

Detlev Dormeyer

Jesus, der Gerechte und Friedensstifter

„Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung“, dieses triadisch formulierte Thema der ökumenischen Weltversammlung der Kirchen in Seoul 1990 gehört wohl in den einzelnen Bestandteilen zu den Zentralthemen des NT, nicht aber in dieser aktuellen Dreiheit.

Am nächsten an diese Triade kommen Paulus und Matthäus heran. Ich werde mich auf das Matthäusevangelium konzentrieren, da Matthäus Gerechtigkeit – Friede – Schöpfung nicht wie Paulus thematisch-begrifflich abhandelt (dazu vgl. Kitzberger 1989), sondern in den Erzählfiguren seines Evangeliums zu einem ökumenischen Handlungsprozeß verlebendigt.

Thesenhaft werde ich im folgenden vorstellen:

1. Jesus, der Friedensstifter
2. Jesus, der Gerechte
3. Rückfrage zur Gerechtigkeit und zum Friedenstiften des vorösterlichen Jesus
4. Eschatologischer Frieden und eschatologische Gerechtigkeit als Zuspruch und Aufgabe der matthäischen Jünergemeinde
5. Eschatologischer Frieden und eschatologische Gerechtigkeit als Zuspruch und Aufgabe einer ökumenischen, konziliaren Kommunikationsgemeinschaft

1. Jesus, der Friedensstifter

Zentral für die Friedensbotschaft des Matthäus ist die Bergpredigt. Allerdings kommt in der Bergpredigt das Wort „Frieden“ nur einmal vor: „Selig die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (5,9).

Da aber die ganze Bergpredigt auf den Frieden ausgerichtet ist, liegt hier eine Spitzenaussage vor. Es kommt nicht darauf an, möglichst oft und ausführlich über den Frieden zu reden, es gilt, ihn zu stiften. Wem es gelingt, der wird zum „Sohne Gottes“. Denn er erfüllt in seiner Praxis die Nachfolge Jesu, des Sohnes Gottes (Luz 1985, 213f.).

Wie sieht diese Praxis aus?

Die Seligpreisungen nach dem red. 8 Schema, an dessen 7. Stelle die Preisung der Friedensstifter steht, eröffnen die Bergpredigt. Im Schlußteil der Bergpredigt steht dann: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.“ (7,21) Was der Wille des Vaters ist, was Praxis Jesu ist, wie Frieden geschaffen werden kann, das steht in der Rede dazwischen. Doch beim Lesen der 6 Antithesen (5,21-48), der drei Werke der Frömmigkeit (6,1-18), der Sorglosigkeit (6,19-34), des Verhältnisses zum Mitmenschen (7,1-12) kann einem der eigene Frieden vergehen. Wer kann denn das alles leisten?

Darauf läßt sich wieder etwas Beruhigendes sagen. Jesus geht es gerade nicht um Leistung, sondern um Gerechtigkeit. Doch zur Gerechtigkeit später (Kapitel 2).

Zweimal nur noch spricht Matthäus nach der Bergpredigt vom Frieden. Beide Stellen gehören zur Aussendungsrede der Jünger, die der Bergpredigt als zweite große Rede folgt.

Frieden-Stiften ist nicht nur eine zentrale Aufgabe des Frühjudentums, für das der Auftrag zum „Schalom“ vom Alten Testament her geläufig ist (v. Rad 1969; Groß 2/1967; H.H. Schmidt 1971; H.P. Schmidt 1969; Westermann 1969; Hasler 1985, 958-964; Spiegel 1987).

