachsatz umso gewaltiger einschlägt – und mit gleicher Sicherheit alle Erwartung durchkreuzt.

Diese gezielte Verunsicherung der allzu Sicherem und ihrer Sicherheiten scheint mir ein typischer Zug für die urchristliche eschatologische Textlandschaft zu sein. Ich sehe darin eine ausgesprochene Taktik auf Seiten der Theologen, die für unsere Schriften verantwortlich sind. Sie scheinen mir die allzu sicheren Wissensvorräte ihrer Adressaten ganz bewusst immer wieder zu durchkreuzen und – mit neuen „Sicherheiten“ in Frage zu stellen.

Zu diesem Ergebnis komme ich auf Grund der hermeneutischen Vorentscheidung, dass ich nicht nur die paulinischen Briefe, sondern auch die Evangelien nicht einfach als Fixierung einer christlichen Lehre, sondern als Bausteine innerhalb eines Diskurses lese. Für die Präsentation der exegetischen Analysen bedeutet das: Ich werde bei jedem Text, den ich vorstelle, soweit möglich und nötig die Kommunikationssituation und insbesondere diejenige Position rekonstruieren, auf die der vorliegende Text reagiert. Auf der Sachebene werde ich nach den Optionen fragen, die mit bestimmten eschatologischen Gewissheiten oder Scheingewissheiten verbunden werden. Traditionsgeschichtlich scheint mir wichtig zu sein, dass die neutestamentlichen Endgerichtsansagen im breiten Strom apokalyptischer Theologie zu verorten sind – und das heißt gleichzeitig, dass hier von einem absolut souverän handelnden Gott die Rede ist, der sich sogar freimachen kann von allen heilsgeschichtlichen Markierungen der Vergangenheit, auf die sich bestimmte Grup-

pen zu berufen pflegen (z.B. Mt 3,9 „Wir haben Abraham zum Vater“). Das neue Israel Gottes in der Gottesherrschaft wird von der Zukunft her konstituiert – nach den Vorgaben Gottes allein.¹

Diese Konzeption birgt in sich Verunsicherungen und Überraschungsmomente. In dieser Traditionslinie stehen die neutestamentlichen Texte. Ich werde in dieser Perspektive zwei Texte aus dem Matthäusevangelium und zwei Texte aus dem Römerbrief des Paulus vorstellen. Beginnen wir mit dem eschatologischen Paratext schlechthin: mit der großen Rede vom Weltgericht in Mt 25.

1. Die große Rede vom Weltgericht (Mt 25,31–46) – und ihre Verunsicherungen

Zunächst der Anfang dieses bekannten Textes im Wortlaut:

„³¹Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich setzen auf den Thron seiner Herrlichkeit. ³²Und es werden versammelt werden vor ihm alle Völker, und er wird sie voneinander trennen, wie der Hirte trennt die Schafe von den Zicklein, ³³und er wird stellen die Schafe zu seiner Rechten, die Zicklein aber zur Linken. ³⁴Dann wird sprechen der König zu denen auf seiner Rechten: Hierher, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt in Empfang als euer Erbe die Königsherrschaft, die für euch vorbereitet ist von Anbeginn der Welt. ³⁵Denn ich war hungrig – und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig – und ihr habt mir zu trinken gegeben, ich war Fremder – und ihr habt mich zusammengeführt, ³⁶(Ich war) nackt – und ihr habt mich bekleidet, ich war krank – und ihr habt mich besucht, ich war im Gefängnis – und ihr seid zu mir gekommen. ³⁷Dann werden ihm die Gerechten antworten, indem sie sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und (dich) gespeist, oder durstig und (dir) zu trinken gegeben, ³⁸wann aber haben wir dich als Fremden gesehen und zusammengeführt, oder nackt und bekleidet, ³⁹wann haben wir dich krank gesehen oder im Gefängnis – und sind zu dir gekommen? ⁴⁰Und in seiner Antwort wird der König ihnen sagen: Amen, ich sage euch, sooft ihr (es) getan habt einem dieser meiner ganz geringen Brüder, habt ihr (es) mir getan.“(Mt 25,31–46)²

Ich möchte die diversen Überraschungen bzw. Verunsicherungen, die dieser Text bereithält, auf drei Ebenen herausstellen: auf der narrativen Ebene, auf der Sachebene sowie im Blick auf die Wirkungsgeschichte.

¹ Traditionsgeschichtlich lassen sich zwei Phasen unterscheiden: Während in den frühesten apokalyptischen Texten der Gott Israels im Endgericht die Feinde Israels zur Rechenschaft zieht und vernichtet (vgl. Dan 7), geht in jüngeren Texten – oft sogar innerhalb des gleichen Traditionsstroms – die Scheidung beim Endgericht mitten durch Gottes eigenes Volk (vgl. Dan 12,1–3).

² Alle biblischen Textzitate stammen aus eigener Übersetzung.

1.1 Überraschung auf der narrativen Ebene

Das Verblüffende an der Weltgerichtserzählung ist: Die Gerechten sind überrascht. Sie fragen sich und den Richter: Warum ausgerechnet wir? Was haben wir Besonderes getan, so dass wir auf der rechten Seite stehen und zu den „Gesegneten des Vaters“ gehören? Sie können sich nicht erinnern, dass sie je in ihrem Leben Christus gespeist oder ihn bekleidet hätten. Die Auflösung dieses Rätsels, nämlich die Identifikation des Weltenrichters mit den geringsten Brüdern, ist sozusagen eine Offenbarung im allerletzten Moment. Jetzt erst werden die Karten auf den Tisch gelegt, nach denen man hätte spielen müssen! Den Anwesenden wird (auf der narrativen Ebene) zugemutet, dass sie ohne Rechts-Gewissheiten vor dem Richter stehen. Aus seinem Mund erfahren sie – erstmals – die Kriterien des Gerichts.

Ist das Willkür? Nein, durchaus nicht. Wer das Matthäusevangelium gelesen hat, kennt den Jesuspruch: „Wer einem von diesen Kleinen auch nur einen Becher frisches Wasser zu trinken gibt, weil es ein Jünger ist: Amen, ich sage euch: Er wird nicht um seinen Lohn kommen“ (10,42). Man muss die Tora Jesu tun, dann hat man auf festen Grund gebaut (Mt 7,24–27). Nicht diejenigen, die „Herr! Herr!“ sagen, gehen ein ins Himmelreich. Sondern diejenigen, die gemäß dem Willen des Vaters handeln (Mt 7,21–23). Kurz: Man hätte es wissen können, prinzipiell. Aber trotzdem ist diese Zuspitzung des letztgültigen Urteilsspruches ganz allein und ausschließlich auf elementar barmherziges Handeln denen gegenüber, die Erbarmen brauchen, sehr auffällig: ein Überraschungsmoment auch auf der Sachebene.

1.2 Verunsicherung auf der Sachebene

Hungrige speisen, Durstigen zu trinken geben, Fremde aufnehmen, Nackte bekleiden usw. – im Rahmen des Frühjudentums klingen diese Punkte als die entscheidenden Kriterien für das Endgericht durchaus provokativ. Natürlich, die Nächstenliebe hat im Judentum einen hohen Stellenwert. Auch ähnliche Aufzählungen von Barmherzigkeitstaten lassen sich finden (vor allem in der prophetischen und weisheitlichen Literatur).³ Aber niemals sind diese Taten letztentscheidend für das Gericht.⁴

Gerade in der apokalyptischen Linie wären eher die typisch jüdischen Identitätsmarker zu erwarten: Einhaltung des Sabbats, der Beschneidung, der

³ Vgl. Jes 58,7; Ez 18,7.16; Ijob 22,6f.; Tob 1,16f.; Sir 7,34f.

⁴ Es ist bezeichnend, dass ULRICH LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3: Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich-Neukirchen/Vluyn 1997, 536 Anm. 137, nur wenige rabbinische Texte aufführen kann!

Reinheitsgebote;⁵ oder, wie in Qumran, die Befolgung eines bestimmten Kalenders, der sich von dem der Völker unterscheidet. Das ist es, was im Endgericht belohnt wird: durch das nach außen sichtbar andere Verhalten den unvergleichbaren Gott in dieser Welt bezeugen und dadurch Gott in dieser Welt die Treue halten.

Ein ähnlicher Erwartungshorizont ist für die Adressaten des Matthäusevangeliums anzunehmen: Man geht vom Reiseverbot am Sabbat aus (Mt 24,20); man hält sich prinzipiell an die Reinheitsvorschriften (Mt 15,1–20); auch die weniger gewichtigen Vorschriften des Gesetzes vernachlässigt man nicht, etwa die Verzehnung von Minze, Dill und Kümmel (Mt 23,23).⁶ Aber dann: in der Weltgerichtsrede – nichts davon. Nicht einmal nach dem Gottesbezug wird gefragt. Kriterium ist eine rein humane Ethik, der nichts, aber auch gar nichts typisch Jüdisches mehr anhaftet. Scheinbar ... Denn für den matthäischen Jesus sind diese Barmherzigkeitstaten die Erfüllung der Tora. In der Bergpredigt wird die Tora von ihrem ethischen Zentrum her verstanden. Jesus wendet auf die Tora eine pagane Hermeneutik an, die Goldene Regel, die fundamentalethische Grundmaxime der paganen Antike:

„Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, so tut auch ihr ihnen. Das nämlich ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12).

Diese empathieorientierte Ethik, die von vornherein nur auf zwischenmenschliche Beziehungen abzielt, das ist der Schlüssel zur Tora, wie sie der matthäische Jesus versteht und lehrt – und sie zur „Erfüllung“ zu bringen hofft.⁷ Die Kriterien des Weltenrichters sind also durch seine Torahermeneutik bestens vorbereitet. Aber sie müssen all diejenigen verunsichern, die ihre Tora auf die Abgrenzungsgebote zentrieren und darin ihr Gottesbekenntnis nach außen demonstrieren wollen. Gemäß der matthäischen Torahermeneutik, in deren Anwendung die Weltgerichtsrede ganz konkrete Letztentscheidungskriterien nennt, zeigt sich wahres Judesein in einer von Empathie geleiteten Ethik. Entsprechend wird der Gottes- bzw. Christusbezug über die menschlichen Barmherzigkeitstaten definiert: „Amen, ich sage euch: So oft ihr (es) getan habt einem dieser meinen ganz geringen Brüder, habt ihr (es) mir getan“ (Mt 25,40).

