

# Ein Skandal! Oder: Weichenstellungen für eine notwendige Umkehr

## Rezeptionsästhetische Lektüre von Mt 18,1–20

*Martin Ebner*

„Der Aufbau der Rede ist schwer durchschaubar.“<sup>1</sup> So urteilt der Matthäuskennner Ulrich Luz über die „Gemeinschaftsrede“ Mt 18 in seinem Kommentar. Er hat dafür Gründe genug. In geballter Zusammenstellung formuliert er: „In V 6–9.15–18 scheint es um Abgrenzung gegenüber Sündern, in V 5.10–14 und dann wiederum in V 21f dagegen um ihre Annahme zu gehen. Wie verhält sich beides zueinander? Gibt es in dem Abschnitt einen sinnvollen Gedankenfortschritt, oder stehen einfach zwei verschiedene Gedankenlinien nebeneinander? Der Text gibt wenig Anhaltspunkte, wie die logische Abfolge seiner einzelnen Abschnitte gedacht ist. Er macht eher den Eindruck, daß sein Autor Matthäus einzelne Quellenstücke, die vom Zusammenleben in der Gemeinde handeln, aneinanderreihet, was seine Interpretation etwas unbefriedigend macht.“<sup>2</sup> Und Luz kommt schließlich zu folgendem globalen Urteil: „Der Gedankengang ist also äußerst brüchig; Matthäus scheint es nicht geglückt zu sein, die in diesem Abschnitt verwendeten Traditionen einer klaren eigenen Aussageabsicht unterzuordnen.“<sup>3</sup> Das ist ein hartes Wort.<sup>4</sup> Sind die Traditionen, die der Evangelist verarbeitet hat, derart eigenmächtig, dass sie sich gegen eine logisch stringente Verarbeitung einfach sperren? Ja, ist es gar so, dass der Evangelist seine Traditionen zwar „intensiv bearbeitet“<sup>5</sup> hat, es ihm aber trotzdem nicht gelungen ist, sie in einen spannungsfreien Gedankengang einzubinden? Ich bezweifle das. Solange ich nicht vom Gegenteil überzeugt worden bin, halte ich an der Option fest, dass unsere biblischen Texte

---

1 Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 3: Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1997, 6.

2 Luz, Mt III (s. Anm. 1) 8.

3 Luz, Mt III (s. Anm. 1) 19.

4 Vgl. auch Massimo GRILLI, *Matthäus 18 als Ausgangspunkt eines Kommunikationsprozesses*, in: Detlev Dormeyer/Massimo Grilli (Hrsg.), *Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1–3 als Kommunikationsprozess* (SBS 201), Stuttgart 2004, 40–94, 49: „Der Leser erkennt keine kohärente Aufeinanderfolge“ (im Blick auf den Übergang von V. 5 und V. 6).

5 Luz, Mt III (s. Anm. 1) 18.

in der Form, in der sie uns jetzt vorliegen, einen in sich geschlossenen Sinn ergeben sollen – anders gesagt: dass die jeweiligen Redaktoren der Endtexte einen in sich geschlossenen Sinn intendiert haben.

Methodisch ist festzuhalten: So sehr und so genau der „Eigensinn“ von Traditionen in ihrem Ursprungskontext eruiert und betont werden muss, so sehr ist dieser „Eigensinn“ auszublenden, wenn der gleiche Text in einen anderen Kontext eingebaut ist und der Gesamtsinn dieses Textes erhoben werden soll. Der gleiche Text kann in einem neuen Kontext eine ganz anders nuancierte Bedeutung annehmen. Wenn sich zusätzlich Spuren der Bearbeitung finden – und das ist für Mt 18 im Blick auf Traditionen aus dem Markusevangelium sowie der Spruchquelle nachweislich der Fall<sup>6</sup> –, dann ist das ein deutliches Indiz dafür, dass der jeweilige Traditionssplitter auch inhaltlich in den neuen Textzusammenhang eingepasst werden soll und sich dessen Zielrichtung unterzuordnen hat. Für die Endtextinterpretation sind diese Bearbeitungssignale leitend, keineswegs die eventuell nicht vollständig „bereinigten“ Ursprungsindizien.<sup>7</sup> Diese sind lediglich literarkritisch in umgekehrter Suchrichtung im Blick auf die (nicht gegebene) Einheitlichkeit des Textes bzw. die Rekonstruktion der Textgeschichte auswertbar.

In der folgenden rezeptionsästhetisch orientierten Lektüre soll einem möglichen kohärenten<sup>8</sup> Textsinn der auf den ersten Blick – insbesondere in den Augen der traditionsgeschichtlich und redaktionskritisch geschulten Kenner – brüchig erscheinenden Rede in Mt 18 nachgespürt werden. Folgende Fragen stehen im Zentrum: Wie ist das Verhältnis von παιδία (V.1–5) zu μικροί (ab V.6)? Gibt es eine Beziehung zwischen dem σκανδαλίζεσθαι eines anderen, eben der μικροί (V.6), und dem σκανδαλίζειν, das die eigene Person betrifft (V.8f.)? Wechseln in diesen Versen die Adressatengruppen bzw. wer ist überhaupt als Adressat gedacht? Greift σκάνδαλον in V.7 nur den Sachverhalt von V.6 auf, oder gilt der Weheruf auch für das σκανδαλίζειν in den V.8f.? Gibt es einen Zusammenhang zwischen den Aussagen über die παιδία bzw. μικροί in V.1–14 und den ἀδελφοί ab V.15, oder beginnt mit V.15 ein neuer Gedan-

---

6 Zu Mt 18,1–9 vgl. Mk 9,33–37.42–47; zu Mt 18,12 f. vgl. Q 15,4 f.7; zu Mt 18,7.15.22 vgl. Q 17,1.3 f.

7 Symptomatisch ist diesbezüglich die Bemerkung von GRILLI, Ausgangspunkt (s. Anm. 4) 74, im Blick auf Mt 18,8 f.: „Der Text stimmt viel besser mit Mt 5,29–30 überein, wo er zum ersten Mal in umgekehrter Reihenfolge erscheint.“

8 Eve-Marie BECKER, Was ist „Kohärenz“? Ein Beitrag zur Präzisierung eines exegetischen Leitkriteriums, in: ZNW 94 (2003) 97–121, 117, unterscheidet unter Rückgriff auf textlinguistische Spezialliteratur zwischen Kohäsion (formal beschreibbare Oberflächenstruktur eines Textes) und Kohärenz (texthermeneutisches Werturteil des Rezipienten).

kengang, der sich speziell mit dem sündigen Bruder befasst? Anders gefragt: Fügen sich die „Verse 15 bis 18 [ ... ] in den Kontext nur schwer ein“ und stehen „V 19f [ ... ] zusammenhanglos zwischen V 15–18 und V 21f“?<sup>9</sup>

Nachdem sich die angemahnten Unstimmigkeiten und die entsprechenden Sondierungsfragen auf die Beantwortung der ersten Schülerfrage in der Rede von Mt 18 konzentrieren, soll die Lektüre auf diesen Teil begrenzt bleiben (V. 1–20).<sup>10</sup>

## I. Rezeptionsästhetische Lektüre

### 1. Die „Kinder“, die „Kleinen“ und das Skandalon (V. 1–10)

Die Ausgangsfrage der Schüler in Mt 18,1 „Wer nun ist der Größte im Himmelreich?“ spielt die Vorstellung einer Rangfolge im Himmelreich, die Jesus im Proömium der Bergpredigt (Mt 5,19) selbst eingebracht hat, wieder an ihn zurück. Hatte er dort das Etikett „Großer“ bzw. „Kleinsten“ mit dem Halten bzw. Lehren der Gebote in Zusammenhang gebracht, stellt er jetzt ein völlig anderes Bezugsfeld als Kriterium für den Rang auf. Seine Antwort, begleitet von einer Zeichenhandlung (V. 2), verblüfft in ihrem ersten Teil (V. 3 f.) gleich in doppelter Hinsicht: Der Größte *ist*, wer ganz klein *wird*. Optisch wird das durch das Kind veranschaulicht, das Jesus in die Mitte stellt; mit dem Terminus παιδίον wird jedoch der soziale Zusammenhang in den Blick genommen: das Kind als kleinstes Glied in der Stufenleiter der Gesellschaft, geradezu gleichbedeutend mit „Sklave“ (παῖς).<sup>11</sup> Das „Kind“ als Vergleichsobjekt repräsentiert also modellhaft das schwächste und

---

9 Luz, Mt III (s. Anm. 1) 41.

10 So in der Linie des Gliederungsvorschlags, der die beiden Schülerfragen als Zäsur nimmt (V.1/V.21), während andere Vorschläge den Wechsel von den „Kleinen“ zu den „Brüdern“ als Zäsur bevorzugen (V.14/V.15) bzw. eine Dreiteilung erkennen wollen, die sich aus der Kombination der genannten Vorschläge ergibt: Wenn die Schülerfrage jeweils den Anfang einer Einheit kennzeichnet und das Gleichnis jeweils deren Ende (V.12–14/V.23–35), dann stellen V.15–20 eine „intermediäre Sektion“ dar; vgl. die Übersicht bei Nicoletta GATTI, ... perché il „piccolo“ diventi „fratello“. La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 146), Rom 2007, 61–64.

11 Davon ist παιδίον die Verkleinerungsform. Der genealogische Aspekt von „Kind“ wird durch τέκνον zum Ausdruck gebracht. Vgl. Peter MÜLLER, In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1992, 197–199.

unbedeutendste Glied der Gesellschaft.<sup>12</sup> Für die Ausgangsfrage bedeutet das: Wer den höchsten Status anzielt, wird dafür als Vorbild auf ein παιδίον als Beispiel für den niedrigsten Status in der Gesellschaft verwiesen. Damit nicht genug: Die Ausgangsfrage wird auch anders aufgegriffen. Gefragt wird nach dem *Sein* im Himmelreich, in der Antwort ist von der *Vorbedingung* für das *Hineinkommen* in das Himmelreich die Rede. Bevor man sich Gedanken über die Position im Himmelreich machen kann, muss man sich darum bemühen, erst einmal diese Schwelle zu überschreiten. Damit ergibt sich: Die Ausgangsfrage V. 1 wird dynamisiert, finalisiert und teilweise eschatologisiert. Anders gesagt: Ob die Position des „Größten“ im Himmelreich erreicht werden kann, entscheidet sich auf der Erde. Und das ist an einen Umkehrprozess gebunden (ἐὰν μὴ στραφήτε), der darin besteht, die Stellung eines παιδίον anzunehmen; das ist die Vorbedingung dafür, ins Himmelreich hineingehen zu dürfen – allerdings zugleich auch das Kriterium dafür, „Größter“ im Himmelreich zu sein (V.4). In der Konsequenz bedeutet das: Alle, die auf diesem Weg in das Himmelreich gelangen, sind dort „Größte“, womit die Rangfolgen gefallen sind.