Frieden-Stiften ist die spezifische Aufgabe der Jesus-Nachfolge. Allerdings macht es uns der matthäische Jesus nicht einfach mit seiner Aufgabenstellung: „Wenn ihr in ein Haus kommt, grüßt es (mit Schalom). Wenn das Haus würdig ist, soll euer Friede bei ihm einkehren. Ist aber das Haus unwürdig, soll euer Friede zu euch zurückkehren“ (10,12f.). „Denkt nicht, ich bin gekommen, Frieden auf die Erde zu werfen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu werfen, sondern das Schwert“ (10,34). Das erste Wort gibt die christliche Missionspraxis wieder. Wie noch heute im Orient üblich, betreten die Jünger ein Haus nur mit dem Friedensgruß. Neu ist, daß sie dem Haus den *eschatologischen* Frieden der Gottesherrschaft zusprechen können. Verwirrend ist aber, daß das zweite Wort das Gegenteil behauptet. Nachfolge Jesu will gar nicht den Frieden, sondern den Krieg, genauer die apokalyptische Entzweiung (Schulz 1972, 260). Denn in Q folgt auf das Schwertwort (Mt 10,34) bzw. das Wort von der Spaltung (Lk 12,51) die apokalyptische Entzweiung der Familie (Mt 10,35; Lk 12,53). Dies Paradox paßt aber nicht und soll auch nicht passen zur Vorstellung vom sanftmütig auftretenden und leidenden Jesus (ggn. Schweizer 1973, 162f; Gnika 1986, 1, 394; Sand 1986, 230f.). Der matthäische Jesus und die matthäische Nachfolge lassen sich weder in eine optimistische Friedensbewegung noch in eine militante Kampftruppe glatt einordnen.

2. Jesus, der Gerechte

Jesus wird nur einmal von Matthäus der „Gerechte“ genannt, und zwar von einer Nebenfigur, von der Frau des Pilatus: „Während er (Pilatus) auf dem Richterstuhl saß, sandte seine Frau zu ihm aus und ließ ihm sagen: 'Nichts sei zwischen dir und diesem Gerechten. Denn ich habe heute im Traum viel seinetwegen gelitten'“ (Mt 27,19). Matthäus erweitert an dieser Stelle die Markusvorlage um den Altraum einer einflußreichen Person. Träume gehören in der antiken, alttestamentlichen und frühjüdischen Welt zu den vieldeutigen und auslegungsbedürftigen Zeichen göttlicher Offenbarung (vgl. Artemidor, Das Traumbuch; die Träume Josefs Gen 37-50; die Traumvisionen der Apokalyptiker [Dan 4; 7-12; Offb passim]).

So verweist der Traum der Frau des Pilatus auf die Einwirkung einer göttlichen Kraft auf diesen Prozeß, bleibt aber wie die unheilsschwangeren Vorzeichen in den Biographien großer Gründungsgestalten ohne Erfolg (Sueton, Caesar 63; Cancik 1983).

Überraschend ist der singuläre Titel Jesu „Gerechter“. Im Munde der heidnischen Frau des Pilatus besagt er zunächst nicht mehr als eine Unschuldigkeitserklärung, ist also funktional zu verstehen (Gnilka 1988, 2, 456). Vor dem Hintergrund des zentralen matthäischen Begriffsfeldes „Gerechtigkeit“ bedeutet er allerdings weit mehr. Er enthält die Tiefenwirkung wie in den alten Pstisformeln der Apg von Jesus, dem Gerechten (Apg 3,14; 4,19; 7,52; 22,14). „Gerechtigkeit“ meint nach Matthäus einerseits die Gabe Gottes wie bei Paulus, geht aber über Paulus hinaus, indem Gerechtigkeit gemäß frühjüdischen Bundesverständnisses zugleich die Forderung Gottes als Antwort auf das Bundesangebot bezeichnet; die Forderung ist im Gesetz niedergelegt (Schweizer 1973, 28f; Giesen 1982, 259ff; Schnackenburg 1985, 13; ggn. Strecker 1962, 153ff; Gnilka 1988, 2, 543f: nur Forderung).