⁵ Vgl. die narrative Umsetzung in Dan 1 sowie die programmatische Aussage in Dan 7,25. Zur Sache insgesamt vgl. HEINRICH HOFFMANN, *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalypik*, Göttingen 1999, 71-114.

⁶ Vgl. KARLHEINZ MÜLLER, *Rückbesinnung auf die Zukunft. Von der Notwendigkeit einer jüdisch-christlichen Ökumene*. In: JOSEF SCHREINER/ KLAUS WITTSTADT (Hg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. FS Paul-Werner Scheele, Würzburg 1988, 231-245.

⁷ Vgl. GERD THEISSEN, *Die Goldene Regel (Matthäus 7:12//Lukas 6:31). Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form*. In: *Biblical Interpretation* 11 (2003), 386-399; GERD THEISSEN, *Gesetz und Goldene Regel. Die Ethik des Matthäusevangeliums zwischen Regel- und Empathieorientierung*. In: PETER LAMPE/ MOISÉS MAYORDOMO/ MIGAKU SATO (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium*. FS Ulrich Luz, Neukirchen-Vluyn 2008, 237-254.

1.3 Verunsicherung der Exegeten

Die dritte Ebene der Verunsicherung betrifft die Exegeten selbst: Die sind nämlich unsicher, wer präzise mit „allen Völkern“ gemeint ist. Drei Modelle werden diskutiert. Die universale Interpretation sagt: Alle Völker stehen vor dem Weltenrichter, einschließlich der Juden – und natürlich alle Heiden. Die klassische Interpretation sagt: Nur Christen stehen vor dem Weltenrichter. Sie werden im Blick auf das Verhalten untereinander gerichtet. Und die exklusive Interpretation sagt: Nur Heiden, d.h. Nichtchristen, werden nach ihrem Verhalten zu den Christen beurteilt.⁸

Im letzten Fall können Christen ganz beruhigt sein. Das ist eschatologische Sicherheit par excellence. Nur die anderen werden gerichtet. Die Christen sind schon auf der richtigen Seite!

In meinen Augen spricht vieles für die universale Auslegung, auch wenn sie in letzter Zeit zugunsten der klassischen Interpretation⁹ wieder außer Mode gekommen ist. Denn die Torahermeneutik des Evangeliums baut ja gerade für diesen Fall vor:¹⁰ Die Tora zielt auf ein humanes Ethos. Die in der Tradition des Judentums stehenden Gläubigen haben keinen Vorteil gegenüber Heiden. Aber sie haben auch keinen Nachteil, sofern sie ihre eigene Tradition von einem empathieorientierten Fokus her lesen.

Wenn wir uns durch diese Verunsicherung, die durch die verunsicherten Exegeten entstanden ist, nicht verunsichern lassen und zielstrebig einem der drei Modelle folgen, am besten der universalen Interpretation, könnte man meinen: Jetzt ist alles klar. Ein humanes Ethos leben, dann hat man gute Kar-

⁸ So die Typisierung von LUZ, Mt III (Anm. 4), 521-530 (mit den entsprechenden Literaturangaben).

⁹ Vgl. exemplarisch SIGURD GRINDHEIM, Ignorance Is Bliss: Attitudinal Aspects of the Judgment according to Works in Matthew 25:31–46. In: NT 50 (2008), 313-331; JOONG SUK SUH, Das Weltgericht und die matthäische Gemeinde. In: NT 48 (2006), 217-233 („Geringste“ sind speziell die missionarisch Tätigen innerhalb der matthäischen Gemeinde); den exklusiven Auslegungstyp vertreten DAVID CORTES-FUENTES, The Least of These my Brothers: Matthew 25,31–46. In: Apuntes 23 (2003), 100-109; EUGENE W. POND, Who Are “the Least” of Jesus’ Brothers in Matthew 25:40? In: BS 159 (2002), 436-448; für den universalen Auslegungstyp tritt eindeutig und programmatisch ein GERD THEISSEN, Das Neue Testament (Beck’sche Reihe 2192), München 2002, 70-72; CHRISTOPH NIEMAND, Matthäus 25,31–46 universal oder exklusiv? Rekonstruktion der ursprünglichen Textintention im Spannungsfeld moderner Wertaxiome. In: MARINELLA PERRONI/ ELMAR SALMANN (Hg.), Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? FS Magnus Löhner und Pius-Ramon Tragan, Rom 1997, 287-326 (mit Präzisierungen hinsichtlich generalisierenden Systematisierungen) spricht von einer „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“ (323).

¹⁰ Vgl. die geradezu katechetischen Bemühungen des Matthäusevangeliums, in sich langsam steigenden Aufzählungen die Tora von einem neuen Zentrum her zu verstehen: Goldene Regel (7,12); Doppelgebot der Liebe (22,37–40); drei Kardinaltugenden (23,23); und schließlich sechs Taten der Barmherzigkeit; vgl. THEISSEN, Testament (Anm. 9), 70f.

ten beim Endgericht. Das stimmt, aber zuvor muss noch etwas anderes klar sein. Im Matthäusevangelium wird diese Gewissheit des Lesers noch einmal problematisiert, insofern sie nämlich zu Sondierungen in der Gegenwart führen könnte. Sofern sozusagen eschatologische Gewissheit dafür genutzt wird, um in der laufenden Gegenwart bereits die Menschen nach „gut“ und „böse“ auszusortieren. Dagegen steht selbstredend die Parabel vom Unkraut im Acker im 13. Kapitel des Matthäusevangeliums.¹¹

2. Die Parabel vom Unkraut auf dem Acker (Mt 13,24–30) – und die Zurückweisung vorzeitiger Aussonderung

Die Parabel vom Unkraut auf dem Acker (Mt 13,24–30) ist eine „freie Paraphrase“¹² von Mk 4,26–29, dem Gleichnis vom schlafenden Bauern, allerdings mit gezielt anderer Akzentsetzung. Die markinische Version streicht das „automatische“ Wachstum des Samens heraus (vgl. Mk 4,28), angesichts dessen der Bauer nichts anderes tun kann als abwarten und schlafen. Matthäus dagegen legt bei seiner Gestaltung des Plots Wert darauf, dass „die Weltwirklichkeit in ihrer Bipolarität und Ambivalenz ernst genommen wird“¹³. Anstelle vom automatischen Wachstum des Samens und vom seligen Schlaf des Bauern erzählt Matthäus davon, dass *zweierlei Same* auf dem Acker aufgeht. Warum? Während alle schlafen, sät der Feind des Bauern Taumelloch auf dessen Acker. Sobald der Weizen zu sprossen und Frucht zu bringen beginnt,¹⁴ wird klar, dass auch die alternative Weizensorte aufgegangen ist: der Taumelloch. Die griechische Bezeichnung (ζιζάνια) ist vermutlich ein Lehnwort aus dem Semitischen (vgl. hebr. *zona* = Hure), das die Assoziation „Hurensohn“ nahelegen dürfte.¹⁵ Tatsächlich sieht der Taumelloch fast genauso aus wie Weizen,¹⁶ aber er bringt keine Frucht, genauer: er hat nur Scheinähren mit kleinen Körnern, die dem Menschen auch noch gefährlich werden können. Meistens

¹¹ Dieser Text bildet die Voraussetzung für die Möglichkeit der Überraschung im Endgericht Mt 25.

¹² HANS-JOSEF KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1986, 227.

¹³ FRANZ ZEILINGER, *Redaktion in Mt 13,24–30*. In: KARL KERTELGE/ TRAUOGOTT HOLTZ/ CLAUD-PETER MÄRZ (Hg.), *Christus bezeugen*. FS Wolfgang Trilling (EthSt; 59), Leipzig 1989, 102–109, 108.

¹⁴ Die Aoriste ἐβλάστησεν und ἐποίησεν in Mt 13,26 machen nur dann Sinn, wenn sie ingressiv übersetzt werden: ULRICH MELL, „Unkraut vergeht nicht!“ - Bemerkungen zum Gleichnis Mt 13,24–30. In: DERS. (Hg.), *Biblische Anschläge*. Ausgewählte Aufsätze, Leipzig 2009, 71–95, 79 Anm. 50.

¹⁵ Vgl. pKil 1,26d,34 (The Talmud of the Land of Israel, Bd. 4: Kilayim, übers. v. IRVING J. MANDELBAUM, hg. v. JACOB NEUSNER, Chicago (IL) 1991): Weizen, dessen „Früchte gehurt haben“.

¹⁶ Allerdings hat er schmalere Blätter: Theophr., *Hist Plant VIII 7,1*, (THEOPHRASTUS, *Enquiry into Plants and Minor Works on Odours and Weather Signs*, Bd. 2, übers. v. ARTHUR HORT (LCL), London 1949.)

ist Taumelloch von Parasiten befallen, die ihrerseits wiederum über ein Pilzmyzelium das giftige Lolch produzieren. Wird Brotmehl mit Taumellochkörnern verunreinigt, kann das beim Menschen Kopfschmerzen, Schwindel (daher „Taumelloch“), Erbrechen, Sehstörungen, im Extremfall sogar Tod durch Atemlähmung hervorrufen.¹⁷ Und nicht nur das: Taumelloch beeinträchtigt die Ernte, weil er wuchert und den Weizen „erstickt“.¹⁸ Kein Wunder, dass der Taumelloch – um diese verderblichen Auswirkungen zu vermeiden – normalerweise sofort gejätet wird.¹⁹ Genau das schlagen in unserer Geschichte die Sklaven dem Hausherrn vor:

„²⁷Es traten aber die Sklaven des Hausherrn heran und sagten ihm: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinem Acker gesät? Woher hat er nun Taumelloch? ²⁸Er aber sagte ihnen: Ein feindlicher Mensch hat das getan. Die Sklaven aber sagten ihm: Willst du also, dass wir weggehen und es zusammenlesen? ²⁹Der aber spricht: Nein, damit ihr nicht etwa beim Zusammenlesen des Taumellochs zugleich mit ihm den Weizen entwurzelt. ³⁰Lasst beides zusammen wachsen bis zur Ernte! Und zum Zeitpunkt der Ernte werde ich den Erntearbeitern sagen: Lest zuerst den Taumelloch zusammen und bindet ihn in Bündel, um ihn zu verbrennen; den Weizen aber sammelt in meine Scheune!“

Beachten wir die Drei-Zeiten-Logik – und die feine Ironie in der Kommunikation zwischen Sklaven und Hausherrn: Die Verse 27–28ab schauen zurück in die *Vergangenheit*. Der Hausherr weiß ganz genau, was geschehen ist. Er kann

¹⁷ Ovid, Fast I 161 (Ovid's Fasti, übers. v. JAMES GEORGE FRAZER (LCL), London 1959).

