

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Heinrich Bedford-Strohm (ed.), „... und das Leben der zukünftigen Welt“. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Die Bedeutung der Weltgerichtsrede Jesu (Mt 25, 31-46) für eine realistische Rede vom Jüngsten Gericht

in: Heinrich Bedford-Strohm (ed.), „... und das Leben der zukünftigen Welt“. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, pp. 90–102

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2007

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), „... und das Leben der zukünftigen Welt“. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Etzelmüller, Gregor

Die Bedeutung der Weltgerichtsrede Jesu (Mt 25, 31-46) für eine realistische Rede vom Jüngsten Gericht

in: Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), „... und das Leben der zukünftigen Welt“. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, S. 90–102

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2007

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Die Bedeutung der Weltgerichtsrede Jesu (Mt 25, 31-46) für eine realistische Rede vom Jüngsten Gericht

Gregor Etzelmüller

In Bezug auf die Rede vom Jüngsten Gericht hat die deutschsprachige evangelische Theologie im 20. Jahrhundert einen eindrucksvollen Konsens erzielt: Im Gericht Gottes will Gottes Liebe zu ihrem Ziel kommen – und von dieser Absicht her ist Gottes jüngstes Gericht zu verstehen¹. Stilbildend haben dabei insbesondere die christologischen Erkenntnisse Karl Barths gewirkt. Was Christianisierung der Rede vom Jüngsten Gericht bedeutet, das hat Barth in seinem Römerbriefkommentar in Auslegung von Röm 2, 16 knapp und eindrucksvoll benannt: „‘Durch Christus Jesus’ beurteilt Gott den Menschen. Das bedeutet Krisis: Verneinung und Bejahung, Tod und Leben des Menschen. Ein Ende ist im Christus erschienen, aber auch ein Anfang, ein Vergehen, aber auch ein Neuwerden, und immer beides der ganzen Welt, allen Menschen“². An diese Tradition hat Jürgen Moltmann in seinem Wittenberger Vortrag angeschlossen und zurecht betont: Es gilt, die Vorstellungen vom Jüngsten Gericht zu christianisieren und ihre Auswirkungen auf das gegenwärtige Leben zu evangelisieren, damit man mit Freude rufen kann: „Maranatha, komm Herr Jesu, komm bald“³.

Wiederholt ist auf der Wittenberger Tagung aber auch gefragt worden: Wie verhalten sich zu dieser Forderung jene biblischen Überlieferungen, die vom Jüngsten Gericht eine Scheidung erwarten? Ist von der angestrebten Christologisierung des Jüngsten Gerichtes her ausschließlich Sachkritik an jenen Traditionen geboten, die die mittelalterlichen Bilder vom Jüngsten Gericht geprägt haben? Oder leisten diese Traditionen einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des Jüngsten Gerichtes?

Im Folgenden möchte ich diese Fragen im Blick auf die Weltgerichtsrede Jesu aus Mt 25, 31 – 46 aufwerfen. Was kann gegenwärtige Theologie, gerade nachdem sie erkannt hat, dass das Gericht ein Neuwerden für alle Menschen bedeutet, von dieser Weltgerichtsrede lernen⁴?

1. Der Menschensohn als Richter und die Menschlichkeit des kommenden Gerichtes

¹ Vgl. die lehrbuchartige Darstellung bei *Wolfgang Iser*, Dogmatik, Berlin/ New York 1995, 639-645: „Jesus Christus ist der zum Gericht kommende Richter“ (642). Das bedeutet aber, dass „nichts anderes als Gottes Liebe Grund, Maßstab und Ziel dieses Gerichtes sein kann“ (643).

² *Karl Barth*, Der Römerbrief. Zweite Fassung [1922], Zürich 1989, 48.

³ [Vgl. in diesem Band](#)

⁴ Die folgenden Ausführungen greifen Ideen und Teile meiner Dissertation auf, die unter dem Titel ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, Neukirchen 2001, erschienen ist und entwickeln insbesondere die Ausführungen zur „Aufrichtung des Rechtes im Gericht des Menschensohnes“ (ebd., 256- 288) angesichts der Diskussionen in Wittenberg weiter.

Die Weltgerichtsrede Jesu in Mt 25 hält zunächst fest: Der Richter kommt als Menschensohn – in menschlicher Gestalt. Damit wird deutlich: Gott will als Mensch unter Menschen wirken und Recht sprechen⁵. So sichert die Erwartung des Menschensohnes die Menschlichkeit des kommenden Gerichtes: In ihm wird nichts über-menschliches gefordert werden. Das verdeutlicht die Weltgerichtsrede Jesu, wenn sie festhält, dass das Kriterium des Gerichtes die Erfüllung der wichtigsten menschlichen Grundbedürfnisse ist. Entsprechend kommt auch nicht einfach alles zur Sprache im Sinne einer big-brother-is-watching-you-Mentalität, sondern nur das Entscheidende.

Angesichts der erschreckenden Erfahrungen, wie Menschen einander richten können, ist aber zu betonen, dass wir in dem Gericht des Menschensohnes als einem menschlichen Gericht nicht einfach wieder in die Hände der Menschen fallen. Der Menschensohn, der am eigenen Leib erfahren hat, was es heißt, menschlichen Gerichten überantwortet zu werden (vgl. Mt 26, 2), wird an den Menschen nicht so handeln, wie sie an ihm gehandelt haben. Denn Gott hat sein Recht nicht weggegeben, als er es in die Hände seines Mandatsträgers, des Menschensohnes, gab⁶. Indem Gott sein Recht durch einen Menschen durchsetzen lässt, wird dieser Mensch erhöht, wahrhaft menschliches Recht zu sprechen.