Jesus, der Gerechte, ist von Gott zum „geliebten Sohn“ auserwählt worden, um das Gesetz gegen die Verhärtungen der Tradition nach dem ursprünglichen Willen Gottes neu auszulegen und modellhaft zu leben. Die Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft (4,23-25) spricht allen Hörern die Gerechtigkeit der Gottesherrschaft schon jetzt zu (6,33) und setzt die Hörer u.a. in den Seligpreisungen frei, schon jetzt die Forderungen der neuen Gerechtigkeit zu verwirklichen (5,6.10), also u.a. den Frieden der Gottesherrschaft schon jetzt zu stiften (5,9). Gerechtigkeit ist in Verbindung mit der Gottesherrschaft das zentrale Thema des Mt-Ev (alle Stellen mit dikaiosyne sind redaktionell: 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32; Strecker 1962, 150-153). Auf die Zentralstellung verweisen die Titel von Monographien zu Matthäus wie „Weg der Gerechtigkeit“ von G. Strecker 1962, „Das Gesetz und die Propheten“ von A. Sand 1974, „dikaiosyne“ von H. Giesen 1982, „Die bessere Gerechtigkeit“ von A. Bausch u.a. 1977, „Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes“ von I. Broer 1980.

Nicht nur das Gesetz, sondern auch die Gottesherrschaft führt die Kontinuität der Offenbarungsgeschichte Gottes mit Israel fort, aber in der Diskontinuität des neuen Äons, der in Jesus anfanghaft angebrochen ist. Friede und Gerechtigkeit haben nun eine neue, eschatologische Qualität, bleiben aber wie bei Paulus anfanghafte Zusagen. Das Paradox in der Aussendungsrede verweist darauf, daß der Friede im Verlauf der Jesuszeit zum Kampf umschlagen wird (12,1-42 u. ä.; Weherede 23); die Passion illustriert, daß die Gerechtigkeit im Kreuz untergehen, aber in der Auferweckung neue Bestätigung finden wird.

3. Rückfrage zum vorösterlichen Jesus

Es besteht breiter Konsens, daß die beiden Friedensworte der Aussendungsrede auf den vorösterlichen Jesus zurückgehen oder zumindest in der Intention des vorösterlichen Jesus liegen (Gnilka 1986, 1, 370.398 f.; Hoffmann 1971, 297; Spiegel 1987, 67). Ähnliches gilt für die Seligpreisung der Friedensstifter, auch wenn sie nicht durch Q-Lk abgedeckt ist und damit redaktionell (Gnilka 1986, 1, 118) oder vorredaktionell (Schweizer 1973, 48f; Luz 1985, 200f.) die Friedensbotschaft Jesu wiedergibt (Mt 10,13).

Ebenfalls besteht Konsens, daß Jesus das Gesetz nicht aufheben, sondern interpretieren wollte (Limbeck 1972; Berger, Gesetzesauslegung 1977). M.E. steht Matthäus in der Ausarbeitung des Friedens- und Gerechtigkeitsbegriffs in enger Kontinuität zum vorösterlichen Jesus. Eine starke Spannung zwischen ihm und dem vorösterlichen Jesus vermag ich bei diesen *beiden* Begriffen nicht zu erkennen (ggn. Strecker, 1990, 117; mit Luz, 1985, 68ff.), wohl aber beim Begriff Gesetz hinsichtlich der Inhaltsbreite. Jesus von Nazareth ließ die Gottesherrschaft anfanghaft anbrechen und interpretierte von ihr her das Gesetz als den eschatologischen Frieden stiftend, als den Frieden, der dann von Jesus in Zuspruch und Kampf realisiert wurde (Hoffmann 1981).

4. Eschatologischer Frieden und eschatologische Gerechtigkeit als Zuspruch und Aufgabe der matthäischen Jüngergemeinde

Im Unterschied zu Paulus hat Matthäus Gerechtigkeit und Frieden nicht systematisch besprochen, sondern als Handlungsregulative erzählerisch in den Personen seines Evangeliums entfaltet (Kingsbury 1986, 1-41).

Jesus ringt mit den Mitakteuren um das richtige Leben nach der Gerechtigkeit Gottes. Alle Hörer ruft er zu Anfang in die Gottesherrschaft (4,12-17) und bietet in der Bergpredigt die richtige Handlungsorientierung an.