¹⁸ Ovid, Met V 485f. (PUBLIUS OVIDIUS NASO, Metamorphosen (lat. u. dt), hg. und übers. v. GERHARD FINK (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2007).

¹⁹ Wir haben entsprechende Ratschläge aus der Antike und empirische Schilderungen aus dem Orient vom Anfang des 20. Jh.; vgl. Vergil, Georg I 153–156 (VERGIL, Landleben. Catalepton, Bucolica, Georgica [lat. u. dt.], hg. v. JOHANNES UND MARIA GÖTTE; VERGIL, Viten [lat. u. dt.], hg. v. KARL BAYER, [Sammlung Tusculum], Zürich 1995): „...Und zwischen leuchtenden Saaten wuchert fruchtloser Lolch und tauber Hafer in Menge. Wenn du daher mit Hacken nicht stets das Unkraut beseitigst ...“; GUSTAV DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. 2: Der Ackerbau, Gütersloh 1932, Repr. Hildesheim 1964, 324: „Besondere Aufmerksamkeit widmet man oft dem Taumelloch (*zauwan*) wegen der Schädlichkeit seines Samens. Man pflegt ihn auszureißen“; dass es in der Gegend von Hebron nicht so geschieht, wird von Dalman ausdrücklich als Ausnahme gekennzeichnet (ebd. 325). Wenn die Rabbinen das Jäten für sinnlos halten, weil der Lolchsame beim Sieben des Getreides vom Weizen geschieden würde (vgl. GUSTAV DALMAN, Orte und Wege Jesu, Gütersloh 1924, Repr. Darmstadt 1967, 201), so braucht das noch lange nicht die Praxis der Antike widerzuspiegeln. Außerdem wäre der stereotype Hinweis auf die Krankheitserregung schlecht erklärbar. Zusammenstellungen über das botanische und sozialgeschichtliche Wissen finden sich bei MELL, Unkraut (Anm. 14), 78–88; PETRA VON GEMÜNDE, Ausreißen oder wachsen lassen? (Vom Unkraut unter dem Weizen). Mt 13,24–30.36–43 (EvThom; 57). In: RUBEN ZIMMERMANN (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 405–419, 408–410; DIES., Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung, Freiburg i.Ue.-Göttingen 1993, 241–243; ULRICH LUZ, Vom Taumelloch im Weizenfeld. In: HUBERT FRANKEMÖLLE/ KARL KERTELGE (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus. FS Joachim Gnilka, Freiburg 1989, 154–171; MICHAEL ZOHARI, Pflanzen der Bibel, Stuttgart 1983, 161; MARTIN LEUTZSCH, Art. Taumelloch. In: Neues Bibel-Lexikon III (2001), 797.

präzise Auskunft geben. Die Sklaven brauchen ihn nicht auf ein Novum aufmerksam zu machen. Was sie ihm mitteilen, ist ihm längst bekannt.

Die Verse 28cd–29 beleuchten die *Gegenwart*: Die Sklaven machen einen völlig vernünftigen Vorschlag. Sie bieten förmlich ihre Arbeitskraft und ihren Einsatz an – im Dienst der Sache ihres Hausherrn. Ja, für sie ist ihre Idee bereits beschlossene Sache, so dass sie den entsprechenden Auftrag des Hausherrn ihrerseits vorformulieren: „Willst du also, dass ...“ Die Reaktion des Hausherrn ist überraschend: Eine deutliche Ablehnung: „Nein!“ Samt einer Begründung: „Ihr könntet bei Eurem Eifer auch den Weizen entwurzeln.“²⁰

Schließlich folgen klare Anweisungen für die *Zukunft* (V. 30): Gemischtes beiderseitiges Wachstum bis zur Ernte. Außerdem werden die Sklaven beruhigt: Keine Angst! Es wird zur klaren Trennung kommen, aber erst bei der Ernte. Allerdings wird der Hausherr dann Spezialpersonal einsetzen: Erntearbeiter (θερισταί) – nicht seine eigenen Sklaven (δοῦλοι). Dafür dürfen seine Sklaven jetzt schon (in der Gegenwart) die Anweisung hören, die der Hausherr (in der Zukunft) den Erntearbeitern geben wird: „Lest zuerst ...“

Bleiben wir noch einen Moment in der Welt dieser Metaphorik. Jeder Bauer wird den Kopf geschüttelt haben: Merkwürdige Landwirtschaft!²¹ Unkraut soll nicht gejätet werden? Es soll tatsächlich dem Weizen Platz, Licht und Nahrung wegnehmen? Noch merkwürdiger der Erntevorgang: Wahrscheinlich ist Unkraut in der gesamten Antike nie vornehmer behandelt worden als hier: Es soll *zuerst* zusammengelesen werden, wie Weizen in Bündel gebunden, um dann allerdings verbrannt zu werden. Erst danach kommt der Weizen dran (sofern er nicht längst zertrampelt ist).²²

Spätestens an dieser Stelle wird klar: Matthäus malt hier ein Gerichtsbild. Textimmanent greift er ein Szenario auf, das den LeserInnen des Evangeliums längst bekannt ist: aus der Gerichtsankündigung des Täufers in Mt 3,12. Auch hier ist davon die Rede, dass beim unmittelbar anstehenden Zorngericht Gottes der Weizen gesammelt, die Spreu aber in nie verlöschendem Feuer verbrannt wird. Diese Gerichtshandlung wird von Matthäus in seiner Taumellochparabel definitiv in die Zukunft verlegt und streng vom Einfluss all derer getrennt, die in der Gegenwart „Sklaven des Hausherrn“, also Schüler Jesu sind (vgl. 10,24f.). Noch schärfer: Der Vorstoß der Schüler Jesu, den Acker vom Unkraut reinigen zu dürfen, damit es keinen negativen Einfluss auf den Wei-

²⁰ Im metaphorischen Geflecht des Evangeliums ist „entwurzeln“ mit dem Endgericht verbunden, das der Autorität Gottes allein vorbehalten bleibt. Dass eine Sondierung der Ackerpflanzen „in der Zeit“ tatsächlich eine endzeitliche „Entwurzelnung“ des (scheinbaren) Weizens zur Folge haben kann, zeigt Mt 13,41 (s. u.).

²¹ Der kriminelle Vorfall, Taumelloch auf den Acker eines anderen zu säen, scheint dagegen nicht aus der Luft gegriffen zu sein. Das römische Recht behandelt diesen Fall: Dig 9,2,27,14 (OKKO BEHRENDIS u.a. [Hg.], Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung [lat. und dt.], Bd. 2: Digesten 1–10, Heidelberg 1995); vgl. MELL, Unkraut (Anm. 14), 83.

²² Normalerweise ist es genau umgekehrt: DALMAN, Arbeit (Anm. 19), 325, berichtet, man hätte ihm gesagt, „daß der (beim Jäten) stehengebliebene Rest (des Taumellochs) beim Ernten von den Schnittern fallen gelassen werde, damit er nicht in die Garben komme“.

zen nehmen kann, wird strikt abgelehnt – obwohl dieser Vorschlag dem gesunden Menschenverstand, d.h. der agrarischen Logik völlig entspricht. Im Blick auf die ursprünglichen Adressaten in der Gemeinde des Matthäus gesprochen: Ihnen wird jegliche Aussonderungsberechtigung aus der Hand genommen. Nicht sie haben das Urteil über „gut“ und „böse“, über „Unkraut“ und „Weizen“ zu fällen, sondern ein Spezialkomitee am Ende der Zeit.

Haben wir diese Parabel „richtig“ aufgelöst, d.h. im Sinn des Matthäus rezipiert? Und: Gibt es tatsächlich Tendenzen in der Gemeinde zu solchen Aussonderungsprozessen – in der Gegenwart? Gibt es solche Vorstöße besonders eifriger „Sklaven“? Zum Glück hat Matthäus selbst eine Auflösung seiner Parabel mitgeliefert. Auf Bitten seiner Schüler erklärt Jesus die Parabel „im Haus“ (V. 36–43). Und wir werden sehen: Wir liegen nicht falsch. Zunächst werden Identifizierungen vorgenommen (V. 37–39):

„³⁷... Der den guten Samen sät, ist der Menschensohn. ³⁸Der Acker aber ist die Welt. Der gute Same: Diese sind die Söhne des Reiches. Der Taumelloch aber sind die Söhne des Bösen. ³⁹Der Feind, der ihn (sc. Taumelloch) säte, ist der Teufel. Die Ernte aber ist die Vollendung der Weltzeit. Die Erntearbeiter aber sind Engel.“

Schließlich wird der Erntevorgang selbst entschlüsselt. Darauf kommt es offensichtlich an. Und wir erfahren dabei auch präzise die Kriterien, nach denen der Taumelloch (= die Söhne des Bösen) ausgesondert werden:

„⁴⁰Wie nun der Taumelloch gesammelt und im Feuer verbrannt wird, so wird es sein bei der Vollendung der Weltzeit: ⁴¹Es wird aussenden der Menschensohn seine Engel, und sie werden sammeln aus seinem Reich alles, was Anstoß gibt, und diejenigen, die Ungesetzlichkeit tun. ⁴²Und sie werden sie in den Feuerofen werfen. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.“