Der Menschensohn gehört also als wahrer Mensch zugleich ganz auf die Seite Gottes⁷. Indem er Gottes Recht durchsetzt, schafft er wahrhaft menschliche Gerechtigkeit.

Die Weltgerichtsrede in Mt 25 deutet den Menschensohn dabei als König (vgl. Mt 25, 34. 40), versteht in also in der Tradition der alttestamentlichen Königstheologie⁸. Worin der wahrhaft menschliche Rechtsvollzug des Menschensohnes besteht, lässt sich deshalb an Ps 72 ablesen. Dieser Psalm entfaltet die dem König übergebene Herrschaft nach zwei Seiten hin: „der König ist soziale Instanz, indem er die Elenden und Armen ‘richtet’ // ‘rettet’ (V. 2-4 // V. 12-14) und zugleich Mittler des göttlichen Segens, dessen Herrschaft sich heilvoll in der Natur auswirkt (V. 5-7 // V. 15-17)“⁹. Die Bedeutung des Königs als soziale Instanz wird in V. 2-4 mit Rechtsterminologie, in V. 12-14 mit positiv konnotierter Retterterminologie erläutert. Dass der König die Elenden richte, heißt also, dass er sie rettet (vgl. V. 4a/ 13b). „Als soziale

⁵ Vgl. zum folgenden *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie Band 3, Gütersloh 1996, 71-74.

⁶ Dass Gott sein Recht nicht weggab, als er das Gericht Christus übergab, betont Joh 5, 30: „Ich kann nichts von mir aus tun. Wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht, denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“.

⁷ Um das auszudrücken, erzählt die Weltgerichtsrede, dass der Menschensohn von Engeln umgeben ist und auf dem Richterstuhl Gottes Platz nimmt (Mt 25, 31).

⁸ Mt schließt dabei an alttestamentlich-frühjüdische Traditionen an: Schon in Ps 80, 18 wird der König „Menschensohn“ genannt.

⁹ *Bernd Janowski*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff, SBS 165, Stuttgart 1997, 48f.

Instanz ist der König demnach der Rechtshelfer und Retter der Armen“¹⁰. Richten und Retten sind hier zwei sprachlich differente Beschreibungen eines Sachverhaltes. Die Menschlichkeit des Richtens zeigt sich also darin, dass es den Elenden zu ihrem Recht verhilft (V. 4a) und die Armen aus Bedrängnis und Gewalt befreit (V. 14). Die Menschlichkeit dieses Rechtes besteht also gerade in seiner Ausrichtung an den Bedürfnissen der Geringsten.

Das menschliche Richten als Rechtshilfe für die Elenden impliziert dabei nach Ps 72, 4b, dass der König den Unterdrücker zerschlägt. Die Befreiung des Armen kann hier nicht anders gedacht werden, als durch die Vernichtung des Unterdrückers, „dessen Gewalt die Schutzbedürftigen hilflos (V. 12b!) ausgeliefert sind“¹¹. Die dadurch legitimierte Gewalt gegen den Unterdrücker ist aber funktional begrenzt. Sie ist kein Selbstzweck, sondern dient einzig der Befreiung der Unterdrückten.

Die Erwartung des Menschensohnes als des eschatologischen Richters und Königs verbindet die christliche Kirche mit dem jüdischen Volk: Wenn der kommende Menschensohn in Analogie zu den alttestamentlichen Richtern¹² und Königen verstanden wird, wird eine Hoffnung artikuliert, die sich auch im Achtzehnbittegebet findet: „Bringe unsere Richter wieder wie früher und unsere Ratgeber wie ehemals, entferne von uns Seufzen und Klage, regiere über uns du, Ewiger, allein in Gnade und Erbarmen und rechtfertige uns im Gericht. Gelobt seist du, Ewiger, König, der du Gerechtigkeit und Recht liebst! [...] Den Sprössling deines Knechtes David laß rasch emporsprießen, sein Horn erhöhe durch deine Hilfe, denn auf deine Hilfe hoffen wir den ganzen Tag. Gelobt seist du, Ewiger, der das Horn der Hilfe emporsprießen lässt!“¹³.

2. Die Völker im Weltgericht

Nach Matthäus ergeht das Gericht über „alle Völker“ (Mt 25, 32). Damit ist zunächst angezeigt, dass es sich um ein universales Gericht handelt, das „die gesamte Menschheit“ betrifft. Diese universale Bedeutung des Gerichtes wird zumeist so verstanden, dass die

¹⁰ Ebd., 51.

¹¹ Ebd., 52. Gegenüber einem verbreiteten Missverständnis muss betont werden, dass die Vernichtung des Unterdrückers gerade keine einfache Umkehr der hiesigen Verhältnisse bezeichnet, sondern ihr Ende. Die Unterdrückten sollen nicht zu Unterdrückern werden, sondern von der Unterdrückung befreit.