Das Volk bleibt neugierig, aber neutral. Jünger schließen sich vor und nach der Bergpredigt an, die Pharisäer und Schriftgelehrten melden nach der Bergpredigt gegen den Anspruch Jesu auf Sündenvergebung und Sünderberufung Protest an (9,1-8.9-13), und sie verstärken diesen Protest nach der Aussendungsrede zur Todesfeindschaft (12,14). Statt des Friedens muß Jesus gegen sie das Schwert in metaphorischer Weise werfen (23) (Spiegel 1987, 67). Schlatters Auffassung, das Schwert sei auf das Erleiden von Verfolgung bezogen, entschärft die aktive Konfliktstrategie der Jesusbewegung zu einer passiven Leidensmystik (Schlatter 1963, 349f; Schweizer 1973, 163; Gnilka 1986, 1, 394). Umgekehrt setzen die Gegner gegen die eschatologische Kommunikationsgemeinschaft der erfüllten Gerechtigkeit die Kommunikationszerstörung der Kreuzigung durch.

Matthäus hat eine Biographie Jesu gestaltet, die nicht eine rein *historische* Epoche vor der Auferweckung fingieren will (so Strecker 1962, 184f.), sondern die die maßgebende Gründungszeit für die Gemeinden nach Ostern grundlegen will (Shuler 1982, 103ff; ähnlich Frankemölle 1974, 396ff.) – so die Botschaft der Gleichnisrede von der Gottesherrschaft, der dritten großen Rede (13): „Der Acker ist die Welt“ (13,38).

Die Bruderrede, die vierte große Rede (18), überträgt antizipierend die Heils- und Konflikterfahrung der Jesuszeit auf die nachösterliche Gemeinde (Gnilka 1988, 2, 119 f.). Diese Rede entfaltet die Friedensworte für die Gemeindesituation (Trilling 1964, 106-124; den Bezug zur Zeit des irdischen Jesus sieht Trilling nicht).

Das Konkurrieren um das Größer-Sein eröffnet die Rede: „In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und sagten: 'Wer ist der Größere im Himmelreich?'“ (18,1). Es folgen Warnungen vor Verführungen (18,6-9), der Aufruf zur Sorge für die Kleinen mit dem Gleichnis vom verlorenen Schaf (18,10-14) und die Regelung von Konflikten in der Gemeinde (18,15-17). Konfliktaufdeckung und nicht Konfliktverdeckung und -eruldung ist angesagt. Die Gemeinde ist ein *corpus mixtum* aus Sündern und Gerechten, wobei Sünde und Gerechtigkeit dynamisch bleiben und keine gesellschaftlichen Rollen wie im Pharisäismus fixieren. Entsprechend streitet man sich in der Exegese, wer denn eigentlich mit dem „Kind“ und mit den „Kleinen“ gemeint sei: alle Jünger (Schweizer 1973, 238), die Nicht-Gemeindeleiter (Trilling 1964, 113. 122), die Randständigen (Pesch 1966, 21; Gnilka 1988, 2, 131f.)? Matthäus ist an einer eindeutigen Antwort nicht interessiert, der Leser muß sie aus seiner Situation geben und offen bleiben für andere, situative Antworten.

Dem Zuspruch der Binde- und Lösegewalt an die Gemeinde (18,18) korrespondiert die Pluralität der Gemeinden: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen „ (18,20). Konsequenter wird die Rede von der Frage des Petrus und dem Gleichnis von der bedingungslosen Vergebung abgeschlossen (18,21-35). Denn wer darf wen für wie lange mit welcher Konsequenz binden = ausschließen?

Auch hier geht die Diskussion um juristische Ausschließung aus der Gemeinde (Gnilka 1988, 2, 138 ff.) oder um werthafte Androhung der Ausschließung durch den Auferstandenen (Schweizer 1973, 243f.). Denn Matthäus wird nicht müde, an anderen Stellen das „Richten“ allein dem Auferstandenen als dem machtvollen Weltenrichter zuzuweisen (7,1; 13,36-43; 25,31-46). Der Ausschluß aus der Gemeinde kann nur vorläufige Geltung beanspruchen (Gnilka 1988, 2, 141 ggn. Trilling 1964, 120 f.).

Matthäus kennzeichnet die Jüngernachfolge als Mitwandern mit dem prophetischen Lehrer Jesus. Die Bruderrede Mt 18 ist an diese erste, fiktive Wandergemeinde adressiert.