Zwei Negativkriterien werden genannt: „alle Skandala“ (πάντα τὰ σκάνδαλα) – und „diejenigen, die Ungesetzlichkeit tun“ (τοὺς ποιῶντας τὴν ἀνομίαν). Daraus wird zunächst erkennbar: Unkraut bzw. Weizen zu sein ist keine biologische Vorherbestimmung. Es kommt vielmehr auf die Taten, das Verhalten eines Menschen an. Anders gesagt: Man ist nicht einfach „Sohn des Reiches“, man *wird* es – durch die Taten des Lebens. Man ist nicht einfach „Sohn des Bösen“, man *wird* es – durch die Taten seines Lebens, in diesem Fall durch das Tun der Ungesetzlichkeit. Im Matthäusevangelium ist damit eindeutig gemeint: die Weisungen der Bergpredigt nicht tun. Heißt es doch an deren Ende, sozusagen in einem vorweggenommenen Gerichtsszenario (7,22f.):

„²²Viele werden an jenem Tag zu mir sagen: Herr, Herr, sind wir nicht in deinem Namen als Propheten aufgetreten und haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und mit deinem Namen viele Wunder vollbracht? ²³Und dann werde ich ihnen antworten: Ich kenne euch nicht. Weg von mir, ihr Täter von Ungesetzlichkeit (ἀνομία).“

Weder feurige Bekenntnisse noch großartige Prophezeiungen oder staunenswerte Wundertaten, sondern das Tun des Willens Gottes in der Zielrichtung der Bergpredigt, das allein ist es, was den Eingang ins Himmelreich sichern kann. Also: barmherziger Umgang mit den Mitmenschen, keine zur Schau gestellte Frömmigkeit. Alles andere ist Tun von Gesetzlosigkeit.

Was aber sind die „Skandala“? Einerseits ist mit „skandalisieren“ im Matthäusevangelium gemeint, sich von den Taten und der Lehre Jesu zu distanzieren, also Ungesetzlichkeit tun.²³ Andererseits – und das ist sehr auffällig: die konkrete Untreue zu einem Menschen. Zur eigenen Frau, wenn einen Auge und Hand skandalisieren und man beginnt, ihr untreu zu werden (5,29f.). Und zum eigenen Bruder in der Gemeinde, wenn man einen sündigen Bruder, der sich gegen die eigenen Ideale verhält, jetzt schon, in der Gegenwart, aus der Gemeinde ausschließen will (Verb: 18,6.8.9; Substantiv: 18,7). In der matthäischen Gemeinde ist dafür ein dreistufiges Verfahren entwickelt, die sogenannte Gemeindevorgabe in Mt 18,15–17. Ließ sich ein „Sünder“ in der Gemeinde einfach nicht zur Raison bringen, weder im Einzelgespräch, noch vor Zeugen, noch vor der gesamten Gemeinde – dann, so hält es die Gemeindevorgabe fest, „sei er dir wie der Heide und der Zöllner“. Dann hast du mit ihm nichts mehr zu tun. Gemeinde-Ausschluss.

Matthäus geht in seinem Gemeindekapitel (Mt 18,1–35) schärfstens dagegen vor. Für ihn ist der „sündige Bruder“ das „verirrte Schaf“, von dem Jesus erzählt hat. Gemäß dem Willen Gottes darf es niemals (endgültig) verloren gehen (18,14). Und: Für Matthäus ist es ein „Skandalisieren“, wenn man aufhört, nach diesem verlorenen Schaf zu suchen.²⁴ Anders gesagt: Wenn man es ausschließt – und damit die Versuche beendet, es wieder zu finden und zu gewinnen.

Sieht man diesen größeren Hintergrund, dann werden nach Matthäus beim Endgericht alle diejenigen als „Unkraut“ ausgesondert, die die Bergpredigt nicht tun („Ungesetzlichkeit“) bzw. die in der Gegenwart versucht haben, sich als Richter über ihre Brüder aufzuspielen („Skandala“);²⁵ die ihrerseits nicht alle Mühe des Zuredens, Zurechtweisens, Betens, Abwartens usw. aufgewendet haben, um zu verhindern, dass einer am Ende tatsächlich als „Unkraut“ ausgelesen wird. Kurz: Alle, die in der Gegenwart sich als Richter aufspielen, die in der Gegenwart darauf drängen, dass ein Schluss-Strich gezogen wird; alle, die jetzt bereits jäten und die (vermutlich anstrengenden und andere ansteckenden) Unkraut-Brüder aussondern wollen, die werden am Ende selbst

²³ Verb: 11,6; 13,21.57; 15,12; 17,27; 24,10; 26,31.33; Substantiv: 16,23.

²⁴ Auf diese Weise entschlüsselt Mt das schwierig zu verstehende „Skandalisieren“ (eines dieser Kleinen), von dem am Anfang des Gemeindekapitels (18,6–10) die Rede ist. Dabei wird die Symbolhandlung an *Kindern* (παῖδια) samt deren Deutung in V. 2–4 im Blick auf deren Glauben ab V. 6 für *die Kleinen* (μικροί) aufgegriffen.

²⁵ Dass mit „Skandala“ (Neutrum) Personen gemeint sind, zeigt sich daran, dass „Skandala“ und „diejenigen, die Ungesetzlichkeit tun“ aus V. 41 in V. 42 *gemeinsam* mit αὐτοῦς (Maskulinum) aufgegriffen werden.

als Unkraut ausgesondert und verbrannt. Das Gericht Gottes erweist sich damit als ein warnender Vorbehalt gegen jegliche menschliche Gerichtsent-scheide (und diesbezügliche Gewaltakte) in der Gegenwart.

Und Matthäus hat sogar eigene Termini geprägt, um diese konzeptionelle Unterscheidung zwischen (untersagtem) innerweltlichen Richten und dem allein entscheidenden Endgericht deutlich zum Ausdruck zu bringen: Die Gegenwart untersteht der Königsherrschaft des Menschensohnes (βασιλεία τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου: 13,41; 16,28). Sein „Reich“ ist der Acker der Welt. Da wachsen Unkraut und Weizen nebeneinander. Erst nach dem Endgericht, also nach der den irdisch-menschlichen Agenten entzogenen Begutachtung, beginnt die Königsherrschaft des Vaters (βασιλεία τοῦ πατρὸς: V. 13,43), in die dann tatsächlich nur diejenigen Eingang finden, die von Gott im Endgericht als „Gerechte“ befunden wurden.²⁶

3. Paulus: eine ganz andere Gerichtskonzeption

Bei Paulus betreten wir eine andere Welt. Für ihn hat mit der Auferweckung Jesu aus den Toten bereits die neue Weltzeit, d.h. die Gottesherrschaft, begonnen. Unwiderruflich. Man kann in dieser neuen Wirklichkeit leben – sofern man an das eschatologische Handeln Gottes am gekreuzigten Nazarener glaubt. Deshalb geschieht das „Gericht“ nach Paulus in der Gegenwart. Es vollzieht sich in der Verkündigung. Glaubte man der Verkündigung von der Auferweckung des Gekreuzigten und dem daran gekoppelten Beginn der neuen Zeit, ist man gerettet, sozusagen bereits am anderen Ufer. Glaubte man nicht, ist man verloren – für immer:

„Denn: Christi Wohlgeruch sind wir für Gott unter denen, die gerettet werden (τοῖς σωζομένοις), und unter denen, die verloren gehen (τοῖς ἀπολλομένοις); den einen Todesduft, der zum Tod führt, den anderen Lebensduft, der zum Leben führt ...“(2 Kor 2,15f.)²⁷.

Auf der anderen Seite gibt es bei Paulus sehr wohl die Vorstellung von einem zukünftigen Endgericht. Das wäre auch völlig logisch, wenn es speziell den Ungläubigen gelten würde – zu deren endgültiger Vernichtung. Aber genau das ist bei Paulus nicht der Fall – zumindest nicht in dieser Einseitigkeit. Denn auf der einen Seite gibt es bei ihm in verschiedenen Textpassagen ein Endgericht gerade für die *getauften Gläubigen*,²⁸ obwohl die eschatologisch-gültige Entscheidung doch bereits bei der Annahme der Evangeliumsbotschaft gefallen sein soll. Insbesondere die protestantische Exegese hat sich damit schwer getan, dass der (durch die Annahme der Botschaft) Gerechtfertigte sich bei

²⁶ Vgl. GOTTFRIED VANONI/ BERNHARD HEININGER, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen; 4), Würzburg 2002, 103f.

²⁷ Vgl. auch Röm 1,16f.; 1 Kor 1,18.

²⁸ Vgl. Röm 14,10; 1 Kor 3,12–15; 4,4; 2 Kor 5,10.

Paulus gelegentlich doch noch einem Gericht (nach Werken) unterziehen muss.²⁹ Andererseits ist bei ausgesprochenen Endzeitszenarien in seinen Briefen (z.B. 1 Thess 4,13–18; 1 Kor 15,35–58), für die man auch die *Aktion* eines *Endgerichts* erwarten würde, nicht einmal davon die Rede, dass ein solches über die *Nichtgetauften* ergeht. Und dann gibt es sogar die Vorstellung eines Gerichtes über „Ungläubige“, bei denen diese am Ende besser wegkommen als diejenigen, die sich Gottes erwähltes Volk nennen (vgl. Röm 2,12–16).

Ich nehme zwei exemplarische Stellen heraus, um diesen Diskrepanzen auf die Spur zu kommen, präziser: nach dem kommunikativen Ziel der Rede vom Endgericht in diesen Passagen zu fragen.