Semantisch wird diese Umkehrung der Fragestellung dadurch erreicht, dass einerseits μείζων in V. 1 durch παιδίον in V. 2–4 aufgegriffen wird und andererseits das ἐστίν in V. 1 an die Handlungsimpulse στραφήτε/γέννησθε ὡς τὰ παιδιά (V. 3) bzw. an ταπεινοῦν ἑαυτὸν (V. 4) als Vorbedingung für das εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν zurückgebunden wird.

V. 5 scheint die bisherige Thematik zu durchbrechen. Plötzlich ist vom δέχεσθαι eines παιδίον die Rede. Ist παιδίον in V. 2–4 Vergleichsgröße, so jetzt Beziehungspartner.<sup>13</sup> Einen Schlüssel zum Verständnis gibt die parallele syntaktische Struktur von V. 5 und V. 6, so dass beide Verse auch inhalt-

12 Raik HECKL, „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder“. Das Kind als Zeichen für den Neuanfang – Die Intertextualität zwischen Mt 18,1–5 und dem Alten Testament, in: Detlef Dieckmann/Dorothea Erbele-Küster (Hrsg.), „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 121–143, will über intertextuelle Verbindungen insbesondere zu Dtn 1,35–39 die Schuldlosigkeit der Kinder im Hintergrund sehen: als Symbol für das Zum-Jünger-Werden durch Umkehr.

13 Luz, Mt III (s. Anm. 1) 15 f., denkt tatsächlich an die Aufnahme eines heimat- oder elternlosen Kindes. Bei dieser Interpretation lässt sich ein Bruch im Gedankengang nicht vermeiden: „V 5 schließt locker-assoziativ an.“ Vgl. auch Matthias KONRADT, „Whoever Humbles Himself like this Child ...“. The Ethical Instruction in Matthew’s Community Discourse (Matt 18) and Its Narrative Setting, in: Ruben Zimmermann/Jan G. van der Watt (Hrsg.), Moral Language in the New Testament, Bd. 2 (WUNT II/296), Tübingen 2010, 105–138, 110 f., der jedoch im „support of children“ einen Akt der Selbsterniedrigung erkennen will.

lich aufeinander bezogen werden müssen. Dem Hauptsatz geht in beiden Versen ein konditionaler Relativsatz voraus, der jeweils parallel strukturiert ist: Auf das Relativpronomen folgen Verb und Objekt, das sich jeweils zusammensetzt aus Zahlwort, Substantiv und Pronomen; in V. 5 ist es ein Korrelativ-, in V. 6 ein Demonstrativpronomen.<sup>14</sup>

V. 5: καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἐν παιδίον τοιοῦτο

V. 6: ὃς δ' ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων

Das Kontrastpaar V. 5f. wird von Matthäus sehr bewusst aus dem Stoff seiner Tradition gestaltet: Er kombiniert nicht nur die beiden markinischen Kinderepisoden (Mt 18,2 aus Mk 9,36; Mt 18,3 aus Mk 10,15; Mt 18,4 aus Mk 9,37), sondern streicht auch noch aus dem markinischen Textfluss (Mk 9,33–48) den fremden Exorzisten (Mk 9,38–41), so dass der Spruch aus Mk 9,42 (vgl. Mt 18,6) unmittelbar hinter dem Spruch aus Mk 9,37 (vgl. Mt 18,5) zu stehen kommt. Dabei wird Mk 9,37 für Mt 18,5 so gekürzt, dass eine strukturelle Parallele zu Mk 9,42 (vgl. Mt 18,6) entsteht, wobei Matthäus – darin seine Vorlage verändernd – zusätzlich durch die Partikel *δέ* ein adversatives Verhältnis kreiert. Der Spruch in Mk 9,42 wird nämlich mit *καί* angeschlossen. Matthäus kommt es also auf den sprachlichen wie inhaltlichen Kontrastcharakter der beiden Verse an.<sup>15</sup>

Worum geht es inhaltlich? Zwei unterschiedliche Fälle werden vor Augen gestellt. Auf der Ebene der Logik wird ein Gegensatz konstruiert, angezeigt durch das adversative *δέ* vor dem Verbum in V. 6: Man kann also im Blick auf „ein derartiges Kind“ bzw. „einen dieser Kleinen“ unterschiedlich handeln: *δέχεσθαι* bzw. *σκανδαλίζεσθαι*. Das heißt aber: Der präzise semantische Gehalt dieser beiden Verben muss durch die in der Syntaktik vorgegebene Opposition ausgeleuchtet werden. Dabei ist das von der Handlung betroffene Objekt gleich; denn durch das Korrelativpronomen

14 Vgl. Friedrich BLASS/Albert DEBRUNNER/Friedrich REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (GTL)*, Göttingen 182001, § 64,2.4.

15 Viele Kommentare setzen dagegen eine Zäsur nach V. 5; so LUZ, Mt III (s. Anm. 1) 9–24; Hubert FRANKMÖLLE, *Matthäus. Kommentar*, Bd. 2, Düsseldorf 1997, 250–255; und so auch das äußerst suggestive Druckbild von „The Greek New Testament“ bzw. „Novum Testamentum Graece“. Die strukturelle Parallelität der beiden Verse wird dagegen berücksichtigt z. B. von Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 2: Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThK I/2), Freiburg i.Br. 1988, 124 f., der an einen Jünger denkt, der durch seine Umkehr zum „Kind“ geworden ist; worin die Umkehr besteht, erläutert Gnilka jedoch nicht. Vgl. auch KONRADT, *Child* (s. Anm. 13) 112, der jedoch für „Kind“ bzw. „Kleine“ unterschiedliche Gruppen annimmt.

τοιούτο wird angezeigt, dass ἓν παιδίον in V. 5 *Modellcharakter* hat. Anders als in V. 4 ist nicht mehr das konkrete Kind gemeint, das Jesus in die Mitte gestellt hat (V. 2) und auf das er durch das Demonstrativpronomen τὸ παιδίον τοῦτο in V. 4 verweist.<sup>16</sup> In V. 5 jedoch steht παιδίον exemplarisch für ein *anderes* Konkretum, auf das auch in diesem Fall – das heißt im Rahmen der Kontrastverse 5 f. – durch ein Demonstrativpronomen verwiesen wird: ἓνα τῶν μικρῶν τούτων. Der konkrete Bezug wird jetzt aber nicht durch die körperliche Präsenz eingelöst, sondern durch die beigefügte Erläuterung: τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ. Kurz: Die Kleinen, die an Jesus glauben, konkretisieren, was Jesus in V. 2–4 an einem παιδίον veranschaulicht hat. Sie verwirklichen die Vorbedingung für den Eintritt in das Königreich der Himmel. Es gibt also Kandidatinnen und Kandidaten innerhalb der Gemeinde, die für die Position der „Größten“ im Himmelreich prädestiniert sind. Wer damit gemeint ist, wird (noch) nicht gesagt, wohl aber, dass man mit diesen „Kleinen“ unterschiedlich umgehen kann (Nebensätze), was konträre Folgen nach sich zieht (Hauptsätze).

Die beiden Verben in V. 5 f. lassen konkrete Bilder vor Augen entstehen. Bei σκανδαλίζεσθαι sieht man jemanden vor sich, der eine Falle oder ein anderes Hindernis aufstellt, um jemanden zu Fall zu bringen,<sup>17</sup> bei δέχεσθαι dagegen jemanden, der einen anderen gastlich ins Haus aufnimmt. Durch die semantische Opposition in V. 5 f. werden beide Verben zusätzlich aufgeladen. Bei δέχεσθαι schwingt dann auch mit: aufpassen, dass jemand nicht zu Fall kommt, indem ich gastfreundlich entgegenkomme; bei σκανδαλίζεσθαι dagegen: aktiv daran mitwirken, dass jemand zu Fall kommt, indem ich keinen gastfreundlichen Kontakt aufnehme. Noch zugespitzter formuliert: Die „Falle“ kann für σκανδαλίζεσθαι schon allein darin bestehen, dass ich einen gastfreundlichen Kontakt erst gar nicht anbiete, also eine Hilfeleistung unterlasse. Umgekehrt kann für δέχεσθαι die Gastfreundschaft schon darin bestehen, dass ich zu verhindern versuche, dass jemand überhaupt in die Falle läuft.

Die konträren Verhaltensweisen den „Kleinen“ gegenüber ziehen unterschiedliche Konsequenzen nach sich: Mit der Annahme eines „Kleinen“ wird Jesus selbst angenommen (V. 5). Der „Kleine“ repräsentiert also Jesus. Wer dagegen zuschauen kann, wie ein „Kleiner“ in die Falle läuft, dem droht eine der schlimmsten Strafen der Antike: der Katapontismos,

<sup>16</sup> So auch die Analyse von GATTI, *Piccolo* (s. Anm. 10) 95.

<sup>17</sup> Informationen dazu bei LUZ, *Mt III* (s. Anm. 1) 19. Der kausative Sinn des Verbs, das dann ein Akkusativ-Objekt regiert – unabhängig von der LXX nicht zu belegen –, kann sowohl in aktiven als auch medialen Formen zum Ausdruck gebracht werden, wie an V. 6 bzw. V. 8 f. und 5,29 f. zu sehen ist.

mit dem zugleich eine öffentliche Entehrung verbunden ist, weil der Leichnam unbestattet bleibt.<sup>18</sup>

Der doppelte Weheruf in V.7 spricht ein empörtes Urteil über die „Skandale“, womit im Kontext eigentlich nur Vergehen im Sinn von V.6 gemeint sein können: fahrlässige Achtlosigkeit gegenüber den Kleinen. Während der erste Weheruf den Sachverhalt im Blick auf den Kosmos als Geschädigten in die apokalyptische Weltsicht einzuordnen versucht, nach der am Ende der Tage das Böse überhand nimmt, und das Geschehen damit für unabwendbar (ἀνάγκη) erklärt, trifft der zweite Weheruf in voller Härte den jeweiligen Akteur des Skandalons von V.6. Im Sinn des Weherufs als Klage über Verstorbene<sup>19</sup> werden damit sowohl der Kosmos als auch der jeweilige Übeltäter jetzt schon wie Tote beweint. Für den Kosmos ist das verständlich, wird er doch gemäß apokalyptischer Weltsicht bald sein Ende finden. Wie das Ende des jeweiligen Übeltäters gedacht sein soll, bleibt noch offen. Wird unser Vers jedoch im Raster von Mt 13,36–43 gelesen, so dürfte konkret vor Augen stehen, dass beim eschatologischen Gericht der Menschensohn seine Engel ausschickt, um aus dem Kosmos, seinem Herrschaftsbereich, alle σκάνδαλα aussondieren zu lassen – und ebenso alle Täter der Ungesetzlichkeit (τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν). Es hat fast den Anschein, als seien die „Täter der Ungerechtigkeit“ diejenigen, die für die σκάνδαλα verantwortlich sind. Auf jeden Fall ergibt sich eine strukturelle Parallele zu V.7, wo in den beiden Weherufen ebenfalls zunächst abstrakt von den σκάνδαλα und sodann vom personalen Verursacher die Rede ist. Gemäß Mt 13,42 werden die Übeltäter von den Engeln in den Feuerofen geworfen: Sie sind für immer tot. Und das Königreich Gottes, das nach dieser endgültigen Trennung von den Übeltätern beginnt, ist eine von den σκάνδαλα befreite Zone. Die Weherufe in V.7 gehen von dieser sondierenden Tilgung bereits definitiv aus.