Ausschlüsse aus der ersten Jüngergemeinde kennt Matthäus nicht. Judas trennt sich wie bei Markus aus eigenem Entschluß von Jesus und den Mitjüngern. Meint 18,17 nur den Selbstausschluß (Barth 1978, 173)? Konfliktaustragung und disziplinarischer Ausschluß sind für Matthäus nicht dasselbe, sondern Gegensätze, die Brüderlichkeit und Unbrüderlichkeit konstituieren.

Weiter, kennt Matthäus den *ungerechten* Ausschluß eines Gemeindegliedes oder den *ungerechten* Ausschluß einer Gruppe von Zweien, Dreien oder mehr? Leider wird in der Forschung der Evangelist durchgängig singularär auf eine Gemeinde bezogen. Hatte er aber nicht wie Paulus mit mehreren Gemeinden zu tun, mit unterschiedlichen Hausgemeinden und Ortsgemeinden?

Die Bruderrede (18) artikuliert eine solche Möglichkeit nicht explizit. Doch implizit bietet Matthäus mit der Vita Jesu eine solche Möglichkeit an.

Gemeindeglieder konkurrieren nicht nur um die Macht, mißbrauchen nicht nur die „Kleinen“ für ihre Ziele und verlieren sie, sondern sind potentiell in der Gefahr, zu Pharisäern und Schriftgelehrten der Ungerechtigkeit und Friedlosigkeit zu werden.

Die nachfolgende Weherede (23) erhält erst durch die potentielle Anschließbarkeit an die Gemeindesituation ihren Sinn (Frankemölle 1979, 185 ff.). Ansonsten wäre sie eine böswillige, antijudaistische, ideologische Geschichtsklitterung (Walker 1967, 38-75 „Israel als Einheit des Bösen“; Steck 1967, 290 - 297; Luz 1989, 247).

Der ökumenische, konziliare Prozeß zwischen den Gemeinden des Matthäus bleibt denselben Risiken und Chancen unterworfen wie die Jesuszeit. Ein Konfliktfall kann sich so verschärfen, daß die eine Gemeinde zur Überzeugung kommt, das „Schwert“ gegen die andere werfen zu müssen, die Abweichter ausschließen zu müssen. Umgekehrt kann eine Gemeinde – „zwei oder drei“ – keine Fürsorge und unbedingte Vergebungsbereitschaft erfahren, sondern es kann sie in diesem zugespitzten Kampf um die volle Gerechtigkeit der Gottesherrschaft die Kreuzigung treffen wie ursprünglich den „Herrn“ selbst. Die spätere Kirchengeschichte ist voll von solchen unheilvollen Beispielen.

Matthäus deutet diese Möglichkeit bereits in der Bergpredigt mit der Warnung vor falschen Propheten an: „Hütet euch vor den falschen Propheten; sie kommen zu euch im Gewand von Schafen, innen aber sind sie reißende Wölfe“ (7,15). Die eschatologische Schlußrede des Evangeliums wiederholt chiasmisch diese Warnung vor Pseudomessiasen und Pseudopropheten (24, 23-25). Matthäus sieht schärfer als Markus und Lukas die Weiterexistenz von Agressions- und Konfliktpotentialen in der Gemeinde, wie übrigens Paulus ebenfalls klar erkannt hatte (Trilling 1964, 213f.). – Friede und Gerechtigkeit sind Zspruch und Aufgabe, kein Besitz.

Gegenüber dem lukanischen Idealbild einer harmonischen, apostolischen Gemeinde in der jerusalemener Gründungszeit setzt Matthäus die nüchterne Linie des Paulus fort, wenn auch aufgrund anderer Traditionstränge (Mk, Q, Sondergut). Matthäus erweitert mit den Reden deutlicher als mit den Einzelhandlungen die Gründungszeit Jesu für nachösterliche Situationen, die der irdische Jesus „lehrend“ antizipiert und modellhaft durchlebt (Kennedy 1984, 67-73; Kingsbury 1986, 36ff.).

So liefert Matthäus Kriterien für eine prozeßhafte Sicht von Gemeinde, die der heutigen, differenzierten Sicht von gesellschaftlichen Prozessen noch immer eine kritische, christliche Grundlage zu geben vermag.