3.1 Die Endgerichtsvorstellung in Röm 14: ein Mediatierungsversuch

In Röm 14 schildert Paulus zwei Gruppierungen in der Gemeinde, die sich befehden. Sie streiten um die „richtige“ religiöse Praxis. Die einen halten sich an bestimmte Speisetabus und befolgen einen bestimmten Kalender. Die anderen halten sich daran gerade nicht. Wegen der spezifisch jüdischen Terminologie (κοινός im Sinn von „unrein“: V. 14)³⁰ scheint der Streit um die Einhaltung jüdischer Reinheitsvorschriften zu gehen – sowie um die Bedeutung des Sabbats bzw. jüdischer Fast- und Festtage. Allerdings geht der Riss durch die Gemeinde kaum trennscharf entlang der ethnischen Grenzen. Denn Paulus benutzt in Röm 14 gerade nicht die dafür sonst bei ihm typische Terminologie „die aus der Beschneidung“ bzw. „die aus der Vorhaut“ (vgl. Gal 2,7.12). Vielmehr spricht er vom Typ des „Schwachen“ bzw. vom Typ des „Starken“ (Röm 15,1), was im römischen Horizont sowohl auf Bildungsstufen³¹ als auch auf die soziale Stellung³² bezogen werden kann. Paulus selbst (als Jude von Geburt) rechnet sich jedenfalls (in Röm 15,1) eindeutig zu den Starken, die sich durch jüdische Reinheitsvorschriften nicht mehr gebunden fühlen. Vermutlich gehörten aus der Reihe der Judenchristen in Rom auch Priska und

²⁹ Vgl. die Darstellung bei MATTHIAS KONRADT, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW; 117), Berlin 2003, 1-10, und dessen Pionierleistung hinsichtlich einer funktionalen Interpretation der Gerichtsaussagen bei Paulus.

³⁰ Vgl. CHRISTINA TUOR-KURTH, *Unreinheit und Gemeinschaft. Erwägungen zum neutestamentlichen Gebrauch von κοινός*. In: ThZ 65 (2009), 229-245, bes. 235-239. Vgl. 1 Makk 1,47.62.

³¹ So KLAUS HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 32006, 312f. Auf stadtrömischen Sprachgebrauch könnte Horaz, Sat I 9,68-72 (Q. HORATIUS FLACCUS, *Satiren/ Briefe [Sermones/ Epistulae]*, lat. und dt., übers. v. GERD HERRMANN, hg. v. GERHARD FINK [Sammlung Tusculum], Düsseldorf-Zürich 2000), hinweisen. Nach VOLKER GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und in Röm 14,1–15,13* (WUNT/II 200), Tübingen 2004, 514, übernimmt Paulus die Begrifflichkeit aus dem Konflikt in Korinth (vgl. 1 Kor 8,11).

³² So MARK REASONER, *The Strong and the Weak. Romans 14.1–15.13 in Context* (MSSNTS; 103), Cambridge 1999, 45-63.

Aquila dazu. Umgekehrt ist es denkbar, dass ehemalige Heiden, die schon lange im Umfeld der jüdischen Synagogen gelebt haben, auch innerhalb der Christusgemeinden den geschätzten jüdischen Gepflogenheiten treu bleiben wollen – sei es, dass sie die typischen Identitätskennzeichen des Judentums im Blick auf die eigene Identitätssicherung beibehalten, sei es, dass sie durch bewusste Demonstration dieser Identitätskennzeichen Nähe zur jüdischen Synagoge zeigen wollen, was gleichzeitig nach außen ein Signal dafür wäre, unter dem religionspolitischen Regenschirm der Synagogen bleiben zu wollen.

Prinzipiell werden sich die Lager allerdings trotzdem entlang der ethnischen Grenzen gebildet haben: Das Gros der „Schwachen“ wird sich aus christusgläubig gewordenen Juden rekrutiert haben, die weiterhin an den Reinheitsgeboten festhalten wollten, das Gros der Starken dagegen aus gottesfürchtigen Heiden, die in den christusgläubigen Gemeinden endlich Vollmitglieder werden konnten, ohne jedoch die Identitätskennzeichen des Judentums praktizieren zu müssen.³³

Der unmittelbare Anlass für den Gemeindegewalt, den Paulus in Röm 14 aufgreift, könnten die Nachwehen der Ausweisung führender Juden unter Kaiser Claudius (49 n. Chr.) gewesen sein. Grund dafür waren Unruhen unter den Juden, ausgelöst wohl durch judenchristliche Missionare, die Heiden in die Gemeinde aufgenommen haben, ohne die Beschneidung zu fordern. Eine Folge dieses Zerwürfnisses, das zur kaiserlichen Intervention führte, kann gewesen sein, dass die Mitglieder der christusgläubigen Gruppen aus der jüdischen Infrastruktur ausgeschlossen worden sind. Konkret: Jüdische Fleischer waren nicht mehr bereit, die abtrünnigen Juden zu bedienen, die in die christlichen Zirkel abgewandert waren und deretwegen es zu Unruhen unter den Juden und schließlich zur Ausweisungswelle gekommen war.³⁴ Wer nun aus den christusgläubigen Gemeinden kein koscheres Fleisch mehr bekommen konnte, allein weil er zu dieser christlichen Gruppierung gehörte, obwohl er eigentlich auf die jüdischen Identitätskennzeichen Wert legte und die Nähe zum Judentum auf diese Weise demonstrieren und vielleicht gerade auf Grund der kaiserlichen Intervention wieder stärker an die jüdischen Synagogen andocken wollte, der verzichtete dann fortan in der christlichen Gemeinde generell auf Fleisch (und Wein) – und aß demonstrativ nur noch Gemüse: die Position des Typs der Schwachen.³⁵

³³ Wie in Antiochia kam es bei gemeinsamen Mahlern wegen der Speisenfrage zu Konflikten, vgl. Gal 2,11–14. Der Verzicht auf die Beschneidung von konvertierten Heiden scheint in Rom unumstritten zu sein.

³⁴ Zur Rekonstruktion des sozialgeschichtlichen Hintergrunds vgl. vor allem ULRICH WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Bd. 3: Röm 12–16 (EKK VI/3), Zürich-Neukirchen/Vluyn 1982, 109–115, 95f. und GÄCKLE, *Starken* (Anm. 31), 292–386; einen exzellenten Forschungsüberblick gibt CARL N. TONEY, *Paul's Inclusive Ethic. Resolving Community Conflicts and Promoting Mission in Romans 14–15* (WUNT/II 252), Tübingen 2008, 1–42.

³⁵ Insofern evtl. auch eine unter dem soziokulturellen Druck von außen erzwungene Situation; vgl. GÄCKLE, *Starken* (Anm. 31), 373. Als bewussten Absetzungsversuch innerhalb der

All diese Hintergründe interessieren Paulus allerdings nicht, jedenfalls schreibt er darüber nichts. Ihn interessiert allein der Umgang dieser beiden christlichen Gruppen, der Starken und der Schwachen, miteinander – während ihrer gemeinsamen Treffen, eben des Herrenmahls,³⁶ wo der eine, von Paulus als Starker gekennzeichnet, die Benediktion über dem Fleisch bzw. dem Wein spricht und nicht danach fragt, ob es sich wirklich um koscheres Fleisch handelt bzw. den es überhaupt nicht stört, dass der gleiche Wein evtl. auch als Libationswein für heidnische Opfer verwendet wird; während der andere, von Paulus als Schwacher gekennzeichnet, aus den gleichen Gründen Fleisch auf jeden Fall vermeidet, nur Gemüse isst und natürlich ebenso auf jeglichen Wein verzichtet – und Gott *dafür* sein Dankgebet spricht (vgl. Röm 14,6).

Und das ist nicht alles: Dieses Gegenüber von konträrer religiöser Praxis reizt zu entsprechenden Verunglimpfungen, also genau dazu, wovon Paulus zu Beginn unserer Passage warnt:

²Der eine glaubt, alles essen zu dürfen, der Schwache aber isst (nur) Gemüse.
³Der (Fleisch)esser soll den Nicht-Esser nicht verachten; der Nicht-Esser aber soll den (Fleisch)esser nicht verurteilen/richten (κρίνεῖν)! ...“ (Röm 14,2f.).

Genau das aber wird der Fall gewesen sein: Der Starke verachtet den Schwachen, weil er kein Fleisch isst und keinen Wein trinkt, und der Schwache „richtet“ den Starken aus dem umgekehrten Grund. Ein Gemeindegang um „richtig“ und „falsch“. Diesen Konflikt bemüht sich Paulus zu entschärfen – und zwar durch den Gerichtsgedanken, der die Grundlage für seinen Mediationsversuch bildet. Jetzt in der Gegenwart, innerhalb der Gemeinde über die anderen herzuführen, sie zu „richten“ bzw. „gering zu achten“, heißt für Paulus, das Endgericht vorwegzunehmen – und dadurch die Basis nicht anzuerkennen, auf der sie alle stehen. Das begründet Paulus christologisch:

„⁹Dazu nämlich ist Christus gestorben und lebendig geworden, damit er Herr sei über Tote und Lebende. ¹⁰Du aber, was verurteilst/richtest (κρίνεῖν) du deinen

christlichen Gemeinde sieht GARY S. SHOGREN, „Is the Kingdom of God About Eating and Drinking or isn't it?“. In: NT 42 (2000), 238-256, die Situation: Nach ihrer Rückkehr hätten die von Claudius 49 n. Chr. ausgewiesenen Judenchristen zu Beginn der Regierungszeit Neros (54-68 n. Chr.) viele kleine – rein heidenchristliche – Hausgemeinden vorgefunden, die den Kontakt zu den jüdischen Synagogen endgültig abgebrochen hatten. In dieser Situation hätten sie ihre bleibende Verbundenheit mit den Synagogen dadurch zu signalisieren versucht, dass sie auf jegliches Fleisch und auf jeglichen Wein verzichteten. Sofern nicht aus der jüdischen Infrastruktur bezogen, war das eine als Götzenopferfleisch, das andere als Libationswein verdächtig. Für eine generelle Stellungnahme im Diatribenstil ohne jeglichen situativen Haftpunkt hält Röm 14 ROBERT J. KARRIS, Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans. In: KARL P. DONFRIED (Hg.), The Romans Debate. Revised and Expanded Edition, Peabody (MA) 1991, 65-84; mit einer intendierten Anwendung für mögliche Konflikte in Rom rechnet KEVIN B. MCCRUDEN, Judgement and Life for the Lord: Occasion and Theology of Romans 14,1–15,13. In: Bib. 86 (2005), 229-244.

³⁶ Vgl. PETER-BEN SMIT, A Symposium in Rom. 14:17? A Note on Paul's Terminology. In: NT 49 (2007), 40-53, der Gerechtigkeit, Friede und Freude (vgl. Röm 14,17) als typische Ideale des hellenistischen Symposions nachweist.