Die logische Einbindung von V.8f. in den Kontext wird oft als besonders problematisch empfunden. Ist doch mit dem gleichen Verb in V.6 von denen die Rede, die *andere* zu Fall bringen, in V.8f. dagegen von denen, die

---

18 Vgl. Suet., Aug 67 (Strafe für hochmütiges und habgieriges Auftreten unter Ausnutzung eines Machtvakuum); Diod. S. XIV 112,1 (erniedrigende Strafe für den Sohn eines besiegten Befehlshabers); Jos., Ant XIV 450 (als endgültige Auslöschung derjenigen Bürgerkriegsführer gedacht, mit denen man nichts mehr zu tun haben will).

19 Bereits in der prophetischen Überlieferung liegt eine Sekundärverwendung des Weherufs im Sinn einer scharfen Drohung vor: Bestimmtem Verhalten wohnt sozusagen der Keim des Todes inne; vgl. Ernst JENNI, Art. ״ה״ wehe, in: THAT I 474–477.

in Gefahr stehen, *selbst* zu Fall zu kommen. In V.6 wird als Akteur ein unbestimmter τῆς genannt, seine Aktion richtet sich gegen einen Kleinen; in V.8f. geht der Impuls von den Gliedern eines Menschen aus, von Hand, Fuß oder Auge, und ist gegen ihn selbst gerichtet. Mit V.6 sollen mögliche Übeltäter gewarnt werden. Das ist Konsens. Aber wer steht in V.8f. als Adressat vor Augen? Sind es „die potentiell Verführbaren“, also die Kleinen selbst? Sollen sie aufgefordert werden, „sich konsequent von Menschen zu trennen, die ihren Glauben zerstören wollen“<sup>20</sup>? Oder aber sollen sie, ähnlich wie in Mt 5,29f. die Frauen, vor beabsichtigten Übergriffen in Schutz genommen werden? Sind mit den Organen, die sich verselbständigen, menschliche Begierden gekennzeichnet? Werden also wie in Mt 5,29f. die potenziellen Übeltäter angesprochen? Während die einen meinen, ein solcher Sinn würde sich nur mühevoll in den Kontext einfügen,<sup>21</sup> besteht für andere darin des Rätsels Lösung: in V.8f. würden die anthropologischen Voraussetzungen für das ruchlose Verhalten anderen gegenüber (V.6) genannt. Es sind „Menschen, die mit sich selbst uneins sind“<sup>22</sup>. Oder ist ein korporativer Sinn der Verse 8f. ins Spiel zu bringen, etwa mit Replik auf einen offensichtlich gängigen Vergleich, den uns Quintilian überliefert (Inst Orat VIII 3,75):

... Wie die Ärzte die Glieder, die durch Krankheit dem Körper entfremdet sind, wegschneiden, so müssen auch die schändlichen und verderblichen Menschen, auch wenn sie mit uns durch Blutsbande verbunden sind, durch Operation entfernt werden.

Ist also mit dem „Du“ der Verse 8f. die Gemeinde als Körper (vgl. 1 Kor 12) angesprochen, die sich – um ihrer Selbsterhaltung willen – der Übeltäter entledigen sollte?<sup>23</sup> Aber das ließe sich auf keinen Fall mit dem ekklesiologischen Grundprinzip des Matthäus in Einklang bringen, wie es etwa in der Parabel vom Unkraut im Weizen (Mt 13,24–30) zum Ausdruck gebracht und durch deren Auslegung (Mt 13,37–43) unterstrichen wird: „Lasst beides zusammen wachsen bis zur Ernte!“ (Mt 13,30).

---

20 So LUZ, Mt III (s. Anm. 1) 23.

21 Vgl. GNILKA, Mt II (s. Anm. 15) 127.

22 So FRANKEMÖLLE, Mt II (s. Anm. 15) 253.

23 So GNILKA, Mt II (s. Anm. 15) 127; rekurrend auf Wilhelm PFSCH, Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18, in: BZ NF 7 (1963) 220–235, 223f. Vgl. auch LUZ, Mt III (s. Anm. 1) 24, wenn er das Abschneiden der Glieder mit der Exkommunikation des unbußfertigen Bruders in Mt 18,17 in Verbindung bringt.

Bleiben wir beim Text. Was den Leser besonders verwirrt ist die plötzliche direkte Anrede ab V. 8. Bisher war von *anderen* die Rede, jetzt werden im narrativen Kontext die Jünger als Fragesteller bzw. rezeptionsästhetisch die Leser angesprochen. Was aber haben die Jünger, die eine eschatologische Sachfrage gestellt haben, bzw. die Leser, die sich für diese Sachfrage interessieren, mit den σκάνδαλα zu tun? Warum wechselt die Belehrung in die persönliche Ermahnung? Weil dieser Gattungswechsel Matthäus durch seine Tradition vorgegeben war, könnte man antworten. Sowohl in Mt 5,29f. (Spruchquelle oder Sondergut)<sup>24</sup> als auch in Mk 9,43–48 (der narrative Erzählfaden, dem Matthäus hier folgt) findet sich die direkte Anrede. Allerdings – und das stünde der unbedachten Übernahme einer vorliegenden Tradition entgegen – komprimiert Matthäus die marikanische Dreierreihe analog zu Mt 5,29f. in eine Zweierreihe. Matthäus gestaltet, offensichtlich sehr überlegt. Umgekehrt: Dass Matthäus die direkte Anrede der Jünger/Leser in V. 8f. sogar braucht – und deshalb wohl auch ganz bewusst übernommen hat –, wird ersichtlich, sobald V. 8f. nicht nur mit V. 6 in Verbindung gebracht werden, sondern auch mit dem Anfang der Ausführungen Jesu in V. 3. Da werden die Fragesteller nämlich ebenfalls direkt angesprochen, und dort ist von der Möglichkeit die Rede, nicht ins Himmelreich hineinzugelangen. *Dieser Gedanke* wird in V. 8f. aufgegriffen. Dem „sicher nicht hineingehen ins Himmelreich“ (V. 3) entspricht in V. 8f. „ins ewige Feuer geworfen werden“ bzw. „in die Gehenna des Feuers geworfen werden“. Diese Möglichkeit tritt in Kraft, sofern man sich von Hand, Fuß oder Auge nicht für immer trennt, wenn sie einen skandalisieren.<sup>25</sup> Denn: „Es ist besser für dich, ins Leben hineinzugehen verkrüppelt oder lahm, als mit zwei Händen oder zwei Füßen in das ewige Feuer geworfen zu werden“ (V. 8).

Als Missing Link, als Handlungsbezug für die skandalisierenden Glieder, kommt im Kontext nur V. 6 in Frage. Paraphrasiert ergibt sich: Den Fragestellern wird signalisiert, dass Hand, Fuß oder Auge sie *selbst* skandalisieren, wenn sie eine Handlung auslösen, die zum Skandalisieren *der Kleinen* führt. Das hätte zur Folge, dass nicht nur die anderen, eben die Kleinen, zum Stolpern gebracht werden (und das Himmelreich verfehlen), sondern

---

24 Wegen sprachlicher Eigentümlichkeiten (vgl. insbesondere συμφύρει in Mt 5,29f. gegenüber dem καλόν-Spruch in der mk Tradition) als eigenständige Tradition zu werten.

25 Dazu wird im typischen Singular des weisheitlichen Mahnspruchs geraten; vgl. Dieter ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (fzb 17), Würzburg 1977, 74–77.

die in V.3 und 8f. angesprochenen Akteure sich dadurch selbst zum Stolpern bringen. Anders gesagt: Wer „einen dieser Kleinen“ skandalisiert, skandalisiert sich eigentlich selbst – mit der Konsequenz: Die Person, die den Fall des andern hervorruft, verursacht dadurch auch den eigenen.<sup>26</sup>

Wer weitere Aufschlüsselungen dieser zunächst noch kryptisch klingenden Zusammenhänge erhalten will, muss den Text weiter verfolgen. Zunächst geschieht das in zwei Stufen: über V.10 und V.14. Beide Verse rekurrieren auf die Formulierung ἓνα τῶν μικρῶν τούτων von V.6 und konkretisieren damit aus unterschiedlicher Perspektive, was mit dem „Skandalisieren eines dieser Kleinen“ gemeint ist – V.10 als Abschluss der Skandalon-Reihe, die in V.6 beginnt, und V.14 als Auswertung des Schaf-Gleichnisses.<sup>27</sup>

In V.10 werden die Jünger als Fragesteller von V.1 erneut direkt angesprochen – wie in V.3. Diese kommunikative Rückbindung in Kombination mit der Wiederaufnahme des Adressatenbezugs von V.6 („einen dieser Kleinen“) unter Variation des Verbuns – an Stelle von σκανδαλιζεσθαι steht nun καταφρονεῖν – hat verschiedene inhaltliche Konsequenzen: (a) Die V.7–9, die sich gewöhnlich nur schwer in den Kontext einordnen lassen, werden durch die Textstruktur in den Zusammenhang ausdrücklich eingebunden. Anders gesagt: Die Selbst-Skandalisierung (V.8f.) hat mit der Fremd-Skandalisierung (V.6) zu tun. Sie ist die andere Seite der gleichen Medaille. So will es der Text. (b) Die Jünger selbst werden als potenzielle Täter angesprochen. Anders gesagt: Sie werden vor dem Verhalten gewarnt, das in V.6 als negative Alternative zu δέχεσθαι im Umgang mit den Kleinen als „Skandalisieren“ bezeichnet wird. (c) Dabei wird σκανδαλιζεσθαι in V.10 durch καταφρονεῖν aufgegriffen und dadurch eine Konkretisierung erreicht: Ausgehend von der Grundbedeutung „verachten“ kann es die Nuancen von „geringschätzig behandeln“ bzw. „sich nicht kümmern um“ annehmen.<sup>28</sup> Auch die mit λέγω γὰρ ὑμῖν angeschlossene Begründung lie-

26 So schon Pierre BONNARD, *Composition et signification historique de Matthieu XVIII*, in: *De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques* (FS Joseph Coppens) (BETHL 25), Gembloux 1967, 130–140, 134.

27 Wer V.10 als Rahmenvers zum Gleichnis zieht (so LUZ, Mt III [s. Anm. 1] 24–37; GNILKA, Mt II [s. Anm. 15] 129–134; Alexander SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* [RNT], Regensburg 1986, 369–371; nicht jedoch: FRANKEMÖLLE, Mt II [s. Anm. 15] 252–255; GATTI, *Piccolo* [s. Anm. 10] 81–135, mit ausführlicher Begründung [„conclusiva della sottosequenza“: 86]), wofür die Wiederaufnahme von „Vater in den Himmeln“ in V.14 sprechen könnte, verstellt sich den Blick für die hier insinuierte zweistufige „Auflösung“ von V.6: V.7–9 erscheinen dann als Kommentar zu V.6, während V.14 als Auswertung des Schaf-Gleichnisses den zweiten Kommentar bildet. V.5f. dagegen stellen die inhaltlichen Weichen bezüglich des alternativen Umgangs mit den Kleinen.