5. Eschatologischer Frieden und eschatologische Gerechtigkeit als Zuspruch und Aufgabe einer ökumenischen, konziliaren Kommunikationsgemeinschaft

Der ökumenische, konziliare Prozeß bleibt daher all den Möglichkeiten und Einschränkungen unterworfen, die Matthäus in der Bruderrede (18) potentiell genannt hat: Konkurrenz, Machtausbau, Verlust der Schwachen, Scheitern der Konfliktaustragung, gegenseitiger Ausschluß, aber auch selbstloser Dienst, Fürsorge für die Kleinen und Verlorenen, Jesusgemeinschaft in der informellen Kleingruppe von Zweien oder Dreien, unbedingte Vergebung. Die unbedingte Vergebungsbereitschaft wird für diese bereits gemeinantike Erfahrung von Gruppenkonflikten zum spezifischen, christlichen Friedensangebot. Allein die unbedingte Vergebungsbereitschaft verschafft dem neuen, eschatologischen Frieden Geltung.

Und nun ein Sprung zu einer aktuellen Frage. Die römisch-katholische Kirche ist nicht Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen und hat zu der ökumenischen Weltversammlung in Seoul nicht als Veranstalter eingeladen (Engelhardt 1989).

Darf meine gegenwärtige Kirchenleitung mit Berufung auf die Petrusvollmacht 16,18 f., die ja eingebunden ist in die gemeinsame Jüngervollmacht 18,18, alle anderen Kirchen ausschließend und ohne Vergebungsbereitschaft den ökumenischen Dialog verweigernd, nur die Beobachterrolle einnehmen? Ulrich Luz hat nachgewiesen, daß die Auslegung von Mt 16,18 f. auf die päpstliche Binde- und Lösegewalt erst nach der Reformation eingesetzt hat (Luz 2, 1990, 478f).

Die römisch-katholische Kirche hat sicherlich ein Recht, auf die Risiken des ökumenischen, konziliaren Prozesses hinzuweisen. Der Friede und die Gerechtigkeit der Gottesherrschaft kommen nicht durch Mehrheitsbeschluß zustande, sondern nur durch gelebte, an der Ursprungszeit Jesu von Nazareth orientierte Praxis. Diese Praxis bleibt stets gefährdet und korrumpierbar. Zugleich ist diese Praxis aber aufdeckend und gelingend. Diese Praxis ist auch

nicht auf einzelne Kirchen einengbar, sondern ist geöffnet für alle Kirchen und die gesamte Welt. Der „Bruder“ der Bruderrede ist nicht in erster Linie der nachösterliche Christ (ggü. Trilling 1964, 155f.; Frankemölle 1974, 182f.; Friedrich 1977, 248f.; Schenk 1987, 13f.), sondern jeder Abrahamssohn (Mt 1,1) (Aland/Bauer 1988, 29; Beutler 1980, 69f.; Sand 1986, 512f.), zu dem dann nach Ostern der heidnische Bruder hinzugehört (Mt 28, 16-20). Die Gemeinde der Jesusrede ist auf ganz Israel und die Welt bezogen (Mt 13, 36-43). Die eschatologische Praxis der Gerechtigkeit und des Friedens nimmt ihren Ausgang von der Interaktion zwischen zwei und drei Jesusjüngern und erweitert sich um die Interaktion mit Israel und der ganzen Welt. Für die röm.-kath. Kirche sind eschatologische Gerechtigkeit und Frieden nur im herrschaftsfreien, vergebungsbereiten Dialog mit den anderen Kirchen und der gesamten Welt anfanghaft zu haben.