Bruder? Oder auch du, was verachtest du deinen Bruder? Alle nämlich werden wir vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden“ (Röm 14,9f.).

Paraphrasiert: Durch die Auferweckung ist Christus zum Herrn des Gerichts geworden, wobei seine Rolle von der Rolle Gottes um des Argumentationsziels willen nicht scharf abgegrenzt wird.³⁷ Jeder muss vor dem Richterstuhl erscheinen am letzten Tag. Und Paulus grundiert diese Überlegung durch einen entsprechenden Vergleich aus der Gesellschaftsordnung: den christlichen Bruder zu richten wäre das gleiche, wie wenn ein Sklave über einen anderen Sklaven richtet, was doch ganz allein Sache von dessen Herrn ist (Röm 14,4). Genau diese Herrenrolle maßt sich jeder an, der in der Gemeinde über den „Sklavenmitbruder“ richtet, der doch „dem Herrn“ gehört (Röm 14,7f.).

Also: Paulus fordert für das „Gericht“ die richtige Instanz am chronologisch richtigen Zeitpunkt ein: am Ende der Zeit durch den Herrn. Damit wird menschlichem Urteilen und Verurteilen, Aburteilen, Disqualifizieren der Boden entzogen.

An der Argumentation ist allerdings erstaunlich: Bereits bei der Gegenüberstellung der konträren religiösen Praxis hält Paulus fest, dass Gott *beide* Verhaltensweisen akzeptiert. „Gott hat ihn angenommen“ sagt Paulus im Blick auf den Fleischesser (Röm 14,3). Und generell im Blick auf den Sklaven, der von einem anderen, der nicht sein Herr ist, verurteilt/gerichtet wird, sagt er: „Er wird Stand bekommen (σταθήσεται); es hat nämlich sein (eigener) Herr die Macht, ihn stehen zu lassen (στήσαι)“ (Röm 14,4). Im Analogieschluss bedeutet das: Gott wird sich auf die Seite seines Sklaven stellen, egal welche Position er (innerhalb der Gemeinde) vertritt.

Drückt sich Gott um eine Entscheidung? Genau das wird von Paulus behauptet. Im Endgericht wird nicht über „richtig“ oder „falsch“ entschieden, sondern die Übereinstimmung des Verhaltens mit der eigenen Überzeugung geprüft.³⁸ Darüber wird Rechenschaft im Gericht abgelegt.³⁹ Explizit wird dieser Gedanke am Ende des Textabschnittes aufgenommen:

„²²Die Überzeugung (πίστις), die du selbst hast, sollst du vor Gott haben. Selig, wer sich nicht zu verurteilen braucht bei dem, was er billigt. ²³Wer aber hin- und herschwankt (διακρινόμενος), wenn er (etwas) isst, der ist verurteilt/gerichtet (κατακέκριται), weil er nicht aus Überzeugung (ἐκ πίστεως) handelt. Alles, was aber nicht aus Überzeugung (geschieht), ist Verfehlung (ἄμαρτία)“ (Röm 14,22f.).⁴⁰

³⁷ Vgl. dazu WILCKENS, Röm III (Anm. 34), 85.

³⁸ Als Forderung bereits in Röm 14,5: Jeder von beiden soll seine eigene Meinung (τῷ ἰδίῳ νόμῳ) voll zum Tragen bringen!

³⁹ Vgl. Röm 14,12: Also wird jeder von uns über sich selber (περὶ ἑαυτοῦ) Gott Rechenschaft geben.

⁴⁰ Zur Übersetzung dieser äußerst schwierigen Passage vgl. SAMUEL BÉNÉTREAU, Faut-il garder secrètes les convictions qui risquent de heurter les frères? Une lecture de Romains 14,22a. In: RHPPhR 83 (2003), 273-287; zu den einzelnen Konzepten HAACKER, Röm (Anm. 31), 280, 291: πίστις als *bona fides*/Überzeugung, sittlich richtig zu handeln; διακρίνειν als „ethische

Die eigene Überzeugung steht vor Gericht. Das Forum für die Demonstration meiner religiösen Praxis und ihrer Rechtfertigung ist: „vor Gott“. Es geht um die Kongruenz von Verhalten und Überzeugung. Das ist das Gerichtskriterium.

Durch diese so konzipierte Vorstellung eines Gerichtes am Ende der Zeit wird für die Gegenwart der Gemeinde ein geschützter Raum eröffnet – sowohl für das Verhalten des Starken als auch des Schwachen. Denn Gott urteilt nicht über „richtig“ oder „falsch“. Vor ihm ist beides „richtig“ – sofern das Verhalten von der eigenen Überzeugung gedeckt ist. Das ist der Grund, weshalb die Einhaltung von Reinheitsvorschriften sowie deren Nichteinhaltung gleichermaßen den gegenseitigen Respekt in der Gemeinde erfordern. Denn der Sachpunkt des „Richtens“ ist „aufgelöst“: Es gibt kein „falsch“ oder „richtig“. Und das eigentliche Kriterium des Gerichts, die innere Kongruenz von Überzeugung und Verhalten, ist für andere Menschen nicht überprüfbar.

Dazu kommt noch etwas: Gerade weil es auf diese innere Übereinstimmung von Überzeugung und Verhalten ankommt, darf keiner den anderen durch sein demonstrativ zur Schau gestelltes Verhalten dazu verführen (Röm 14,20f.: *προσκοπέειν*/einen Stolperstein legen), von dem Verhalten, von dem er überzeugt ist, abzuweichen und sich den anderen anzupassen. Dann wäre ich der Anstoß dafür, dass diese innere Kongruenz beim anderen aus dem Lot gerät. Dadurch würde ich den zugrunde richten, für den Christus gestorben (und zum Herrn geworden) ist (Röm 14,15). Umgekehrt werden die Starken von Paulus dazu herausgefordert, den Handlungsspielraum ihrer eigenen Überzeugung zu Gunsten derer zu nutzen, die skrupulöser gestrickt sind und deshalb über einen kleineren Handlungsspielraum verfügen.⁴¹

Durch diese spezifische Gestaltung der Gerichtsvorstellung⁴² gelingt es Paulus, das gegeneinander gerichtete Aggressionspotenzial auf eine ständige Selbstprüfung hin umzulenken,⁴³ die ihrerseits noch einmal der Prüfung Gottes im Endgericht untersteht. Die Mediatisierung beim vorliegenden Gemeindegrenzkonflikt besteht in dieser Umlenkung der Aufmerksamkeit. Essen und Trinken soll dem Herrn gegenüber geschehen und nicht als Demonstration voreinander, am Ende mit der Absicht, die anderen zum gleichen Verhalten zu

Bedenken“ (vgl. Apg 10,20; 11,12) im Zusammenhang mit Grundsätzen der philosophischen Ethik stoischer Provenienz (vgl. Cicero, Off I 9,30 [M. TULLIUS CICERO, *Ausgewählte Werke*, Bd. 1: Philosophische Schriften, hg. und übers. v. RAINER NICKEL/ OLOF GIGON, Düsseldorf 2008]; Seneca, Ep X 82,18 [SENECA, *Ad Lucilium/ Epistulae Morales*, übers. v. RICHARD M. GUMMERE (LCL), London 1953]), wobei ἀμαρτία die Verfehlung des intendierten Zieles bezeichnet.

⁴¹ Vgl. Röm 15,1–13 (Christusvorbild als „Diener der Beschneidung“).

⁴² Drei Ebenen lassen sich unterscheiden: (1) Eine *formal chronologische* Ebene: Das entscheidende Richten findet am Ende der Zeit statt. (2) Eine *institutionelle* Ebene: Es ist Christus bzw. Gott als Herr, der die Sklaven (christliche Brüder) richtet. (3) Eine *inhaltliche* Ebene: Im Gericht des Herrn wird nicht über „richtig“ oder „falsch“ entschieden, sondern über die Übereinstimmung der eigenen Überzeugung mit dem (heiß umstrittenen) Verhalten.

⁴³ Die Gewissenskonzeption wird in Röm 2,12–16 deutlicher eingebracht (s. 3.2).

verführen. Und anstatt sich gegenseitig vom „Richtigen“ zu überzeugen bzw. vom „Falschen“ abzuhalten und einander entsprechend zu „richten“ bzw. zu „verachten“,⁴⁴ soll jeder auf die ständige Selbstprüfung achten: die Kongruenz der eigenen Überzeugung mit dem jeweiligen Verhalten, deren letzter Akt das Stehen im Endgericht vor dem Thron Gottes ist.

3.2 Röm 2,12–16 und die Eindämmung von Gewaltbereitschaft

An einem zweiten paulinischen Text möchte ich zeigen, wie durch die Einführung und bewusste Gestaltung des Gerichtsgedankens immanente Gewaltbereitschaft eingedämmt und ihr vor allem die Begründung entzogen werden soll. Es handelt sich erneut um eine Passage aus dem Römerbrief – und zwar aus den Anfangskapiteln, genauer um Röm 2,12–16.⁴⁵ Hier beleuchtet Paulus einen Punkt, der ihn als jungen Mann gewaltbereit gemacht hat und tatsächlich gewalttätig hat werden lassen. Insofern wird hier die biographische Abkehr vom überzeugt Gewalttätigen hin zum gewaltfreien Verteidiger aller, denen aus religiösen Gründen Gewalt angetan wird, theologisch begründet – und zwar durch den Gerichtsgedanken.

Zunächst zur Biographie. Worum geht es? Um die Verfolgung der ersten Christengemeinden durch Paulus. Er schreibt rückblickend auf diese Phase im Galaterbrief:

„¹³Ihr habt nämlich von meinem Lebenswandel einst im Judaismus gehört, dass ich im Übermaß die Gemeinde Gottes verfolgt habe und sie zu ruinieren versuchte,¹⁴ und Fortschritte machte im Judaismus über viele Altersgenossen in meinem Volk hinaus, wobei ich mich im Übermaß als Eiferer für die väterlichen Überlieferungen verhielt“ (Gal 1,13f.).