¹² Um den heilvollen Aspekt des Kommens Christi als Richter zu verdeutlichen, hat Barth in der Kirchlichen Dogmatik Jesus Christus in Analogie zu den alttestamentlichen Richterfiguren zu sehen gelehrt: „Die im Alten Testament so genannten ‘Richter’ in der Frühzeit Israels in Kanaan werden ja als von Gott erweckte Männer beschrieben, deren Hauptamt als das von Nothelfern und Heilanden in den immer wiederkehrenden Bedrängnissen des Volkes durch die umliegenden Fremdstämme beschrieben wird [...]. Und so hat das Kommen des Richters auch im Neuen Testament – das ist später vergessen worden – den Grundsinn des Kommens des Helfers und Erretters“ (KD IV/ 1, § 59, 238).

¹³ Sidur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger, Basel 1989, 43f.

Wendung „alle Völker“ nichts anderes meint als „jeden einzelnen“¹⁴. Doch diese auf den ersten Blick so naheliegende Interpretation ist biblisch keineswegs so selbstverständlich, wie sie scheint, und kann nicht als exklusive Auslegung der Wendung „alle Völker“ verstanden werden. Vielmehr ist gegenüber einer breiten neuzeitlichen Tradition, die das Gericht allein als ein Geschehen zwischen Gott und dem einzelnen Menschen versteht¹⁵, von Mt 25 her festzuhalten: Das Gericht ergeht nicht nur über Einzelne, sondern auch über Gruppen und Völker¹⁶.

Denn viele Ungerechtigkeit generierende und Barmherzigkeit systemisch verhindernde Strukturen lassen sich mit einer individualistischen Perspektive nicht einholen. Was etwa Millionen von Menschen heute in bitterste Armut treibt, könnte in einem Gericht, das nur über einzelne ergeht, gar nicht zur Sprache kommen. Das hieße aber, dass das verratene Recht dieser Geringsten nie ans Licht käme und ihnen so nie Gerechtigkeit zukommen würde. Demgegenüber betont Matthäus: Alle Völker werden gerichtet werden. Gerade indem Gott die Völker ins Weltgericht ruft, macht er deutlich, dass die Weltgeschichte nicht das Weltgericht war – weder die Weltgeschichte der Nationen noch die der Ökonomien.

3. Das Kriterium des Gerichtes: das Recht der Barmherzigkeit

Worin besteht aber nach Mt 25 das Weltgericht? Man darf sich nun keineswegs von dem folgenden Vers: „Und er wird sie voneinander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet“ dazu verführen lassen, Gericht und Scheidung einfach zu identifizieren. Die Scheidung ist nach Matthäus zwar Teil des Gerichtes, aber dieses geht in jener nicht auf. Das verdeutlichen die folgenden Gerichtsdialoge.

Sie zeigen zunächst, was der Maßstab des Gerichtes ist: die Erfüllung der elementaren Grundbedürfnisse. „Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich gekleidet. Ich bin krank gewesen und ihr habt mich gepflegt. Ich bin im Gefängnis gewesen und ihr seid zu mir gekommen.“ Mit dieser katalogartigen Aufzählung der geforderten Taten der Barmherzigkeit steht Mt 25 in einer langen altorientalischen Tradition. Vergleichbare Kataloge sind aus

¹⁴ Vgl. nur Ulrich *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband. Mt 18 – 25, EKK I/ 3, Zürich u.a. 1997, 518: „‘Alle Völker’ betont den universalen Horizont des nun geschilderten Gerichts; gerichtet aber werden natürlich einzelne Menschen“.

¹⁵ Vgl. nur *Sören Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode [1849], in: ders., Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin, Gesammelte Werke 24./ 25. Abtlg., Düsseldorf 1954, 124, der meinte, dass „der Begriff Gericht sich auf den Einzelnen bezieht, man richtet nicht en masse; man kann die Leute en masse totschiagen, [...] auf mancherlei Weise Volk wie Vieh behandeln, aber Volk wie Vieh richten kann man nicht, denn Vieh kann man nicht richten“.

¹⁶ Vgl. *Etzelmüller*, Lebendigen, 284–288, mit weiterführender Literatur.

Ägypten, Persien, dem antiken Israel und dem Frühjudentum erhalten¹⁷. In ihnen wird „als Ergänzung zum Recht die besondere Rechttat der Barmherzigkeit gegenüber den Armen und Elenden“ gefordert¹⁸. Die Forderung der Barmherzigkeit erscheint dabei nicht jenseits der Rechtssphäre, sondern als Teil derselben: Barmherzigkeit zu üben wird nicht dem individuellen Mitleid anheimgestellt, sondern als eine Forderung des göttlichen Gesetzes verstanden.

Schon das älteste biblische Gesetzeskorpus, das sog. Bundesbuch (Ex 20, 22 – 23, 33), ist durch den Gedanken geprägt, dass „die Rechte von Fremden, Armen und anderen Ausgebeuteten Forderungen Gottes an sein Volk sind, die mit der gleichen Autorität und dem gleichen Gewicht erhoben werden wie die religiösen Grundregeln der Alleinverehrung“. Eben deshalb stellt das Bundesbuch dem formalen Recht, „das stets dem Ausgleich zwischen zwei Rechtskontrahenten gilt, [...] eine Gerechtigkeit gegenübergestellt, die sich an den rechtlich und sozial Schwächeren entscheidet“¹⁹. Erst das Zusammenkommen der Forderungen nach Alleinverehrung, Barmherzigkeit und formalem Recht schafft das, was biblisch Recht zu nennen ist: die Tora.