28 Vgl. LUZ, Mt III (s. Anm. 1) 28.

fert ein Kohärenz-Element. Dass Menschen einen „Schutzengel“ haben, ist weder etwas Besonderes, noch geht davon eine Warnung aus, die als Begründung für die Mahnung: „Schaut, dass ihr nicht verachtet einen dieser Kleinen!“ aber dringend notwendig wäre. Nun sind die „Schutzengel“ von V. 10 von besonderer Art: Sie sind gar nicht auf Erden tätig, so dass sie dort den Kleinen im Notfall zur Hilfe kommen könnten. Sie zeigen vielmehr immerwährende (διὰ παντός) Präsenz im Thronrat Gottes.<sup>29</sup> Dort können sie entweder über den skandalösen Umgang mit ihren Schutzbefohlenen unmittelbar vor der höchsten Autorität Bericht erstatten oder – und diese Nuance wird bereits über V. 7 und die Verbindung zur Auslegung der Parabel vom Unkraut im Weizen eingespielt – beim Endgericht tätig werden: Indem sie nämlich gemäß Mt 13,41 f. „alle Skandala und die Täter der Ungerechtigkeit“ aus dem Acker dieser Welt „zusammenlesen“, um sie in den Feuerofen zu werfen. Genau das wird in V. 8 f. jedem angedroht, der einer Selbst-Skandalisierung nicht rechtzeitig wehrt, indem er eine Fremd-Skandalisierung begeht (V. 6). Die Schutzengel, von denen V. 10 spricht, kennen die Skandalisierer ihrer Kleinen ganz genau und werden keinen von ihnen ins Reich der Himmel hineingehen lassen (vgl. V. 8 f. und V. 3).

## 2. Das verirrte Schaf, eines dieser Kleinen und der sündige Bruder (V. 12–20)

Der Neueinsatz in V. 12 wendet sich direkt an die Hörer (τί ὑμῖν δοκεῖ) und fragt ihr Erfahrungswissen ab, zunächst über ein Beispiel aus der Tierwelt. Den Stoff kennt Matthäus aus der Q-Tradition (vgl. Lk 15,4f.7). In seiner Rezeption setzt Matthäus jedoch spezifische Akzente: Matthäus spricht von einem „verirrten“ Schaf – und zwar genau so konsequent wie Lukas von einem „verlorenen“ erzählt. Während es bei Lukas der Hirte ist, der die Mangelsituation auslöst (er *verliert* ein Schaf), wird bei Matthäus die entscheidende Aktion dem Schaf selbst zugeschrieben: Das Verhalten des Schafes ist der Auslöser weiterer Handlungen und Reaktionen. Sofern die Erzählung von der verlorenen Drachme in der Q-Tradition in Kombination mit der Erzählung vom Schaf als Doppelgleichnis vorlag,<sup>30</sup> würde die von

29 Zu Recht stellt Luz, Mt III (s. Anm. 1) 29 f., diesen Aspekt als außergewöhnlich heraus.

30 Vgl. John S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh 2000, 96–98; James M. ROBINSON/Paul HOFFMANN/John S. KLOPPENBORG (Hrsg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas (Hermeneia)*, Minneapolis (MN)/Leuven 2000, 484–487. Für lk Nachahmung dagegen plädiert Harry T.

Matthäus offensichtlich intendierte Akzentuierung dieser Handlungsinitiierung durch ein Sich-Verirren hinreichend erklären, weshalb für ihn die Drachme als Beispiel nicht in Frage kommen konnte.

Auch die Struktur des Plots ist bei Matthäus verändert. Während Lukas eine Geschichte mit gutem Ausgang erzählt, legt Matthäus ein Fallbeispiel mit unterschiedlichen Lösungen vor. Das erreicht er durch die beiden Konditionalsätze, die den Text gliedern: „Wenn es geschieht (ἐὰν γένηται) einem Menschen ...“ (V. 12) und „und wenn es geschieht (καὶ ἐὰν γένηται),<sup>31</sup> dass er es findet ...“ (V. 14). Damit wird die Möglichkeit eines doppelten Ausgangs angedeutet. Erzählt wird nur die positive Alternative, eingeleitet durch die Beteuerungsformel ἀμὴν λέγω ὑμῖν: „Er freut sich über es mehr als über die neunundneunzig, die sich nicht verirrt haben“. Aber bei Matthäus bleibt es prinzipiell offen, ob es wirklich dazu kommt.<sup>32</sup> Die 1k Version geht ganz sicher davon aus: „Und nachdem er es gefunden hat (εὐρών), legt er es auf seine Schultern ...“ (Lk 15,5).<sup>33</sup>

In der Auswertung (V.14) wendet Matthäus sein Fallbeispiel aus der Tierwelt auf „eines dieser Kleinen“ an.<sup>34</sup> Der Text fungiert also zunächst als Beispielgeschichte; denn der Handlungsaspekt bleibt im gleichen semantischen Feld:<sup>35</sup> Wie ein verirrtes Schaf von seinem Hirten *gesucht* wird, genau so soll auch „eines dieser Kleinen“ *gesucht* werden. Diese gewollte Analogie trägt automatisch zwei Zusatzinformationen über die Kleinen ein: Auch sie haben sich verirrt. Und auch für sie muss es einen (oder mehrere?)<sup>36</sup> Hirten geben. Die im Plot des Fallbeispiels angedeutete Alternative, dass die Suche auch erfolglos verlaufen und das Schaf von seiner Herde getrennt bleiben kann, wird zwar in der Auswertung V. 14 der Sache nach aufgegriffen, als in Frage kommende Möglichkeit jedoch strikt abgelehnt. Das widerspräche dem Willen Gottes: „So ist es nicht Wille vor eurem Vater in den Himmeln, dass verlorengeht eines dieser Kleinen.“ Dabei nimmt „verlorengehen“

---

FLEDDERMANN, Q. A Reconstruction and Commentary (Biblical Tools and Studies 1), Leuven 2005, 772–774.

31 Noch deutlicher könnte man übersetzen: „Und sofern es geschieht ...“

32 So auch KONRADT, Child (s. Anm. 13) 116 f.

33 In diesem Fall ist das Finden ein Punkt innerhalb der Handlungskette.

34 Dabei spiegelt sich die Übertragung von πρόβατον (neutr.) auf μικρός (mask.) noch im Neutrum von ἔν.

35 Vgl. als Paradebeispiel die Auswertung der Erzählung vom Samaritaner in Lk 10,37: „Geh hin und handle genauso!“

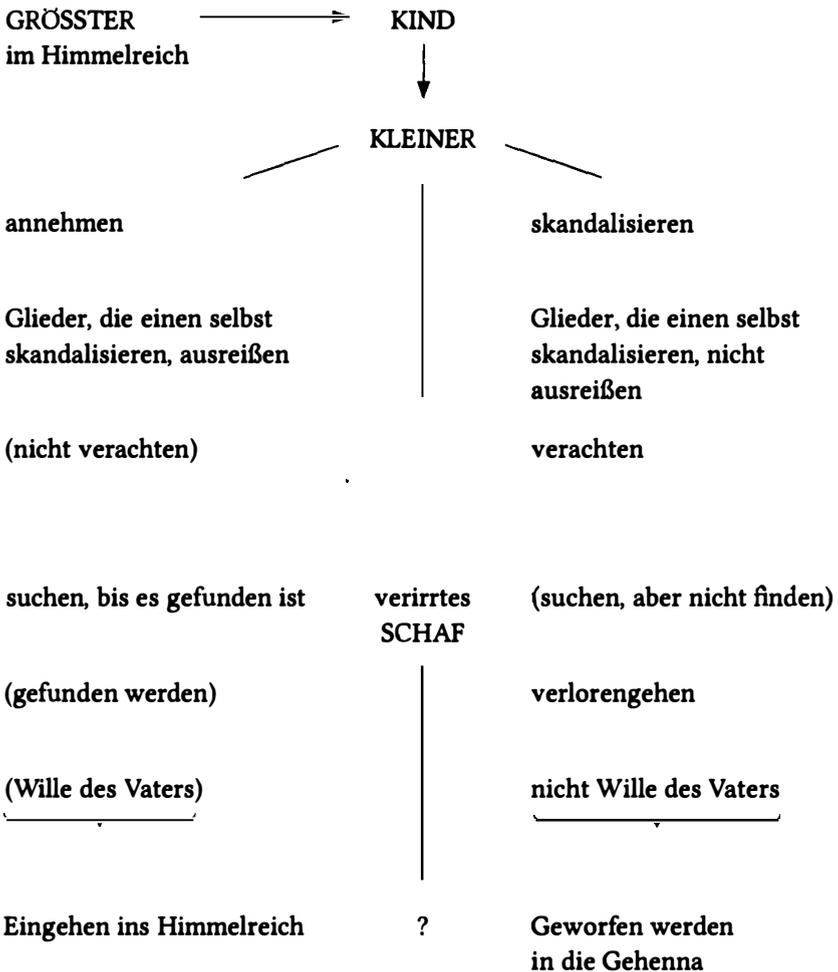
36 Mark R.C. GRUNDEKEN, Community Formation in Matthew. A Study of Matthew 18,15–18, in: Donald Senior (Hrsg.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity (BETHL 243), Leuven 2011, 453–463, 455 f., will deswegen den Handlungsimpuls speziell an die „herdsmen‘ of the community“ gerichtet sein lassen. Das wird zu prüfen sein (vgl. V. 17 f.).

einen ganz anderen Sinn an als im Plot des Lukas: Dort bezeichnet es den Zustand des Schafes *vor* der Suche; durch das Finden des Hirten wird er definitiv aufgehoben. Es handelt sich also um eine vorübergehende Situation, die auch noch ganz auf das Konto des Hirten zu verrechnen ist: Er war unaufmerksam. In der Auswertung bei Matthäus in V. 14 jedoch bezieht sich „verlorengehen“ auf den Zustand des Schafes/des Kleinen *nach* der *abgebrochenen* Suche und bezeichnet einen nicht revidierbaren Schlusstrich. Im Blick auf das Schaf gesprochen: Es wird endgültig nicht gefunden, bleibt von seiner Herde getrennt – und geht buchstäblich vor die Hunde. Im Blick auf die Kleinen gesprochen: Sie gehen vor den Augen Gottes verloren, für immer. Der Grund dafür dürfte analog sein: weil die zuständigen Hirten ihre Suche zu früh aufgegeben haben.

Auf der Basis dieser Eckpunkte kann man nun die Linien zurück in den Kontext ziehen und stößt dann auf folgende Analogien für „Schaf“ bzw. „Hirten“ sowie deren Aktionen: Wer das verirrte Schaf/einen dieser Kleinen zu suchen aufgibt, sich also als schlechter Hirte erweist, der „skandalisiert einen dieser Kleinen“ (V.6). Über das Schaf-Fallbeispiel und seine Auswertung wird *σκανδαλιζέσθαι* als fehlende Aufmerksamkeit und Fürsorge für einen dieser Kleinen erklärt. Das entspricht genau dem *καταφρονεῖν* von V. 10 mit der Nuance „sich nicht kümmern um“. Solche fehlende Sorge hat zur Konsequenz, dass das verirrte Schaf/einer dieser Kleinen von der Herde getrennt bleibt und vielleicht für immer verlorengeht, das Heil Gottes nicht erreicht; im Bild von *σκανδαλιζέσθαι* gesprochen (V.6): zum Stolpern gebracht wird und damit die eschatologische Zielmarke verfehlt. Nach V. 14 ist solches Verhalten ein Verstoß gegen Gottes Willen.