Der Hintergrund: Mit „Gemeinde Gottes“ ist eine ganz bestimmte Gruppierung unter den Jesusgläubigen gemeint: nämlich all diejenigen, die (ungläubige) Heiden ohne Beschneidung (allein durch die Taufe) in das heilige Gottesvolk aufgenommen haben. Paulus zählt sich zu den „Eiferern für die väterlichen Überlieferungen“, also zu all denen, die wie die Figur des Pinhas im Alten Testament die Identitätskennzeichen des Judentums bis aufs Blut verteidigen. Pinhas sticht einen Mitbruder gnadenlos ab, weil der eine Midianiterin in sein Zelt genommen und damit eine „Vermischung“ mit den Völkern pro-

⁴⁴ TONEY, *Ethic* (Anm. 34), 205, vermutet neben der internen Zielsetzung der Beilegung des Gruppenkonflikts auch eine extern ausgerichtete Intention, nämlich die Voraussetzungen dafür zu schaffen, „to assimilate any newly converted Jews“.

⁴⁵ So die übliche Abgrenzung: ULRICH WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1: Röm 1–5, Zürich-Neukirchen/Vluyn 21987, 131; KONRADT, *Gericht* (Anm. 29), 504; PHILIP MAERTENS, *Une étude de Rm 2.12–16*. In: NTS 46 (2000), 504–519, 505, sieht allerdings in V. 11 die *propositio* für den folgenden Abschnitt V. 12–16; konsequenterweise bestimmt ODA WISCHMEYER, *Römer 2.1–24 als Teil der Gerichtsrede des Paulus gegen die Menschheit*. In: NTS 52 (2006), 356–376, 362, V. 11–16 als „Kommentierung der ersten Rede“ (V. 1–10).

voziert bzw. die heilige Abgrenzung des jüdischen Volkes verletzt hat (Num 25,6–9). Paulus verfolgt die Mitglieder der „Gemeinde Gottes“, weil sie Heiden ins Gottesvolk aufnehmen, aber von ihnen die körperlich sichtbare Markierung des Juden, die Beschneidung, nicht verlangen, also auf das heilige Bundeszeichen verzichten, das Juden als Anhänger des einzigartigen Gottes sichtbar auszeichnet – mitten in einer gesellschaftlichen Umgebung, die „Beschneidung“ als unästhetisch empfindet.⁴⁶

Als Paulus in Galatien (unter Heiden) missioniert, hat er diese von ihm einst verfolgte Praxis längst selbst übernommen. Er kommt auf seine gewalttätige Vergangenheit aber deshalb zu sprechen, weil er jetzt seinerseits angefeindet wird – und gegnerische christliche Missionare von den zu Christus bekehrten Galatern genau das verlangen, wofür auch Paulus im Namen der jüdischen Tradition einst aggressiv gekämpft hat: die Beschneidung.

Das heißt: Zur Zeit des späten Paulus gibt es im Urchristentum noch immer diese „Eiferer für die väterlichen Überlieferungen“, die jetzt aber von Paulus gegründete Gemeinden bedrängen – und gegen ihn selbst aggressiv vorgehen.⁴⁷ Ja, Paulus unterstellt ihnen sogar, dass sie diese Richtung vertreten, damit sie ihrerseits nicht „verfolgt“ werden: von den Instanzen der Synagogen (vgl. Gal 6,12).

Als Paulus den Römerbrief schreibt (ca. 56 n. Chr.)⁴⁸, ist er auf dem Weg nach Jerusalem, um dorthin die Kollekte zu bringen, also das Symbol dafür, dass der judenchristliche Zweig des Urchristentums (der weiterhin den jüdischen Brauch der Beschneidung pflegt) den heidenchristlichen Zweig des Urchristentums (der auf die Beschneidung verzichtet) als gleichwertig anerkennt. So war es auf dem Apostelkonvent vereinbart worden (vgl. Gal 2,10). Paulus allerdings ist in Sorge, ob er in Jerusalem tatsächlich freundliche Aufnahme findet. Er bittet die Gemeinde in Rom:

„³⁰Steht mir bei und betet zu Gott, ³¹dass ich vor den Ungläubigen in Judäa gerettet werde, dass mein Dienst in Jerusalem von den Heiligen dankbar aufgenommen wird ³²und dass ich, wenn es Gottes Wille ist, voll Freude zu euch kommen kann, um mit euch eine Zeit der Ruhe zu verbringen“ (Röm 15,30–32).

Es ist anders gekommen. Und dabei hat Paulus im Römerbrief eine Argumentation vorbereitet, die in diesem Punkt hätte als Mediatisierung wirken können: Röm 2,25–29.

„²⁵Die Beschneidung ist nützlich, wenn du das Gesetz befolgst; übertrittst du jedoch das Gesetz, so bist du trotz deiner Beschneidung zum Unbeschnittenen ge-

⁴⁶ Vgl. ANDREAS BLASCHKE, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Tübingen 1998, 323–360; LUKAS THOMMEN, Antike Körpergeschichte, Zürich 2007, 66.

⁴⁷ Paulus nennt in seinem Leidenskatalog 2 Kor 11,24 ausdrücklich die von Juden vollzogene Geißelstrafe; vgl. Gal 5,11.

⁴⁸ Zu den Einleitungsfragen vgl. STEFAN SCHREIBER, Der Römerbrief. In: MARTIN EBNER/STEFAN SCHREIBER (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh; 6), Stuttgart 2008, sowie DERS., Chronologie: Lebensdaten des Paulus. In: ebd. 265–276, bes. 275.

worden. ²⁶Wenn aber der Unbeschnittene die Forderungen des Gesetzes beachtet, wird dann nicht sein Unbeschnittensein als Beschneidung angerechnet werden? ²⁷Der leiblich Unbeschnittene, der das Gesetz erfüllt, wird dich richten, weil du trotz Buchstabe und Beschneidung ein Übertreter des Gesetzes bist. ²⁸Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht, ²⁹sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist, was am Herzen durch den Geist, nicht durch den Buchstaben geschieht. Der Ruhm eines solchen Juden kommt nicht von Menschen, sondern von Gott.“

Hier wird an der ausschlaggebenden Bedeutung der Beschneidung eindeutig festgehalten, aber sie wird spiritualisiert. Wahre Bescheidung ist nicht ein Signum am Körper, sondern ein Signum im Verhalten. Maßstab ist und bleibt das Gesetz. Entscheidend ist, dass das Gesetz getan wird.⁴⁹ Erstaunlicherweise ist das nach Paulus aber auch dem körperlich Unbeschnittenen möglich, also auch einem Heiden. Als körperlich Unbeschnittener wird er dann zum Juden, dessen *Herz* beschnitten ist. Diesen Gedanken hat Paulus bereits einige Verse zuvor ausgeführt und grundlegend vorbereitet. Und zwar mit Rekurs auf die pagane Vorstellung vom „ins Herz geschriebene Gesetz“, dem sogenannten „Naturgesetz“.⁵⁰

„¹²Alle, die sündigten, ohne das Gesetz zu haben, werden auch ohne das Gesetz zugrunde gehen, und alle, die unter dem Gesetz sündigten, werden durch das Gesetz gerichtet werden. ¹³Nicht die sind vor Gott gerecht, die das Gesetz hören, sondern die werden gerecht gesprochen, die das Gesetz tun. ¹⁴Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. ¹⁵Sie zeigen damit, dass ihnen das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen (συνείδησις) legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich – ¹⁶an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird ...“ (Röm 2,12–16)

In dieser Passage werden hochkarätige Privilegien, die im Mainstream des Judentums geradezu selbstverständlich sind, aufgegeben und neue Beurteilungskriterien im Blick auf „die anderen“, eben auf „die Heiden“, etabliert.

Die Privilegierung der Juden durch die Gabe des Gesetzes besagt nach Paulus noch gar nichts. Es kommt auf das Tun des Gesetzes an. Umgekehrt zeigen Heiden, dass für sie das Gesetz (Gottes) wirksam ist, wenn sie „von Natur aus“ tun, was das Gesetz (Gottes) fordert. Gerechtesprochen werden nicht diejenigen, in deren Gottesdiensträumen die Tora materialiter aufbewahrt und verlesen wird, sondern diejenigen allein haben eine Chance der Gerechtspre-

⁴⁹ Das stellt eindringlich heraus WISCHMEYER, Römer (Anm. 45), 359f.

⁵⁰ Vgl. KONRADT, Gericht (Anm. 29), 505; WILCKENS, Röm I (Anm. 45), 133f.; HAACKER, Röm (Anm. 31), 70. Das Naturgesetz findet aus jüdischer Sicht seinen idealen Ausdruck in der Tora, umgekehrt präsentiert Philo den unbeschnittenen Abraham als eine ideale Verkörperung dieses „ungeschriebenen Gesetzes“ (Abr 275f.), einem Topos der hellenistischen Ethik (νόμος ἀγγραφος).

chung, die sich dem Anspruch des Gesetzes (Gottes) stellen. Zeugnis dafür ist die strenge Selbstprüfung im eigenen Gewissen. Mit dem Verweis auf die „Gedanken, die sich gegenseitig anklagen und verteidigen“ (V. 15), spielt Paulus auf die stoische Gewissenskonzeption an, auf das innere Gerichtsforum, das in der intellektuellen Grundausstattung des Menschen verankert ist. Aber im Unterschied zur paganen Gewissenskonzeption, wonach dieses innere Forum souverän ist, gibt es bei Paulus eine weitere Instanz darüber: das Gericht Gottes „an jenem Tag“ (vgl. 1 Kor 4,1–5).⁵¹ Auf dieser allerhöchsten Ebene, sozusagen in der Letztinstanz, wird das Urteil des menschlichen Gewissens, also „das Verborgene im Menschen“, noch einmal einer göttlichen Prüfung unterzogen.⁵² Insofern kann sich auch bei strengster Selbstprüfung niemand sicher sein, ob er das Gesetz Gottes tatsächlich erfüllt hat oder nicht.