Der Menschensohn wird das Recht der Barmherzigkeit, um das jetzt noch viel gestritten und dem sein Rechtscharakter immer wieder bestritten wird, definitiv offenbarmachen. Sein Kommen hat darin gerade auch eine heilvolle Bedeutung für die Geringsten. Vor aller Augen wird sichtbar werden, dass sie in ihrer Erwartung von Zuwendung im Recht waren. Indem ihnen bestritten wurde, dass ihnen ein Recht zukommt, wurden sie, die bereits Opfer waren – Opfer wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, möglicherweise von Vertreibung und Verfolgung – ein zweites Mal zu Opfern gemacht. In diesem Sinne lässt sich sagen: Das Gericht resozialisiert die Opfer. Der Menschensohn macht die Geringsten als Rechtssubjekte sichtbar, die begründete Ansprüche hatten und haben. Ausdrücklich weist er auf sie hin: „Was ihr getan habt für eines dieser meiner geringsten Geschwister, das habt ihr mir getan“ (V. 40; vgl. V. 45).

4. Die Konfrontation der Täter mit ihren Opfern im Gericht

¹⁷ Egon Brandenburger, Taten der Barmherzigkeit als Dienst gegenüber dem königlichen Herrn (Mt 25, 31 – 46), in: Gerhard K. Schäfer und Theodor Strohm (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg Band 2, Heidelberg 2¹⁹⁹⁴, 297 – 326, 309; vgl. 309 – 312

¹⁸ Ders., *Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus 25, 31 – 46*, SBS 99, Stuttgart 1980, 65.

¹⁹ Frank Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 213. 224.

Indem der Menschensohn ausdrücklich auf die Geringsten hinweist, kommt es zur Konfrontation derer, die an den Geringsten vorbeigesehen haben, mit diesen – nun in ihr Recht gesetzten – Menschen²⁰. Dadurch wird den Tätern die Möglichkeit verbaut, sich der Situation, in der die Tat erfolgte, zu entziehen und sich so als Opfer eines abstrakten Strafanspruchs zu verstehen. Der Täter ist genötigt, seine Schuld konkret einzusehen. Die Schuld am Nächsten wird hier nicht so zur Schuld gegenüber Gott transformiert, dass der konkrete Nächste bei dieser Umbuchung unsichtbar wird. Gerade umgekehrt macht der Menschensohn im Gericht die Geringsten, deren Recht in ihrem Leben oft unsichtbar geblieben ist, sichtbar.

Wie man sich eine solche als Gericht zu fassende Konfrontation der Täter mit denen, die sie einst verfolgten und verschmähten, vorzustellen hat, zeigt die Weisheit Salomos: „Dann wird der Gerechte in souveräner Freiheit seinen Bedrängern vor Augen treten und denen, die seine Mühen zunichte gemacht hatten. Wenn sie das sehen werden, werden sie von schrecklicher Furcht verwirrt werden, und sie werden entsetzt sein über das Wunder (seiner) Rettung. Sie werden bei sich in Reue sagen und in innerer Enge stöhnen: ‘Dieser war’s, den wir einst zum Gespött machten und zum Gleichnis des Hohns, wir Narren! Sein Leben hielten wir für einen Wahnsinn und sein Ende für ehrlos. Wieso wurde er unter die Söhne Gottes gerechnet, und (warum) ist sein Los unter den Heiligen? Wir irrten tatsächlich vom Weg der Wahrheit, und das Licht der Gerechtigkeit leuchtete uns nicht, und die Sonne ging nicht für uns auf. Wir verwickelten uns in die Disteln von Gesetzlosigkeit und Untergang, und wir durchwanderten ungangbare Wüsten, aber den Weg des Herrn erkannten wir nicht. Was nützte uns der Übermut, und was hat uns der Reichtum geholfen, der mit Überheblichkeit gepaart war?’“ (Sap Sal 5, 1 – 8).

Interpretiert man das in Mt 25 thematisierte Weltgericht im Sinne einer Konfrontation der Täter mit ihren Opfern, stellt sich die Frage, ob es in Mt 25 überhaupt um Opfer-Täter-Relationen geht. Wörtlich verstanden sind nach Mt 25 die Täter ja gerade jene, die zur Rechten Christi stehen: jene, die etwas für die geringsten Geschwister Christi getan haben. Entsprechend werden denen zur Linken keine Taten, sondern Unterlassungen vorgeworfen. Entscheidend ist nun freilich, dass sie in ihren Unterlassungen die Geringsten, die bereits

²⁰ Vgl. Bertold Klappert, „... zu richten die Lebenden und die Toten“. Wie reden wir vom Jüngsten Gericht? Vortrag am 11. Juni im Olympiapark, Werner-von-Linde-Halle, in: Konrad v. Bonin (Hg.), Deutscher Evangelischer Kirchentag München 1993. Dokumente, Gütersloh 1993, 363 – 382, 378: „Im Gericht am Jüngsten Tag bleibt also der messianische Menschensohn-Weltenrichter Anwalt aller Armen im Recht. Und was wird dann geschehen? Es wird zur Gegenüberstellung der Armen mit den Wegsehenden kommen. Es wird dazu kommen, daß die einen, die bisher wegesehen haben, zum ersten Mal sehen und zuhören lernen, was die wirklichen Bedürfnisse der anderen [...] sind“.