Wie aber kann der „Hirte“ eines Kleinen dazu kommen, nicht so lange immer weiter zu suchen, bis er den verirrten Kleinen gefunden hat? Die Verse 8 f. sagen uns: Er wird von seiner eigenen Hand, seinem eigenen Fuß bzw. seinem eigenen Auge skandalisiert. Wenn er sich nicht dagegen wehrt, also tatsächlich mit seiner Suche aufgibt und durch sein Untätigsein bewirkt, dass einer dieser Kleinen zu Fall kommt, d.h. von seiner Herde getrennt bleibt, verlorengeht und das Himmelreich verfehlt, dann droht ihm selbst das Gleiche: dass auch er nicht ins Himmelreich kommt, sondern in das brennende Feuer der Gehenna gehen muss. Die Schutzengel der Kleinen kennen diese Skandalisierer, die nicht so lange gesucht haben, bis sie das verirrte Schaf/einen dieser Kleinen gefunden haben; sie können vor dem Thron Gottes Meldung geben und werden am Ende diese Skandalisierer präzise auszusondern verstehen (V. 10 vgl. Mt 13,41 f.).

In eine semantische Übersicht gebracht ergibt sich für die Textabfolge Mt 18,1–14 Folgendes:



Was aber ist nun konkret gemeint: mit dem „verirrten Schaf“ *alias* „einem dieser Kleinen“, mit der „Suche“, mit dem „Skandalisieren“? Wer fungiert als „Hirte“?

Nachdem die sogenannte Gemeinderegulierung V.15–17 ohne Zäsur an die Auswertung des Fallbeispiels vom verirrten Schaf anschließt, erscheint sie wie eine Fortführung und Erläuterung dessen, was bisher verschlüsselt unter der Skandal-Begrifflichkeit bzw. im Bild des Schafes verhandelt worden ist. Auf keinen Fall gibt es auf der syntaktischen Ebene Signale dafür, dass nun ein neuer Gedankengang beginnen würde. Im Gegenteil: Die konditionale Fallbeispielreihe (ἐάν) wird fortgesetzt.<sup>37</sup> Lediglich die Semantik

37 Das stellt völlig zu Recht KONRADT, Child (s. Anm. 13) 119, heraus.

wechselt: von „Schaf“ und „Kleiner“ zu „Bruder“ sowie von „suchen“ zu „zurechtweisen“. Anders gesagt: Auf das Fallbeispiel aus der Tierwelt folgt nun ein Fallbeispiel aus der Menschenwelt. Und auch in diesem Fall gibt es unterschiedliche Lösungen.

Sachlich geht es in den Versen 15–17 um eine innergemeindliche *correctio fraterna*. „Bruder“, in der Vereinskprache nicht unüblich,<sup>38</sup> bezeichnet ein Gemeindeglied (vgl. Mt 5,47). Wenn ein Gemeindebruder sich verfehlt (ἀμαρτάνειν), soll er darauf aufmerksam gemacht werden. Für den Fall, dass der „Bruder, der gesündigt hat“ nicht auf Antrieb zur Einsicht kommt, ist ein dreistufiges Verfahren vorgesehen: Auf Stufe (1) ein Vier-Augen-Gespräch; auf Stufe (2) sollen zwei oder drei Zeugen (zum Gespräch) hinzugezogen werden; auf Stufe (3) wird der Fall vor die ἐκκλησία, also die Vollversammlung, gebracht. Sollte der „sündige Bruder“ auch auf die Vollversammlung der Gemeinde nicht hören (παρakoύση), verliert er den Bruderstatus und wird für die Gemeindebrüder „wie der Heide und der Zöllner“ (V. 17), also wie einer, der nicht zur Gemeinde gehört und zu dem man Abstand hält (vgl. Mt 5,46 f.) „Faktisch bedeutet das den Ausschluß aus der Gemeinde ...“<sup>39</sup> Sofern εἰς σέ in V.15 zum originalen Textbestand gehört,<sup>40</sup> ist der von der Verfehlung Betroffene zum ersten Korrekturschritt aufgerufen, ansonsten<sup>41</sup> jedes Gemeindeglied, das die Verfehlung des Bruders bemerkt hat.

Traditionsgeschichtlich betrachtet stellt Mt 18,15–17 eine juristische Präzisierung des Gebots von Lev 19,17 dar, das seinerseits in der Reihe von Lev 19,11–18 wiederum als eine der Explikationen der Nächstenliebe (V. 18) erscheint:<sup>42</sup>

Du sollst in deinem Herzen/in deinem Denken (בְּלִבְבְּךָ/τῆ διανοίᾳ σου) keinen Hass gegen deinen Bruder tragen. Weise deinen Stammesgenossen/Nächsten (עַמִּי/πλησίον) zurecht (תוכיח תוכהו/ἐλέγμῳ ἐλέγξεις), so wirst du seinetwegen keine Schuld (קטפ/ἀμαρτία) auf dich laden.

38 Vgl. Martin EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen 2012, 203f.

39 Luz, Mt III (s. Anm. 1) 44.

40 Wofür ich aus textinternen Gründen plädiere: In V. 21 wird genau diese Konstellation in der Rückfrage des Petrus aufgegriffen. Im narrativen Duktus geht es um die konkrete Anwendung des zuvor Diskutierten. Insofern muss V. 21 auf Bekanntes rekurrieren.

41 Dafür plädiert – unter Wiederaufnahme aller Argumente – GRUNDEKEN, Community Formation (s. Anm. 36) 457f.

42 Vgl. Frank CRÜSEMANN, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 21997, 374–380.

Gemäß der inneren Logik dieses Gebots soll eine emotionale Verstimmung gegenüber einem anderen konstruktiv in ein Konfliktgespräch überführt werden. Dazu besteht sogar eine Verpflichtung, so dass Sünde auf sich lädt, wer die geforderte Kommunikation im Sinn von „Aufklärungsarbeit“ nicht aufnimmt. Anders gesagt: Die Verfehlung eines Anderen belastet zunächst denjenigen, der auf sie aufmerksam wird. Für ihn besteht Handlungsbedarf – und zwar im Sinn der „Nächstenliebe“ als Loyalität, die sich in überprüf- und nachweisbaren Verhaltensweisen äußert. Wer jedoch präzise mit dem „Nächsten“ gemeint ist und in welchen Formen das Konfliktgespräch ablaufen bzw. welche Zielrichtung es annehmen soll, darüber wurde innerjüdisch heftig diskutiert und das konnte gruppen- und milieuspezifisch unterschiedlich konkretisiert werden.<sup>43</sup> Für den Vergleich mit Mt 18,15–17 seien aus der Rezeptionsgeschichte von Lev 19,17 einige Beispiele vorgestellt.

Sir 19,13–17 versteht den Begriff des „Nächsten“ (πλησίον) vom „Freund“ (φίλος) her, geht also vom persönlichen Beziehungsnetz eines Juden innerhalb einer eventuell nicht-jüdischen Umgebung in einer hellenistischen Stadt aus. Inhaltlich ergreift die Spruchreihe Partei für den Verdächtigten (V. 15: „denn oft gibt es Verleumdung“), geht prinzipiell von dessen Unschuld aus (V. 13: „stell den Freund zur Rede, ob er etwas getan hat“), zielt auf die ethisch erfolgreiche Unterweisung ab (V. 14: „... damit er es nicht ein zweites Mal macht“), spricht aber von der möglichen Schuldbelastung des Adressaten für den Fall, dass er die angeratene Zurechtweisung (ἐλεγχον) nicht durchführt, mit keinem Wort.

Mehrfach wird Lev 19,17 in den Qumranschriften aufgegriffen – und zwar bis in die hebräische Terminologie hinein.<sup>44</sup> Ins Auge fallen die zusätzlichen Präzisierungen: Die Zurechtweisung soll noch am gleichen Tag erfolgen (1QS 5,26). Nur so kann man der Konsequenz entgehen, wegen des Anderen Schuld auf sich selbst zu laden, wie im unmittelbaren Anschluss und mit ausdrücklichem Rekurs auf Lev 19,17 eigens betont wird. Weiterhin sticht ins Auge, dass auch im Qumran ein mehrstufiges Verfahren vorgesehen ist, dessen Schritte präzise eingehalten werden müssen: „Ferner soll niemand gegen seinen Nächsten eine Sache vor die Vielen<sup>45</sup> bringen, wenn es nicht vorher zur Zurechtweisung vor Zeugen gekommen ist“ (1QS 6,1). Eine der vorgesehenen Stufen zu überspringen oder

43 Vgl. die typische Schulfrage von Lk 10,29: „Und wer ist mein Nächster?“, vgl. auch die diesbezügliche Korrektur der sechsten Antithese bei Mt 5,43–47; vgl. dazu nur Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1: 1–7 (EKK I/1), Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 52002, 406–408.

44 Vgl. die Dokumentation bei KONRADT, Child (s. Anm. 13) 121–123.

45 Hier ist die Vollversammlung der Gemeinde gemeint.

den Instanzenweg mit einer anderen Intention zu beschreiten, als den „Nächsten“ wieder auf den rechten Weg zu bringen, wird als Ausdruck von Rache bewertet (CD 9,2–4) – und in der Logik des Gebotes von Lev 19,17, das explizit zitiert wird, als Schuld angerechnet (CD 9,5–8).<sup>46</sup>

Gegenüber den Qumranvarianten, die auf die Transparenz des öffentlichen Verfahrens Wert legen, bleibt die Rezeption in TestGad 6,1–7<sup>47</sup> ganz auf den privaten Raum beschränkt und erwartet für jede höhere Stufe der Hartnäckigkeit des „Sünders“ im Sinn der angewandten Nächstenliebe eine desto höhere Verständnis- und Vergebungsbereitschaft des Adressaten – und zwar aus Gründen des Selbstschutzes. Wenn nämlich das Gegenüber sich während des Gespräches in immer größere Verfehlungen hineinsteigert, um seine Unschuld zu beweisen, etwa durch einen Schwur, dann fällt das als Sünde auf den Adressaten zurück, weil er, anstatt sein Gegenüber zur Einsicht zu bringen, es durch seine Unnachgiebigkeit zu noch größeren Verfehlungen verleitet hat. Der Aspekt der Schuldbelastung dessen, der von der Sünde eines anderen gegen ihn (εἰς σέ) betroffen ist, wird hier sogar auf dessen Verhalten während des „Aufklärungsgesprächs“ unter vier Augen ausgedehnt:

<sup>3</sup>Liebt einander von Herzen! Und wenn jemand gegen dich (εἰς σέ) sündigt, so sage es ihm friedlich. Und halte in deiner Seele die List nicht fest. Und wenn er Buße tut und bekennt, vergib ihm. <sup>4</sup>Streitet er ab, sei nicht bei ihm auf deinen Sieg aus, damit er nicht schwört und du doppelt sündigst ... <sup>6</sup>Wenn er jedoch abstreitet und sich scheut, überführt zu werden, gib Ruhe und überführe ihn nicht. Denn der, der aus Scheu abstreitet, tut Buße, so dass er sich nicht mehr gegen dich verfehlt, und sich fürchtend, hält er Frieden. <sup>7</sup>Ist er jedoch unverschämt und beharrt auf der Bosheit, dann vergib ihm auch so von Herzen und überlass Gott die Vergeltung.<sup>48</sup>

In diesem Spektrum betrachtet, lassen sich sowohl die deutliche Verankerung der mit Gemeinderegeln im breiten frühjüdischen Traditionsstrom als

---

46 Die Beschränkung der Reichweite des Nächstenliebe-Gebotes allein auf diejenigen, die „in den Bund eingetreten sind“, wird durch den Kontext eindeutig klargestellt (vgl. 1QS 6,20; CD 9,2f.).