Schluß

Ich habe mich auf den sozialen und theologischen *Kommunikationsprozeß* konzentriert, der mit der Herstellung von Frieden und Gerechtigkeit mit allen und für alle als Antwort auf die Praxis Jesu unauflöslich verbunden ist (May 1976). Die ökonomische Gerechtigkeit zwischen Armen und Reichen ist dabei bedacht (Mt 5,3; 10,9 f.; 19,16-25; 25,31-46), steht aber nicht im Mittelpunkt. Im Mittelpunkt steht wie im Mt-Ev die soziale und theologische Suche nach der Gerechtigkeit der Gottesherrschaft als gemeinsamer Dialog in der Nachfolge Jesu (6,33); die ökonomische Gerechtigkeit ist Folgewirkung der sozialen und theologischen Gerechtigkeit. In der ntl. Zeit stehen die Symbolordnungen der politischen und ideologischen Produktionsweise notwendigerweise im Vordergrund (Belo 1980, 21-120), da die gesamte Antike noch keine ökonomische Theorie besaß (Finley 1977, 10ff.). Aber auch nach dem jungen Marx vermag der ideologische Überbau die ökonomische Basis in dialektischer Wechselwirkung zu verändern (Vierzig 1975, 15-39), in einer Dialektik der Ideen mit der Basis, wie die spätere Wissenssoziologie herausgearbeitet hat (K. Mannheim; die Frankfurter Schule, vgl. Vierzig 1975, 39-67). Die eschatologische Gerechtigkeit und der eschatologische Friede sind Zuspruch und Zielvorgaben für einen Handlungsprozeß, dessen Gelingen der Auferstandene erst als Weltenrichter den christlichen Gemeinden bestätigen oder nicht bestätigen wird (7,15-23; 25,31-46). Dieser Prozeß kann aus Angst und falscher Sicherheit auf eine spezifische Gemeinschaft eingengt werden wie gegenwärtig von der Leitung der röm.-kath. Kirche. Dieser Prozeß kann aber auch mit dem von Jesus zugesprochenen Vertrauen geöffnet werden von jedem Christen für einen zweiten, dritten oder weiteren Jesus-Anhänger, also für alle, die an der weltweiten Arbeit an Frieden und Gerechtigkeit wirken und das „Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes

Abrahams“ – so die Überschrift (Mt 1,1) – lebenspraktisch lesen. Lebenspraktisch Lesen heißt, ohne Abhängigkeit von Autoritäten der Gesetzesauslegung, seien sie kirchlicher oder wissenschaftlicher Herkunft, die Jesunachfolge auf die eigene Lebenssituation praktisch zu beziehen (Belo 1974, 21-57; Mesters 1983, 2, 7-119; Dormeyer 1978, 59-124). Mit dieser authentischen Leseweise schlage ich ein weiteres Kapitel auf, das bereits Matthäus explizit benannt hat: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23,8; Paralle 23,10) (Dormeyer 1986; Wegenast 90). Für dieses neue Kapitel bleibt mir jetzt nur der offene matthäische Schluß: Wer im brüderlichen, herrschaftsfreien Dialog zwischen Zweien, Dreien und mehr das Evangelium „gerecht“ auszulegen weiß, nimmt teil am dialogischen Offenbarungshandeln zwischen Zweien, nämlich zwischen Gott und seinem Sohne Jesus von Nazareth (11,25-27.28-30; 23,10; 28,18-20) (Gnilka 1988, 2, 510ff.).

Literatur:

K. Aland/B. Aland (Hg.), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer (1988), Berlin/New York 1988.

Artemidor von Daldis, Das Traumbuch (dtv 6111), München 1979.

G. Barth, Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangeliums, ZNW 69 (1978), 158-177.

A. Bausch u.a., Die bessere Gerechtigkeit. Matthäusevangelium, Stuttgart 1977.

F. Belo, Das Markusevangelium materialistisch gelesen (frz. 1974), Stuttgart 1980.

K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I: Markus und Parallelen (WUANT 40), Neukirchen-Vluyn, 1972.

J. Beutler, ἀδελφός adelphos Bruder, EWNT I (1980), 67-72.

I. Broer, Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus (SBS 98), Stuttgart 1980.

H. Cancik, „Libri fatales: Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie“, in: D. Hellholm, Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 549-576.

D. Dormeyer, Evangelium als literarische und theologische Gattung (Erträge der Forschung 263), Darmstadt 1989.

ders., Das Verhältnis von ‚wilder‘ und historisch-kritischer Exegese als methodologisches und didaktisches Problem, Jahrbuch der Religionspädagogik 3 (1986), 111-127.

ders., Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung (Pfeiffer-Werkbücher 144), München/Göttingen 1978.