Opfer waren – Opfer wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, von Vertreibung und Krankheit – ein zweites Mal zu Opfern gemacht haben.

Die Viktimologie bezeichnet solche Prozesse als sekundäre Viktimisierung: Opfer erwarten gewöhnlich „die Anerkennung des zugefügten Leides und entsprechende Hilfestellung“²¹.

Faktisch müssen sie aber häufig erfahren, „daß sie nicht nur Mitleid oder Solidarität hervorrufen, sondern auch Aversion [...] (N)ach einem anfänglichen Mitleids- und Solidaritätseffekt schlägt die Einstellung oftmals um, und das Opfer, das mit seinem Leiden ebenso auffällt wie der Täter mit seiner Tat, ist dann auf einmal ebenso wenig gelitten wie der Täter“²².

Nach der Weltgerichtsrede Jesu nimmt das Gericht des Menschensohnes Prozesse sekundärer Viktimisierung in den Blick: Wie ist mit den Opfern der Weltgeschichte umgegangen worden? Wurde ihrer Not aktiv entgegengearbeitet oder wurden die Opfer in ihrer Not ignoriert und so ein zweites Mal zu Opfern gemacht? Dass der Menschensohn auf Prozesse sekundärer Viktimisierung fokussiert, scheint mir für die Applikation der Weltgerichtsrede Jesu hoch bedeutsam zu sein: Zum einen können die zur Linken Christi sich nicht damit herausreden, dass man selbst ‘die armen Menschen’ ja nicht ins Gefängnis geworfen habe. Zum anderen wird deutlich: Der Grund der Verarmung, der Erkrankung oder der Verurteilung spielt angesichts der geforderten Barmherzigkeit den Armen, Kranken und Gefangenen gegenüber keine Rolle. Das ist insofern wichtig, als wir uns gerne dem Anspruch der Anderen dadurch entziehen, dass wir ihre Not für selbstverschuldet halten. Im Blick auf Kranke dürfte das sogar die entscheidende Form der sekundären Viktimisierung sein: Indem ihnen ihre Krankheit als Folge von eigener Schuld zugerechnet wird, werden sie aus der Solidaritätsgemeinschaft entlassen²³.

5. Die Bedeutung der Scheidung für die Neuschöpfung der Welt

Indem der Menschensohn die Rechtsansprüche der Geringsten offenbart und das ihnen angetane Unrecht benennt, gewinnen die Opfer ihre Würde zurück. Gedemütigte Menschen können ihr Gesicht wieder erheben und müssen nicht mehr von unten zu ihren Demüdigern

²¹ Klaus Sessar, Das Verhältnis von Täter und Opfer in der Strafrechtspflege, ZEE 28 (1984), 167 – 186, 176.

²² Ebd., 178; vgl. Walter Kiefl und Siegfried Lamnek, Soziologie des Opfers. Theorie, Methoden und Empirie der Viktimologie, München 1986, 128 – 131.

²³ Vgl. Susan Sontag, Krankheit als Metapher. Aids und seine Metaphern, Frankfurt 2003, 42: Die „Last der Krankheit [wird] dem Patienten“ aufgebürdet. Das gilt nicht nur, aber insbesondere auch für an Aids erkrankte Menschen: „Aids zu bekommen bedeutet in den meisten Fällen, als Angehöriger einer ‚Risikogruppe‘, einer Gemeinschaft von Ausgestoßenen, entlarvt zu werden. [...] Aids gilt wie Syphilis als eine Krankheit ‚des anderen‘, die man nicht hat, sondern sich holt, und es straft, stärker als je die Syphilis, die bereits Stigmatisierten“ (ebd., 94. 97) „Doch auch der Krebspatient wird für schuldig erklärt. Weit verbreitete psychologische Krankheitstheorien sprechen dem glücklosen Kranken letztlich die Verantwortung sowohl für die Erkrankung als auch für die Gesundheit zu“ (ebd., 51).

heraufblicken²⁴. Doch die Benennung des Unrechts kann das vergangene Geschehen nicht ungeschehen machen. Daran leidet alle menschliche Rechtsprechung – und eben deshalb gehört nach der Weltgerichtsrede Jesu zum Jüngsten Gericht neben der Aufdeckung des Unrechts auch der Vollzug des Urteils: die Scheidung. Durch sie wird den Tätern die Macht genommen, das Leben der Opfer weiterhin zu beeinflussen. Diese Entmachtung muss dabei radikal und umfassend verstanden werden: Es geht nicht nur darum, dass den Tätern die physische Macht genommen wird, sondern auch der Einfluss auf ihre Opfer in den Formen der Erinnerung und der Träume. Die das Opfer zerstörende und in diesem Sinne destruktive Bezogenheit des Opfers auf seine Bedränger soll gänzlich gelöst werden. Die Opfer sollen in der neuen Welt nicht mehr der Übel der vorigen gedenken müssen. Diese Erwartung gehört zu den großen eschatologischen Verheißungen Israels: „Denn vergessen sind die früheren Nöte und verschwunden vor meinen Augen. Denn siehe: ich schaffe neu den Himmel und die Erde. An das Frühere wird nicht mehr gedacht werden, und es wird nicht mehr zu Herzen gehen“ (Jes 65, 16 b. 17). Es gehört zu jener neuen Erde, das auf ihr aus der Erinnerung alles ausgeschlossen bleibt, was noch in der Erinnerung Narben schlagen kann²⁵.