47 Vgl. dazu die generelle Einordnung von Matthias KONRADT, Menschen- oder Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, in: ZNW 88 (1997) 296–310, sowie von Johannes THOMAS, The Paraenesis of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Between Torah and Jewish Wisdom, in: James Starr/Troels Engberg-Pedersen (Hrsg.), Early Christian Paraenesis in Context (BZNTW 125), Berlin 2004, 157–190.

48 Übers. nach Jürgen BECKER (JSRZ III/1).

auch deren besondere Konturen schärfer erkennen: (1) Wie in Qumran ist auch in Mt 18,15–17 ein mehrstufiger Instanzenzug für das Kritikgespräch vorgesehen, wobei als Letztinstanz die Vollversammlung („die Vielen“/ ἐκκλησία) fungiert. (2) Terminologisch wird die „Zurechtweisung“ wie in Lev 19,17 (LXX) oder Sir 19,13–17 mit ἐλέγχειν zur Sprache gebracht. Eigene Akzente setzt die mt Ordnung vor allem in folgenden zwei Punkten: (1) Insgesamt verfolgt sie eine negative Tendenz. Nur auf der ersten Stufe wird ein positiver Ausgang des Konfliktgesprächs zur Sprache gebracht: „... dann hast du deinen Bruder gewonnen“ (V.15). Sowohl die zweite als auch die dritte Stufe verfolgen nur noch den negativen Ausgang des Gesprächs samt den entsprechenden Konsequenzen. Auf der letzten Stufe impliziert das den Ausschluss aus der Gemeinde. (2) Der Aspekt der möglichen Schuldbelastung desjenigen, der die Verfehlung eines anderen bemerkt hat oder selbst davon betroffen ist, wird in Mt 18,15–17 völlig ausgeblendet.

Diese besonderen Konturen des Konfliktgesprächsverfahrens, wie es vermutlich in der mt Gemeinde praktiziert wurde,<sup>49</sup> vor Augen, lesen sich die Ausführungen des bisher besprochenen Teils der Rede wie ein im Vorfeld planvoll erstelltes Kriterienraster, das die genannten besonderen Konturen des mt Verfahrens in Frage stellt: (1) Mit einem Bruder, der sich verfehlt hat, nicht so lange im Gesprächsprozess zu bleiben, bis man ihn endlich gewonnen hat, widerspricht dem Willen Gottes. (2) Wer zwar, wie Lev 19,17 gebietet, das Konfliktgespräch eröffnet, aber im Verlauf des Gesprächs nicht auf dessen positiven Ausgang bedacht ist, lädt – ähnlich wie das auch TestGad 6,1–7 einschärft – wegen seines Verhaltens *im Gesprächsverlauf* Schuld auf sich.

Zu diesem Ergebnis kommt man, wenn man die Regel Mt 18,15–17 in den Kontext der Gesamtrede einliest und die entsprechenden Überblendungsvorgänge vollzieht, also das Fallbeispiel vom Schaf als Gleichnis liest für den Umgang mit dem sündigen Bruder und die unterschiedlichen Handlungsfelder zueinander in Analogie setzt. Dabei kommt es zu folgenden gegenseitigen Ausleuchtungen: Die dreistufige Regel in V.15–17 erzählt, wie die „Suche eines Verirrten“ auf der Gemeindeebene vonstat-

---

49 Es besteht ein breiter Konsens, dass V.15–17 die vormt Erweiterung des Q-Materials sind, das auch in Lk 17,3 vorliegt; vgl. GNILKA, Mt II (s. Anm. 15) 135; William D. DAVIES/Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, Bd. 2: *Commentary on Matthew VIII–XVIII* (ICC), Edinburgh 1991, 781. Wer wie LUZ, Mt III (s. Anm. 1) 40, die singularische Formulierung von V. 18 in 16,19 für jünger hält und der mt Redaktion zuschreibt, geht dann von einer vormt Einheit V.15–18 aus. Nach William G. THOMPSON, *Matthew's Advice to a Divided Community*. Mt. 17,22 –18,35 (AnBib 44), Rom 1970, 186, spiegelt sich in V. 15–17 die aktuelle Praxis der Gemeinde.

tengeht. Dabei ist völlig klar, dass einerseits die Verfehlung eines Gemeindeglieders eine Verirrung darstellt und andererseits gerade die Initiierung des Konfliktgesprächs das Qualitätsmerkmal eines guten Hirten ausmacht, der sofort nach dem verirrtten Schaf zu suchen beginnt – sei es der von der Verfehlung des Bruders Betroffene oder sonst ein besonders wachstames Gemeindeglied. Als „Hirte“ fungiert also zunächst der Initiator des Konfliktgesprächs, aber dann auch alle anderen, die in den Gesprächsprozess mit einbezogen werden.<sup>50</sup> Während das Schafbeispiel den Abbruch der Suche nur als eine nicht kalkulierbare Möglichkeit vorsieht, werden in der Gemeindegel die präzisen Konditionen dafür angegeben: „Wenn er aber (ἐὶν δέ) auch auf die Gemeinde nicht hört ...“ (V. 17). Sofern das zutrifft, kommt es zum Gemeindeausschluss. Was jedoch die Gemeindegel der Hartnäckigkeit des sündigen Bruders zuschreibt, erzählt das Schafbeispiel als nicht erfolgreiche Suche – mit der Konsequenz des „Verlorengehens“. In der Auswertung V. 14 wird diese Alternative ausdrücklich als Widerspruch zum Willen Gottes gebrandmarkt.

Die Überblendungsvorgänge lassen sich bis zum Beginn der Rede durchziehen, was endlich zu einer Auflösung der Skandalbegrifflichkeit führt: Es geht um den sündigen Bruder. Die Weichenstellung von V. 5f. zwischen δέχεσθαι und σκανδαλίζεσθαι im Bezug auf „einen dieser Kleinen“ betrifft den Gesprächsverlauf von V. 15–17 auf den verschiedenen Stufen. Nach Eröffnung des Konfliktgesprächs kommt es darauf an, ob der Initiator des Gesprächs, sodann die hinzugezogenen Zeugen und schließlich die Gesamtgemeinde dem sündigen Bruder gastfreundlich entgegenkommen, damit eine Vernehmung vor der nächsthöheren Instanz möglichst vermieden und der Bruder auf jeden Fall gewonnen wird; oder ob sie den Instanzenweg vorantreiben, in der Perspektive von V. 6 gesprochen: „einen dieser Kleinen skandalisieren“, ihm gerade nicht gastfreundlich entgegenkommen, sondern ihn bewusst stolpern lassen; in der Perspektive von V. 10 gesprochen: ihn „verachten“ (καταφρονεῖν), es also an Fürsorge für ihn fehlen lassen, was von den Engeln aufmerksam registriert wird. Ein derartiger Ausgang des Verfahrens zählt zu den „Skandala“ dieser Welt (V. 7), die – das heißt: die dafür verantwortlichen Übeltäter – beim Endgericht von den Engeln eingesammelt und dem Feuerofen übergeben werden.

Während V. 5 f. die äußeren Vorgänge des Konfliktverfahrens beleuchten, schwenken die V. 8 f. auf die inneren Vorgänge, die sich bei all denen

---

50 Diese Erläuterung durch den Text selbst spricht gegen die Annahme von GRUNDEKEN, *Community Formation* (s. Anm. 36) 455f., als „Hirten“ nur diejenigen Gemeindeglieder mit einer speziellen pastoralen Verantwortung involviert zu sehen.

abspielen, die den Instanzenzug vorantreiben und einen tatsächlichen Abschluss aus der Gemeinde auf der letzten Stufe des Verfahrens befürworten. Unser Autor sieht darin eine Selbst-Skandalisierung: Jeder, der beim Abschlussverfahren (eventuell bei einer Abstimmung) die Hand gegen den sündigen Bruder hebt oder ihm mit bösen Augen Angst einjagt, legt sich selbst einen Stolperstein, der ihn seinerseits sein eschatologisches Ziel nicht erreichen, sondern mit zwei Händen, zwei Füßen oder zwei Augen in das Feuer der Hölle wandern lässt. Beim negativen Ausgang eines Konfliktgesprächs „stolpert“ also nicht nur derjenige, der ausgeschlossen wird, sondern alle, die daran beteiligt sind – und gegen den Willen Gottes handeln, d. h. im Sinn von Mt 13,41 als „Täter der Ungesetzlichkeit“ Skandala verursachen.

So klar und einsichtig Letzteres ist, so verwunderlich ist das eschatologisch endgültige „Verlorengehen“ des sündigen Bruders. Gemäß V.14 ist diese ungeheure Konsequenz eigentlich gegen den Willen Gottes. Kann Gott seinen Willen nicht durchsetzen? Diese Frage beantwortet V. 18.

Gemäß V.18 „bindet“ sich der Himmel an irdische Handlungen. Im Himmel wird ratifiziert, was auf Erden dezidiert wird. „Binden“ (δέιiv) bzw. „Lösen“ (λύειiv) sind im jüdischen Bereich – vorrabbinisch leider selten belegbar – geprägte Termini, mit denen die Vollmacht zu juristischen Entscheidungen bezeichnet wird. Das kann speziell die Gesetzesdeziision betreffen, so dass die Verben dann die Bedeutung „verbieten“ bzw. „erlauben“ annehmen. Oder es kann generell an das richterliche Urteil gedacht sein, so dass konkret gemeint ist „ins Gefängnis werfen“ bzw. „freisprechen“<sup>51</sup>. Im MtEv kommt das Wort Paar zum ersten Mal in Mt 16,19 vor, dort speziell auf die Person des Petrus bezogen. Höchstwahrscheinlich sind dort die Gesetzesentscheidungen gemeint, die zu treffen allein in seine Hand gelegt ist.<sup>52</sup> Diese Nuance kommt für Mt 18,18 kaum in Frage; denn hier ist von einer Vollmacht die Rede, über die eine Vielzahl von Menschen, also die Gesamtgemeinde, verfügen kann (ὅσα ἐάν δήσητε ...). Sucht man nun im MtEv nach einer solchen Vollmacht, die nicht nur einem bestimmten Menschen, sondern *den Menschen* in der Gemeinde gegeben ist, dann kommt nur die Vollmacht zur Sündenvergebung in Frage. Auf diesen Zielsatz hin hat Matthäus die Wundergeschichte von der Heilung des Gelähmten (Mt 9,1–8) redigiert, wobei er sehr sorgfältig zwischen „den Menschen“ (in der Gemeinde: ἄνθρωποι) und „den Mengen“ (die noch nicht in der Gemeinde sind: οἱ ὄχλοι), unterscheidet. Angesichts der Heilung des

51 Vgl. Jos., Bell I 111.

52 Vgl. nur Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 2: Mt 8–17 (EKK I/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990, 465f.; DAVIES/ALLISON, Mt II (s. Anm. 49) 635–641.