Erneut ist es der Gerichtsgedanke, mit dem Paulus eine Mediatisierung zwischen bzw. gegenüber aggressiven Gruppierungen innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft versucht: Wahre Beschneidung, der Zankapfel zwischen den einzelnen Gruppen (evtl. auch zwischen synagogalem Judentum und christlichen Gemeinden), kann letztlich nur von Gott festgestellt werden – im Endgericht, bei der Prüfung des menschlichen Gewissens. Insofern ist die quasi-polizeiliche Einforderung der körperlichen Beschneidung sinnlos. Und erneut wird der aggressive Blickwinkel auf die Feindgruppe (in diesem Fall: der unbeschnittenen Heiden) durch die paulinische Gerichtskonzeption umgelenkt auf die Selbstprüfung, die allerdings ihrerseits immer „vorläufig“ bleibt, so dass sich niemand zu Lebzeiten auf der sicheren Seite wähen kann.

Im Rahmen dieses eschatologisch akzentuierten Mediatisierungsversuchs liest Paulus zugleich wesentliche Elemente seiner eigenen religiösen Tradition völlig neu: Mit „Gesetz“ ist nicht mehr einfach die schriftliche oder mündliche Tora gemeint, sondern das jedem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz, wobei die Tora nur eine Variation dieses wahrhaft göttlichen Gesetzes ist, wenn auch wohl die beste (vgl. Philo, Abr 275f.).

Die Identitätskennzeichen, insbesondere die Beschneidung, sind nicht mehr äußerlich sichtbar, können also auch weder eingefordert noch kann deren Fehlen bemängelt werden. Vielmehr sind sie mit dem Halten des göttlichen Gesetzes identisch. Und das Halten dieses Gesetzes wiederum – von vornherein integrativ auf alle Menschen hin konzipiert – kann nicht durch Übereinstimmung des Verhaltens mit dem Buchstaben durch irgendeine andere menschliche Instanz überprüft werden, sondern ist an den selbstkritischen Anspruch

⁵¹ Vgl. HANS-JOSEF KLAUCK, „Der Gott in dir“ (Ep 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus. In: DERS. (Hg.), *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* (NTOA; 29), Freiburg i. Ue.-Göttingen 1994, 11-31.

⁵² Der etwas rätselhafte Satzanschluss in Röm 2,16 lässt sich am besten im Blick auf diese zwei Ebenen fassen; vgl. KONRADT, *Gericht* (Anm. 29), 508f.; WISCHMEYER, *Römer* (Anm. 45), 367. HAACKER, *Röm* (Anm. 31), 71f., möchte ἡμέρα (wie in 1 Kor 4,3) als „Instanz“ verstehen und verlegt dann die göttliche Inspektion in die Gegenwart.

gebunden, im Blick auf die Forderungen des Gesetzes das eigene Verhalten durch das Gewissen zu prüfen. Ob diese Übereinstimmung tatsächlich gelungen ist, ob ich also das Identitätskennzeichen des privilegierten Gottesvolkes an mir trage oder nicht, das kann erst Gott im Letzten Gericht entscheiden. Insofern wird der kritische und aggressive Blick auf alle, die sich scheinbar nicht „gemäß den Überlieferungen der Alten“ verhalten, auf die kritische *Selbstprüfung* und *Selbstbescheidung* umgelenkt.

4. Schlussthesen

4.1 Überraschungen bzw. Verunsicherungen im Blick auf das Endgericht

Sowohl hinsichtlich der Kriterien im Endgericht als auch im Blick auf dessen Durchführung gibt es in neutestamentlichen Texten Überraschungen bzw. kommt es zu Verunsicherungen der Adressaten: Die große Weltgerichtsrede im Matthäusevangelium verzichtet völlig auf den Aspekt der jüdischen Identitätskennzeichen und zentriert die letztgültigen Gerichtskriterien dagegen auf die Ethik – und zwar als Erfüllung der Tora, die damit einer paganen, humanen Ethik geradezu kompatibel wird. Paulus verzichtet in Röm 14 gar auf eine letztgültige göttliche Entscheidung über „richtig“ oder „falsch“ hinsichtlich der in der Gemeinde heiß umstrittenen religiösen Praxis im Umgang mit den Reinheitsgeboten – und setzt dafür die Überprüfung der Übereinstimmung der eigenen Überzeugung mit dem eigenen Verhalten, womit auch Paulus letztlich einem Grundsatz der paganphilosophischen Ethik folgt.⁵³

4.2 Der eschatologische Vorbehalt: dem innerweltlichen Richten den Boden entziehen

Durchgängig pochen die neutestamentlichen Texte auf den eschatologischen Vorbehalt: Es ist Gott allein, der die letzte Entscheidung über einen Menschen trifft. Die Konsequenz (fast möchte man sagen: die Absicht) dieses Grundsatzes ist, jeglichem innerweltlichen Richten, in dessen Folge es dann zur Aussonderung der bzw. zu einem aggressiven Vorgehen gegenüber den „Ungerechten“ kommen kann, von vornherein den Boden zu entziehen – gerade im Blick auf all diejenigen, die scheinbar mit „Gewissheit“ auf der richtigen Seite zu stehen meinen und sich deshalb berechtigt fühlen, gegen andere vorzugehen.

Paulus unterstreicht diesen eschatologischen Vorbehalt dadurch, dass er die anthropologische Gewissensprüfung (in stoischer Konzeption souveräne Bewertungsinstanz) noch einmal durch Gott als Letztinstanz beurteilen lässt. Das

⁵³ Vgl. die Hinweise zu Röm 14,22f. in Anm. 40.

heißt: Bis zur letzten Sekunde des Endgerichts bleibt man sich unsicher, ob das eigene Verhalten vor Gott bestehen kann. Damit ist jegliche Handhabe, andere zu richten und ihnen evtl. Sanktionen aufzuerlegen, *ad absurdum* geführt.

Matthäus wählt den Weg über die narrative Veranschaulichung in seiner Parabel vom Unkraut im Weizen: Allen Versuchen besonders eifriger Jesusjünger gegenüber, bereits in der Gegenwart eine Sondierung zwischen Gut und Böse (Weizen und Unkraut) durchzuführen zu wollen, wird ein gewichtiger Riegel vorgeschoben. In der Gegenwart, d.h. in der Königsherrschaft des Menschensohnes auf dem Acker des Kosmos, hat jede/jeder die Chance zu wachsen, d.h. auf die Verkündigung zu hören. Erst im Endgericht, der Schwelle zur Königsherrschaft Gottes, wird Gott selbst darüber entscheiden, wer auf dem Acker des Kosmos zum Weizen oder zum Unkraut geworden ist. Besonders gefährdet, im Endgericht als Unkraut befunden zu werden, sind gerade diejenigen, die sich angemaßt haben, gegenüber schwierigen Mitbrüdern frühzeitig einen Schlussstrich zu ziehen, statt sich der endlosen Mühe des Suchens und Werbens zu unterziehen.

4.3 Die Warnungen der Endgerichtskonzeptionen sind vor allem nach innen gerichtet – die „anderen“ sind eher Vorbilder

Eine auffällige Linie der neutestamentlichen Endgerichtskonzeptionen besteht darin, dass ihre Warnungen nach innen gerichtet sind; dass sie ihr kritisches Potenzial gerade gegenüber den eigenen Anhängern entfalten, gegenüber den Übereifrigen in den eigenen Reihen: den eifrigen Sklaven im Matthäusevangelium, den Eiferern für die Praxis der Beschneidung bei Paulus. Dagegen erscheinen „Ungläubige“ sogar als mögliche Vorbilder für das eigene religiöse Lebensideal (die Heiden in Röm 2, die den Forderungen des ins Herz geschriebenen Gesetzes folgen; die „Völker“ in Mt 25, die gemäß den Barmherzigkeitstaten gehandelt haben).

Die Texte insinuieren: Was für das Erreichen des Heils notwendig ist, wird vielleicht gerade von den „Ungläubigen“ praktiziert, während die Leute in den eigenen Reihen in der Gefahr stehen, das angestrebte Heil zu verfehlen, ganz einfach deshalb, weil sie „falsch gepolt“ sind, d.h. sich auf Dinge konzentrieren, die vor Gott letztlich (im Endgericht) gar nicht wichtig sind.

4.4 Die Frage nach den Identitätskennzeichen einer religiösen Gemeinschaft

Eine der wesentlichen Sachfragen, die über die Endgerichtskonzeptionen verhandelt werden, ist die Frage nach den Identitätskennzeichen einer religiösen

Gemeinschaft. Was sind die Identitätskennzeichen meiner Religion? Sind sie abgrenzend, werden dadurch Privilegien aufgebaut? Im Urchristentum betrifft das die Forderung der Beschneidung bzw. die Einhaltung der Speisegebote. Oder sind sie eher integrativ? Verstehe ich meine eigene religiöse Tradition sogar vom Fremden her: die Tora über die Goldene Regel (Mt 7), die Tora vom „ungeschriebenen Gesetz im Herzen der Menschen“ her (Röm 2), die Übereinstimmung von Überzeugung und Verhalten als letztes göttliches Entscheidungskriterium (Röm 14). Je nachdem, was als Kriterium der letzten Entscheidung im Endgericht gewählt (und kommuniziert) wird, verändert sich die Einstellung, das eigene Verhalten und das Verhalten gegenüber „den anderen“.

4.5 Die Verantwortung der Theologen

Anders gesagt: Endgerichtskonzeptionen, die von Theologen entworfen werden, sind Katalysatoren, um Einstellungen und Handlungsoptionen zu steuern und zu verändern. Den Theologen kommt damit höchste Verantwortung zu – im Blick auf ihre Lesart der eigenen Traditionen.

Werden die neutestamentlichen Texte „im Kontext“ gelesen (im zeitgeschichtlichen wie im kommunikativen, d.h. im Gegenüber zu Gemeindegruppen), dann kann man sagen: Neutestamentliche Autoren wie Matthäus und Paulus versuchen, ihre überkommenen religiösen Traditionen so zu lesen, dass objektive Abgrenzungskriterien, auf Grund derer andere leicht ausgegrenzt und abgeurteilt werden können, möglichst niederschwellig gehalten werden, und diejenigen Kriterien, die integrierend wirken und letztlich auf einen konstruktiven Umgang untereinander und auf eine Prüfung sich selbst gegenüber abzielen, möglichst stark gemacht werden. Paulus ist auf diesem Weg vom religiösen Gewalttäter zum (selbst angefeindeten) Mediator zwischen aggressiven religiösen Gruppen geworden.