Diese Erwartung einer eschatologischen Scheidung widerspricht zwar dem ‘neuzeitlichen’ Glauben, dass alles „reparabel und bis zum äußersten noch versöhnbar“ sei²⁶, aber sie nimmt die der Welt durch die Sünde geschlagenen Verletzungen ernst. In ihrer Realistik lehrt sie, dass das, was Menschen einander antun, nicht immer reparabel und letztlich doch noch ins Leben des Geschädigten integrierbar ist.

Auch wenn diese Erkenntnis neuzeitlichen Axiomen widerspricht, ist sie doch auch säkularer Einsicht zugänglich. So schreibt Jan Philipp Reemtsma am Ende des Berichtes über seine Geiselhaft: „Der Keller bleibt im Leben und ist doch nicht zu einem Teil des Lebens zu machen. Er bleibt der zerstörerische Einbruch, die Vergewaltigung, die Exterritorialität, die plötzlich wieder da sein kann“²⁷. Die Erwartung einer eschatologischen Scheidung hält an der Exterritorialität dieses Einbruchs fest: Er lässt sich als solcher nicht ins Leben integrieren.

²⁴ Vgl. äth Hen 62, 15: „Und die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erhoben haben und werden aufgehört haben, das Angesicht zu senken und sind bekleidet mit dem Gewand der Herrlichkeit“.

²⁵ Dass Gottes neuschöpferisches Handeln auch die Erinnerung umfassen muss, betont auch *Miroslav Volf*, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996, 131-140: „Even remaking the world and removing all sources of suffering will not bring redemption if it does not stop incursions of the unredeemed past into the redeemed present through the door of memory“ (133); vgl. jetzt auch ders., *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World*, Grand Rapids/ Cambridge 2006, 177–214.

²⁶ Vgl. *Klaus Berger*, *Wie kommt das Ende der Welt?*, Stuttgart 1999, 161: Das neuzeitliche „Autonomiestreben hat eine besondere Kehrseite, was die Fehler des Menschen angeht: In den Händen des schöpferischen Menschen erscheint grundsätzlich alles als reparabel und bis zum äußersten noch versöhnbar“.

²⁷ *Jan Philipp Reemtsma*, *Im Keller*, Reinbeck 1998, 221; vgl. auch im Blick auf Erfahrungen von Überlebenden der Shoa *Lawrence Langer*, *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*, New Haven 1991, 83: „Harmony and integration are not only impossible – they are not desirable“.

Neuschöpfung meint deshalb nicht, dass dieses Exterritoriale des Lebens letztlich doch ins Leben integriert werden wird, sondern dass Gott es zur Vergangenheit machen wird, die nicht mehr erinnert werden und zu Herzen steigen wird.

Dass die geschlagenen Wunden nicht mehr erinnert werden sollen, bedeutet nun nicht, dass es im Eschaton zu einem endgültigen Triumph der Täter kommen wird. Denn die Befreiung der Opfer von den sie bedrängenden Erinnerungen folgt erst ihrer Rechtfertigung in aller Öffentlichkeit und damit der Beschämung der Täter. Doch die Konfrontation der Täter mit ihren Opfern wird im Gericht nicht auf ewig gestellt. Damit die Geringsten nicht immer wieder neu an das ihnen angetane Unrecht erinnert werden, werden die Täter aus jenem Reich ausgeschlossen, in dem der Menschensohn die Gemeinschaft der Gesegneten seines Vaters mit seinen geringsten Geschwistern vollenden wird. Dabei muss man das Handeln des Menschensohns zu seiner Linken, den Ausschluss der Täter aus dem Reich Gottes, als Element seiner Rechtshilfe für die Geringsten verstehen: Damit die Opfer das Angesicht ihrer Bedränger nicht mehr sehen müssen, spricht der Menschensohn zu denen zu seiner Linken: „Gehet weg von mir!“ (V. 41)²⁸.

Entgegen einer neueren Tendenz, das Gericht als Versöhnung aller mit allen zu denken²⁹, formuliert Mt 25 einen bedeutenden Einwand: Es gibt Beziehungen, deren Folgen nur geheilt werden können, wenn sie geschieden werden. Indem die Weltgerichtsrede Jesu Einspruch einlegt gegen ein Verständnis des Jüngsten Gerichtes als schlussendlicher Versöhnung etwa zwischen Folterern und Gefolterten, wahrt sie die Würde der Opfer gegenüber der theologischen Zumutung, vergeben zu müssen. Denn die auf den ersten Blick so sympathische Vorstellung des Jüngsten Gerichtes als universalem Versöhnungsgeschehen führt allzu leicht dazu, die Bereitschaft der Opfer, zu vergeben, zur Bedingung des

²⁸ Dass der Sinn der Scheidung im Gericht darin liegt, dass die Geringsten das Angesicht ihrer Bedränger nicht länger sehen müssen, um das ihnen angetane Unrecht vergessen zu können, verdeutlicht außerhalb des neutestamentlichen Kanons das äthiopische Henochbuch: „Und die Gerechten und Auserwählten werden an jenem Tage gerettet werden, und sie werden das Angesicht der Sünder und Ungerechten nicht mehr sehen von nun an“ (äth Hen 62, 13).