Gelähmten geraten „die Mengen“ in Furcht und preisen Gott, „der den Menschen solche Vollmacht gegeben hat (τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις)“ (V.8). Gemeint ist die Vollmacht zur Sündenvergebung, die Jesus als Menschensohn vor den Augen der skeptischen Schriftgelehrten durch die Heilung des Gelähmten demonstriert: „... damit ihr aber seht, dass Vollmacht hat der Menschensohn auf der Erde, Sünden zu vergeben (ἀφιέναι ἁμαρτίας)“ (V.6). Auch der Konnex zwischen der Vollmacht des Menschensohns zur Sündenvergebung, die eigentlich ein Privileg Gottes ist, und derjenigen „der Menschen“ wird im MtEv sehr wohl bedacht: Bei der Feier des Abendmahls erinnert sich die mt Gemeinde beim Becherwort daran, dass das Blut des Bundes vergossen ist „zur Verggebung von Sünden (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)“ (Mt 26,28), durch den Tod Jesu also die Möglichkeit zur Sündenvergebung *durch Menschen* eröffnet ist.

Auf diese Vollmacht scheint V.18 anzuspielen und das Konfliktgespräch vor der Instanz der Gesamtgemeinde (V.17) als situativen Ort zu sehen, an dem diese Vollmacht zur Anwendung kommt: Beim „Gewinnen“ des Bruders wird dessen Sünde vergeben – bei einem negativen Ausgang des Verfahrens jedoch nicht. In einem Fall „löst“, im anderen Fall „bindet“ die Gemeinde. Das ist ein juridischer Akt.<sup>53</sup> Diese Entscheidung, die auf Erden gefällt wird, wird im Himmel anerkannt. Das ist der Grund dafür, weshalb das verirrte Schaf/der sündige Bruder Gefahr läuft, für immer „verlorenzugehen“ (V.14). Der eventuell negative Ausgang des Konfliktgesprächs stellt dafür die Weichen. Solche Vollmacht hat die Gemeinde!

Von der syntaktischen Struktur her erscheint der folgende V.19 wie eine Doppelung zu V.18. Die autoritative Beteuerungsformel ἀμὴν λέγω ὑμῖν wird in V.19 erneut aufgegriffen<sup>54</sup> – und explizit mit einem πάλιν versehen: V.19 stellt sich als „Anhang“ zu V.18 vor. Nachdem V.19 auch die Gedankenstruktur von V.18 aufgreift, nämlich den himmlischen Rück-

53 Mit seinen pluralischen Verbformen setzt V.18 die juridische Entscheidung *einer Gruppe* voraus. Im Kontext kann nur Stufe (3) des Konfliktgesprächs gemeint sein, wo die Gemeinde (ἐκκλησία) auch eigens genannt wird. Wegen der Formulierung ἔστω σοι ein Ausschlussverfahren in Abrede stellen und eine rein individuelle Regelung annehmen zu wollen (so jedoch GRUNDEKEN, *Community Formation* [s. Anm.36] 458–461; Gerd HÄFNER, „Selig sind die Friedensstifter“ [Mt5,9]. Feindesliebe und Vergebung als Aspekte matthäischer Friedensethik, in: *Bible et paix* [FS Claude Coulot] [LeDiv 233], Paris 2010, 85–96, 93 f.; Vorreiter dürfte gewesen sein: THOMPSON, *Advice* [s. Anm.49] 187), hieße, die Gattung von V.15–17 zu verkennen: In der *Form* des weisheitlichen Mahnspruchs, gerichtet an den Initiator des Verfahrens (deshalb der Singular), wird auf Stufe (3) ein Ausschlussverfahren abgebildet; V.18 erläutert die dafür geltenden Vollmachtsstrukturen.

54 In V.19 ist das ἀμὴν textkritisch allerdings nicht sicher.

kopplungseffekt einer auf Erden vollzogenen Handlung, ist hier eine variierte Wiederaufnahme von V. 18 zu erwarten, eine Nachbesserung bzw. eine Alternative. Denn in V. 19 ist die Koordination zwischen Himmel und Erde anders gedacht. Es geht nicht einfach um eine Ratifizierung der irdischen Entscheidung wie in V. 18, sondern um die Erfüllung von Bitten (οὐ ἕαν αἰτήσωνται), in denen die irdischen Aktanten „übereinstimmen“ (συμφωνήσωσιν). Wird die geforderte Übereinstimmung im Gebetsanliegen auf den Kontext bezogen, dann kann nur das Gebet um die Rückgewinnung des sündigen Bruders gemeint sein. Und wenn man die präzise Zahlenangabe der Betenden, nämlich zwei, ernst nimmt, lässt sich dieses gemeinsame Gebet im Ablauf des mehrstufigen Krisengesprächs (V. 15–17) ganz genau situieren: Stufe (1), das Vier-Augen-Gespräch, ist gescheitert. Der Initiator hat sich einen Zeugen für den nächsten Gesprächsanlauf hinzugezogen. Auch dieser Versuch ist gescheitert. V. 19 empfiehlt in diesem Fall den beiden erfolglosen Gemeindebrüdern, für den bisher noch immer unbelehrbaren Sünder *unisono* zu beten – und zwar anstatt Stufe (3) des Konfliktgesprächs zu beschreiten und „die Sache“ vor die Gemeindeversammlung zu bringen (V. 17). Die Alternative, die V. 19 einbringt, ist also ein retardierendes Moment, das die Letztinstanz des Krisengesprächs und damit den möglichen Ausschluss des sündigen Bruders zu vermeiden versucht. Dabei wird dem Gebet die gleiche Erfüllungsgewissheit verheißen wie sie der Ratifizierung des Binde- bzw. Löseentscheids eignet.<sup>55</sup> Im Bild des Schafgleichnisses gesagt: V. 19 verbalisiert die „verlängerte Suche“ mit anderen Mitteln, nämlich unter Zuhilfenahme der göttlichen Fügungskraft ganz im Richtungssinn von V. 14.

Von dieser Basis aus bekommt auch V. 20 neue Konturen. Im Unterschied zu V. 19 ist hier von „zwei *oder* drei“ die Rede, die versammelt sind. Wurde also ein weiterer Zeuge hinzugezogen gemäß V. 16: „Nimm mit dir noch einen oder zwei“? Hubert Frankemölle, der als Vorreiter dieser kontextuellen Leseweise gelten darf, scheint diese Möglichkeit von vornherein zu erwägen, wenn er schreibt: „Zwei‘ (19) und ‚zwei oder drei‘ (20) deuten dem Leser formal den Rückgriff auf Vers 16 an [...] Das heißt: Die zwei oder drei Zeugen von Vers 16 sollen nicht nur feststellen, dass jemand gesündigt hat, vielmehr sollen sie zusammen beten um seine Rückgewinnung [...]“.<sup>56</sup> Dann würde die Gebetsgemeinschaft sicher noch intensiver;

55 Wenn LUZ, Mt III (s. Anm. 1) 52, in V. 19 die Begründung für die Macht des Bindens bzw. Lösens sehen will, dann bleibt formal der Neueinsatz durch πάλιν unberücksichtigt; inhaltlich kommt der Korrekturcharakter von V. 19 nicht zum Zuge.

56 FRANKEMÖLLE, Mt II (s. Anm. 15) 261.

allerdings würde einer mitbeten, der „die Sache“ gar nicht als Augenzeuge kennt. Warum, so könnte man fragen, wurde die Möglichkeit der Hinzuziehung eines weiteren Zeugen zur Intensivierung des Gebets nicht sofort auch schon in V.19 empfohlen? Ist also für V.20 als „dritter Mann“ eine Person anzunehmen, die zwar ebenfalls mit „der Sache“ vertraut ist, aber nicht in jedem Fall beim gemeinsamen Gebet dabei sein muss, sondern sozusagen im besten Fall erst dann dazustößt, wenn das übereinstimmende Gebet „der Zwei“ erhört worden ist: niemand anders als der Bruder, der gesündigt hat?

Für die Alternativlösung, die ab V.19 vor Augen gestellt wird und das Ausschlussverfahren auf Stufe (3) des Konfliktgesprächs im Grunde aussetzt, wird verheißen: ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν (V.20). Das ist die christologische Spitzenverheißung des MtEv, die wie ein großer Bogen das Werk umspannt: In Jesus wird die Immanuel-Zusage Gottes konkret erfahrbar (1,23) – und zwar dann, wenn Jesu Jünger allen Völkern seine Weisungen lehren (28,20). Was der letzte Vers des Evangeliums für das Wirken im Außenraum der Gemeinde verspricht, steht in der Mitte des Evangeliums, an unserer Stelle in 18,20, im Blick auf den Innenraum als Verheißung: Wenn die Weisungen Jesu im Blick auf den sündigen Bruder ernst genommen und in die Praxis umgesetzt werden, dann ist er selbst mitten unter denen, die das tun. In dieser großen Perspektive wird durch V.20 auch die Eingangsfrage nach dem Größten im Himmelreich (V.1) in ihrem Rückbezug zu 5,19 eingeholt: Der Größte im Himmelreich ist, wer Jesu Weisungen selbst befolgt und lehrt. Wer dagegen die Kleinen, potenzielle Kandidaten für die Größten im Himmelreich, skandalisiert, verhindert nicht nur deren eschatologische Karriere, sondern befördert sich selbst in die Gehenna.

Für den Fall der Gebeterhörung, also der Rückgewinnung des sündigen Bruders bei einem der weiteren Gespräche, die von den beiden Betern mit ihm geführt werden, kann eine zusätzliche Konkretisierung gewagt werden. Unter Rekurs auf V.5 repräsentiert nämlich ein „derartiges Kind“, also „einer dieser Kleinen“ bzw. das „verirrte Schaf“ *alias* der sündige Bruder, um den man sich gastfreundlich bemühen sollte, so dass er nicht zu Fall kommt und nicht verloren geht, niemanden anders als Jesus selbst. Im sündigen Bruder, der durch das Gebet zurückgewonnen wurde und sich zu den beiden Betern gesellt, ist Christus selbst präsent.<sup>57</sup>

---

57 Zur Wirkungsgeschichte von V.20 vgl. Tomás Joseph SURLIS, *The Presence of the Risen Christ in the Community of Disciples. An Examination of the Ecclesiological Significance of Matthew 18:20* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 188), Rom 2011.