P. Engelhardt, Die Vision des Friedenskonzils und der Weg zur Einen Kirche, *Diakonia* 20 (1989), 305-317.

M.J. Finley, Die antike Wirtschaft, amerik. 1973, dtv WR 4277, München 1977.

H. Frankemölle, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA 10), Münster 1974.

J. Friedrich, Gott im Bruder. Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Tradition in Mt 25,31-46 (CThU 7), Stuttgart 1977.

H. Giesen, Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum *δικαιοσύνη*-Begriff im Matthäus-Evangelium, Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie Bd. 181, Frankfurt/Bern 1982.

J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I - II (HTKNT I,1-2), Freiburg 1986-1988.

H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament (T TS 7), Trier ²1967.

V. Hasler, *εἰρήνη* - eirene. Frieden, in: EWNT 1 (1980), 958-964.

P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA 8), Münster 1971.
ders., Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung, in: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101), Stuttgart 1981, 115-153.

G.A. Kennedy, New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism (Chapel Hill, NC: University of South Carolina, 1984).

J.R. Kitzberger, „Wenn also jemand in Christus ist, ist er/sie eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17), in: BiKi 44 (1989), 163-171.

J.D. Kingsbury, Matthew as Story, Philadelphia 1986.

M. Limbeck, Von der Ohnmacht des Rechts. Zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments, Düsseldorf 1972.

U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (Mt 8-17) (EKK I,1-2), Zürich u.a. 1985-1990.

ders., Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie, in: Jahrbuch für biblische Theologie 4 (1989), 233-249.

J. May, Sprache der Ökumene - Sprache der Einheit. Die Einheit der Menschheit: Zukünftige Grundlage der theologischen Ethik der Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rats der Kirchen? (Forum Theologiae Linguisticae 12), Bonn 1976.

C. Mesters, Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben, 2 Bde., München/Mainz 1983.

W. Pesch, Matthäus der Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien, dargestellt am Beispiel von Matthäus 18 (SBS 2), Stuttgart 1966.

Plutarch, Große Griechen und Römer, 6 Bde (dtv 2068 - 2073), München 1979-1980.

G. v. Rad, Der Heilige Krieg im Alten Testament, Göttingen ⁵1969.

ders., salom in AT, ThWB II, 400-405.

- A. Sand, Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus (BU 11), Regensburg 1974.
- ders., Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1986.
- W. Schenk, Die Sprache des Matthäus. Die Textkonstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen, Göttingen 1987.
- A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus. Ein Kommentar, Stuttgart (¹1948)
⁶1963.
- H.H. Schmid, salom. „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament (SBS 51), Stuttgart 1971.
- H.P. Schmidt, Frieden (TT III), Stuttgart 1969.
- R. Schnackenburg, Matthäusevangelium (Neue Echterbibel 1,1-2), Würzburg 1985-1987.
- S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.
- E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973.
- Ph.L. Shuler, A Genre for the Gospel. The biographical character of Matthew, Philadelphia 1982.
- E. Spiegel, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Kassel ²1989.
- G. Stanton, The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthew Scholarship from 1945 to 1980, ANRW II.25.3 (1985), 1889-1951.
- O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick des Propheten (WUANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen ²1966.
- ders., Das Gesetz in der Bergpredigt - die Bergpredigt als Gesetz, in: T. Veijola (Hg.), The Law in the Bible and in its Environment, Göttingen 1990, 109-125.
- W. Trilling, Das wahre Israel (StANT 10), München ³1964.
- S. Vierzig, Ideologiekritik und Religionsunterricht, Zürich u.a. 1975.
- R. Walker, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (FRLANT 91), Göttingen 1967.
- K. Wegenast, Religionspädagogik und Exegetische Wissenschaft. Zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie, RPB 26(1990), 62-83
- C. Westermann, Der Frieden (shalom) im Alten Testament, in: Studien zur Friedensforschung I, Stuttgart 1969, 144-177.