²⁹ Vgl. *Miroslav Volf*, *The Final Reconciliation. Reflections on a social dimension of the eschatological Transition*, *Modern Theology* 16 (2000), 91-113, 93f., 101-104. Im deutschen Sprachraum gibt es bisher nur Andeutungen, Allversöhnung nicht nur als Versöhnung aller Menschen mit Gott, sondern auch als Versöhnung aller mit allen zu fassen. So will *Wolf Krötke* das Sein mit Christus als „das Ereignis durch nichts gehinderter Kommunikation mit allen“ denken (Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie, in: *Konrad Stock* (Hg.), *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 7, Gütersloh 1994, 132 – 146, 145). Entsprechend will *J. Christine Janowski* die „eschatologische() Versöhnung zwischen z.B. Folterern und Gefolterten“ denken (Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum ‘doppelten Ausgang’ des Jüngsten Gerichtes, *JBTh* 9 (1994), 175 – 218, 188).

Heilsempfanges zu machen³⁰ – und so die Versöhnung letztlich einzuklagen und damit den Opfern erneut Gewalt anzutun.

Parteinahme für die Opfer muss deshalb in der Theologie heißen, sich einer Gerichtskonzeption entgegenzusetzen, die den Opfern zumutet, letztlich vergeben zu müssen. Parteinahme für die Opfer heißt, die Weltgerichtsrede Jesu als Evangelium zu verkündigen, dass Beziehungen, die nicht mehr geheilt werden können, wirklich ein Ende finden werden, damit die Opfer aufleben können.

Um diese Vision des Matthäusevangeliums teilen zu können, muss man sich freilich von der Vorstellung lösen, dass man die ganze Welt pauschal in Täter und Opfer einteilen könne.

Demgegenüber lehrt gerade Mt 25: Die Unterscheidung von Tätern und Opfern muss immer auf bestimmte, konkrete Tatzusammenhänge bezogen bleiben. Um konkretes Unrecht aufzuklären, wird im Gericht zwischen Tätern und Opfern unterschieden³¹.

Diese Unterscheidung setzt die Reduktion der sozialen Lebenswirklichkeit von Opfern und Tätern auf einen bestimmten Tatzusammenhang voraus. Das Gericht urteilt nicht über den gesamten Lebenslauf eines Menschen, sondern über sein Handeln in einer konkreten Situation: „Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich nicht aufgenommen“ (Mt 25, 43).

Dieser konkreten Schuld an ihrem Nächsten werden die Angeklagten im Gericht überführt. Nun ist menschliches Leben nie nur durch einen Tatzusammenhang bestimmt³²: Wer in einem bestimmten Lebenszusammenhang Täter ist, kann in anderen Opfer sein. Entsprechend können Menschen, die privat (und in ihrem eigenen Land) Taten der Barmherzigkeit üben, in (wirtschaftlichen) Zusammenhängen leben, die die Not anderer einfach hinnehmen oder gar hervorbringen. Solche Reflexionen liegen zwar jenseits der Weltgerichtsrede Jesu, aber sie machen darauf aufmerksam, dass möglicherweise auch das Leben derer, die in einem

³⁰ Vgl. etwa Volf, mit dessen Bemühen, das Gericht als soziales, interaktives Geschehen zu verstehen, der vorliegende Ansatz ansonsten viele Anliegen teilt: „To refuse to show grace to the offender and to receive grace from the offended, is to have rejected God’s judgment of grace“ (Reconciliation, 104; vgl. 103f.; vgl. ders., End, 181: „We must reconcile – [...] we must forgive and receive forgiveness [...]. If this does not happen, neither of us will enter the world of perfect love“).

³¹ Die Unterscheidung zwischen Tätern und Opfern hat also nicht eine Rollen zuweisende, sondern eine erkenntnistheoretische Funktion. Sie gibt im Blick auf einen „bestimmten, konkreten Tatzusammenhang Auskunft darüber, daß Unrecht geschehen ist und wer Opfer, wer Täter dieses Unrechts ist. Unschuld und Schuld bedeuten in dieser Perspektive, daß das Opfer frei ist von der Verantwortung für das erlittene Unrecht und die Schuld eindeutig dem Täter zugewiesen wird. Schon in dieser Hinsicht Eindeutigkeit und Klarheit zu gewinnen, ist für [Opfer und damit oftmals für] Frauen ein kostbares und höchst unselbstverständliches Gut“ (*Ulrike Eichler*, Weil der geopfert Mensch nichts ergibt. Zur christlichen Idealisierung weiblicher Opferexistenz, in: dies. und *Ilse Müllner* (Hg.), Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, KT 170, Gütersloh 1999, 124 – 141, 127f.).