## II. Matthäus – ein praktischer Theologe

Wenn die Linienführung des ersten Teils der sogenannten Gemeinderede auch nur einigermaßen korrekt nachgezeichnet worden ist, dann zeigt sich Matthäus darin als ein äußerst kluger, auf die Praxis der Gemeinde bedachter Theologe, der zugleich mit rhetorischen Schachzügen zu spielen weiß.

### 1. Rhetorische Schachzüge

Lange, bevor Matthäus in der Rede von Mt 18 sozusagen die Katze aus dem Sack lässt, also im Klartext sagt, worum es geht, nämlich um die Evaluation der in der Gemeinde praktizierten Konfliktgesprächregulierung (V. 15–17), entwirft er im Vorfeld Kriterien zu deren Beurteilung. Weil man nicht weiß, wofür diese in der Skandalbegrifflichkeit bzw. Schafmetaphorik entwickelten Kriterien angewandt werden sollen, wird man selbstverständlich zustimmen – und ist dann im Zugzwang, wenn sozusagen die Gemeinderubriken vorgetragen werden.

Im Blick auf die Komposition lockt Matthäus mit einer völlig unverfänglichen, ja geradezu schmeichelhaften Frage: „Wer also ist der Größte im Königreich der Himmel?“ – und nutzt diesen Aufhänger für ein unangenehmes Thema, die notwendige Umkehr der Gemeinde: „Wenn ihr nicht umkehrt ...“ (V. 3). Das ist die Kopfzeile der Rede, ihr eigentliches Thema: die Umkehr. Sie wird als Zwei-Wege-Entscheidung versprochen und in immer neuen Ansätzen durchgespielt; technisch gesagt: in einer langen Folge von Konditionalsätzen, die zugleich die Gliederung des Gedankengangs vorgeben und jeweils alternative Verhaltensweisen samt deren Konsequenzen vor Augen stellen. Das beginnt sofort in V. 3 mit der Grundsatzzalternative: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr gewiss nicht hineingehen in das Königreich der Himmel.“ Das heißt aber zugleich: Es gibt *nur* zwei Möglichkeiten: entweder Umkehr mit der Konsequenz des Eingehens in das Himmelreich – oder keine Umkehr mit der entsprechenden Verfehlung des Himmelsreichs. Diese Alternative wird in der folgenden Reihe von Konditionalsätzen in verschiedene Sprachspiele umgesetzt, wobei von vornherein als eigentlicher Problemfall der Umgang mit dem sündigen Bruder angezielt ist; und immer gibt es zwei Möglichkeiten.

In einem ersten Abschnitt werden die Alternativen unter dem Gesichtspunkt des konträren Umgangs mit einem Kleinen (gastlich aufnehmen vs. skandalisieren) (V. 5 f.) und der Reaktion auf die Skandalisierung durch die eigenen Glieder (ausreißen und eingehen ins Leben vs. nichts tun und mit allen Gliedern in die Gehenna geworfen werden) behandelt (V. 8 f.). Die

jeweilige Negativalternative wird abschließend bewertet: In den Weherufen auf den Kosmos und den Skandalisierer (V. 7) sowie dem Verweis auf die Engel als Aufpasser mit himmlischem Einfluss (V. 10). In einem zweiten Abschnitt folgen Fallbeispiele aus der Alltagserfahrung: aus der Welt der Hirten (V. 12f.) und aus der Welt der Gemeinde (V. 15–17). Wird im Schafsbeispiel die positive Alternative der erfolgreichen Suche ausformuliert und die negative Alternative in der Evaluation von V. 14 unter das göttliche Verdikt gestellt, so formuliert die Konfliktgesprächregulierung lediglich auf Stufe (1) beide Alternativmöglichkeiten, ab Stufe (2) nur noch einseitig den negativen Ausgang. V. 18 bestätigt die himmlische Ratifizierung sowohl der positiven (ὄσα ἐὰν λύσητε) als auch der evtl. negativen (ὄσα ἐὰν δήσητε) Endentscheidung der Gemeinde.

Kurz: Im Blick auf das Hineingehen ins Himmelreich stellen alle Konditionalsätze einschließlich V. 18 explizit oder implizit Handlungsalternativen vor Augen. Das ändert sich mit V. 19, der „Nachbesserung“: Hier wird in der Konditionalklausel nur von einer einzigen Möglichkeit gesprochen – eben als Alternative, besser: als Ersatz für das Inkrafttreten von Stufe (3) des Konfliktgesprächsprozesses (V. 17) und der himmlischen Ratifizierung einer evtl. negativen Entscheidung (V. 18).

In diesem Zwei-Wege-Weichenstellungsduktus gelesen, führt *nur* die Verfolgung des eindeutig positiven Ausgangs des Konfliktgesprächs in das Himmelreich. Die „Umkehr“, die V. 3 als Vorbedingung für das Hineingehen ins Himmelreich einfordert, bestünde also darin, die Ritardando-Alternative von V. 19f. in die Praxis umzusetzen. Stufe (3) des Konfliktgesprächs jedoch nicht durch die vorgeschlagene Nachbesserung in V. 19 zu ersetzen, entspräche der nicht vollzogenen Umkehr – mit den entsprechenden Konsequenzen.

Wird die Rede in dieser inneren Struktur erfasst, ergibt sich speziell im Blick auf die Gemeindevorgabe V. 15–17: Sie selbst wird weder kritisiert noch aufgehoben, sondern als ein Prozess mit Alternativwegen verstanden. Wer nach dem negativen Ausgang des Gesprächs auch unter Hinzuziehung von Zeugen auf Stufe (2) „die Sache“ vor die Gemeinde bringt, befindet sich auf dem Weg der Nicht-Umkehr. Das mehrstufige Verfahren selbst also stellt vor die Entscheidung. Durch den kriteriologischen Vorbau, der das Zwei-Wege-Alternativschema in den Konditionalsätzen etabliert, macht der Evangelist seine Gemeinde auf die Gefahr des Holzweges aufmerksam, der in der Regel selbst verborgen liegt, nämlich die Weitergabe „der Sache“ an die Gesamtgemeinde.

## 2. Umgang mit Traditionen

Der Evangelist stellt zusammen, was *zusammengehört*, aber in der Gemeinde noch nie zusammen *gehört* worden ist: Die Gemeinderegeln sind als Verfahrensordnung bekannt und werden praktiziert. Das Schafsgleichnis ist aus der Q-Tradition bekannt. Aber erst die Zusammenstellung dieser beiden Texte macht hör- und erkennbar, dass die Regel bei allem Verständnis für ein Limit an Entgegenkommen und Geduld nicht dem entspricht, was Jesus für den Umgang mit einem verirrtten Schaf erzählt, genauer: was er in der Auswertung für die Menschenwelt als göttlichen Willen festschreibt: „... damit nicht verloren gehe eines dieser Kleinen“ (V. 14).<sup>58</sup> An diesem Punkt setzt der Lehrer Jesus eigene Akzente.<sup>59</sup> Die Gemeinde ist offensichtlich nicht nur im jüdischen Traditionsstrom, sondern auch in der Praxis ihrer synagogalen Muttergemeinde noch derart fest verankert, dass sie diese Diskrepanz nicht gemerkt hätte, wenn nicht ... Dass Matthäus für diesen Effekt bei der Formulierung des Plots der Schafgeschichte die Möglichkeit einer fehlschlagenden Suche bewusst offenhält (ἐὼν γένηται εὐρεῖν αὐτό) und die Auswertung in V. 14 seinem Gesamtduktus anpasst,<sup>60</sup> steht auf einem anderen Blatt.

## 3. Ein subversiver Grundzug

Schließlich lässt sich noch ein leicht subversiver Grundzug feststellen – und zwar im Sinn des Unterminierens von festgeschriebenen Strukturen. Dafür zwei Beispiele: (1) Die Auswertung des Schafbeispiels V. 14: „So ist es nicht der Wille vor eurem himmlischen Vater ...“, lässt sofort die dritte Vater Unser-Bitte assoziieren, wie sie Matthäus in 6,10 zitiert, wohl gemäß der Formulierung, wie sie in seiner Gemeinde gebetet worden ist:<sup>61</sup> „Es geschehe dein Wille, wie im Himmel so auf Erden!“ Sobald nun der Text von Mt 18 in der Gemeinde verlesen und bekannt ist, hat das zur Konsequenz, dass umgekehrt beim Beten des Vater Unsers das Schafbeispiel mit seiner Auswertung in den Ohren klingt – und die Gemeinde *volens volens*

---

58 Insofern liegt eine Halacha in erzählender Form vor.

59 Im Blick auf die anderen Versionen der Anwendungspraktiken von Lev 19,17 liegt der mit Jesus am ehesten auf der Linie von TestGad 6,1–7.

60 Vor allem durch die Aufnahme der „Kleinen“ aus V. 6 und V. 10 sowie den Rückbezug auf den „Vater in den Himmeln“ von V. 10.

61 Vgl. Joachim GNILKA, Das Matthäusevangelium, Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1, 1–13,58 (HThK I/1), Freiburg i. Br. 1993, 213–216; U. Luz, Mt 1<sup>5</sup> (s. Anm. 43) 453 f.

auch darum bittet, dass sie selbst nie ein verirrtes Schaf verloren gehen lässt. (2) Wenn es schließlich in der Holzweg-Abzweigung der Gemeindegel am Ende von V.17 heißt: „... sei er für dich wie der Heide und der Zöllner“, dann bekommt diese „Ausschlussformel“ einen neuen Klang – sofern sie von den Erzählungen des Gesamtevangelioms her gehört wird. Wenn nämlich die Gemeinde bestrebt ist, in der Nachfolge Jesu auch dessen Verhalten gegenüber Zöllnern selbst zu praktizieren (vgl. Mt 9,9–13) und zu befolgen, was der erhöhte Menschensohn im Blick auf die Heiden aufgetragen hat (vgl. Mt 28,19 f.),<sup>62</sup> so könnte es einem Sünder, der mit der „Ausschlussformel“ belegt wird, gar nicht besser gehen: Ihm gehört dann alle Sympathie, und die Jünger Jesu werden nicht müde, ihn zu belehren, wie man gemäß den Weisungen Jesu auf dieser Erde richtig wandelt. Auf diese Weise wird der ursprüngliche Textsinn der „Ausschlussformel“ buchstäblich von unten nach oben gekehrt, subversiv ins positive Gegenteil verwandelt.

Kurz: Matthäus unterläuft in seiner „Gemeinderede“ mit theologischer Klugheit und rhetorischer Raffinesse, was in der Gemeinde „läuft“, und zeichnet einen so schockierenden wie faszinierenden Umkehrweg als Entscheidung zwischen klaren Alternativen.

---

62 Das wird herausgestellt u.a. von GRUNDEKEN, *Community Formation* (s. Anm.36) 459f.; HÄFNER, *Friedensstifter* (s. Anm.53) 94–96. Vgl. auch folgende Stellungnahmen Jesu: Mt 21,31f. (Zöllner); 8,5–13 (Heiden).