³² Um sich diesen Sachverhalt bewusst zu halten, hat Jürgen Ebach vorgeschlagen, bei der Lektüre der Weltgerichtsrede zwei Zusatzfragen im Kopf zu behalten: „Die, die das Elementare taten – Hungrigen zu essen und Durstenden zu trinken gaben, Fremde aufnahmen, Nackte kleideten, um Kranke sich kümmerten und Gefangene besuchten -, könnten gefragt werden: ‘Immer?’ Und die, die es nicht taten, könnten gefragt werden: ‘Nie?’ Gibt es die, die dann noch ganz eindeutig auf die eine oder die andere Seite gehören?“ (*Jürgen Ebach*, Bibelarbeit zu Mt 25, 31 – 46, in: *Konrad von Bonin* (Hg.), Kirchentag, 106 – 120, 117).

bestimmten Tun an konkreten anderen schuldig geworden sind, nicht allein in diesem Tun aufgeht. So wird denkbar, dass ein Mensch, der im Blick auf bestimmte Beziehungen vergehen muss, in anderen Lebensrelationen bewahrt und vollendet wird, wobei diese Vollendung – ganz realistisch gefasst – eben auch voraussetzt, dass Teile des eigenen Lebens vergehen müssen – und auch dürfen.

Wie die Hoffnung, dass in der neuen Welt der Übel der vorigen nicht mehr gedacht werden soll, im Resonanzbereich alttestamentlicher Verheißungen steht, so begegnet bei den Propheten auch die Verheißung, dass Gott der Sünden seines Volkes nicht mehr gedenken will (Jes 43, 25; Jer 31, 34), Israel deshalb die Schande seiner Jugend vergessen darf und nicht in Scham erstarren muss: „Fürchte dich nicht, denn du wirst nicht zuschanden, schäme dich nicht, denn du brauchst nicht zu erröten, denn die Scham deiner Jugend darfst du vergessen, denn der Schmach deiner Witwenschaft sollst du nicht mehr gedenken“ (Jes 54, 4). Weil Israel diese Verheißung gegeben ist, deshalb betet es in Ps 25, 7 um die Erlösung, die darin besteht, daß Gott nicht mehr seiner Übertretungen gedenkt: „Gedenke nicht der Sünden meiner Jugend und meiner Übertretungen, gedenke aber meiner nach deiner Barmherzigkeit, JHWH, um deiner Güte willen“³³.

Was Gott aber nicht in seiner Erinnerung behält und so davor bewahrt, reine Vergangenheit zu werden, das vergeht unweigerlich. Deshalb erwartet der Mensch im Gericht seinen Tod als Sünder: Insofern seine Vergangenheit als Sünder nicht mehr in seine Identität integriert wird, stirbt er als Mensch dieser Vergangenheit, um so zu leben, wie Gott ihn von Anfang an gemeint hat.

Betont man in dieser Weise die Diskontinuität, die zwischen Gottes neuer Schöpfung und unserer Welt besteht, stellt sich zugleich die Frage nach der Kontinuität der Neuen Schöpfung zu den Lebensprozessen dieses Äons. Dabei bezieht sich die Kontinuität nicht einfach auf Alles und Jedes, sondern konkret auf die durch den Heiligen Geist konstituierten und von Liebe, Glaube und Hoffnung geprägten Lebens- und Kommunikationszusammenhänge. Das bedeutet keineswegs, dass Christinnen und Christen allein eine Hoffnung für die Kirche haben. Denn Glaube, Hoffnung und Liebe prägen auch „in nichtchristlichen Kontexten“ soziale Kommunikationszusammenhänge, in denen man „eine starke humanitäre Kraft“ erkennen kann, „ohne die die Welt trostloser, unmenschlicher und kulturloser wäre, als sie es in weiten Bereichen ist“³⁴. Durch sie erhält Gott seine Schöpfung und führt sie ihrer

³³ Vgl. *Hans-Joachim Iwand*, *Gesetz und Evangelium*, hg. von Walter Kreck, *Nachgelassene Werke IV*, München 1964, 221: „Nur der bittet recht um seine Erlösung, der um dieses Vergessen bittet“.

³⁴ So *Sigrud Brandt*, *Sünde. Ein Definitionsversuch*, in: dies. u.a. (Hg.), *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, Neukirchen 1997, 13 – 34, 27.

Vollendung entgegen. Wir können in solchen Kommunikationszusammenhängen „ein – gleichsam anonymes – Wirken seines Leben schenkenden Geistes“ erkennen³⁵. Deshalb darf die christliche Hoffnung auch diese Kommunikationszusammenhänge unter dem Gedanken betrachten, dass ihnen ein eschatologisches Bleiben verheißen ist. Weil der Geist in ihnen schöpferisch am Werk ist, entsteht auch in ihnen etwas für die Ewigkeit (vgl. Offb 21, 24b. 26).

Der Menschensohn wird denen, die sich der Geringen erbarmt haben, im Gericht ihre Taten der Barmherzigkeit vergelten, indem er ihnen das Reich zuspricht, das ihnen von Anfang an bereitet war (vgl. Mt 25, 34). Er wird so aus der Gemeinschaft der Gerechten mit den Armen das Reich Gottes errichten, aus dem alles ausgeschlossen bleiben wird, was mit dessen Gerechtigkeit unvereinbar ist.

Gericht bedeutet „ein Vergehen, aber auch ein Neuwerden, und immer beides der ganzen Welt, allen Menschen“ – eben deshalb aber auch ein Vergehen von Beziehungen, die nur noch Traumatisierungen und Scham hervorbringen. Damit Neues werden kann – zunächst im Leben der Opfer, dann auch im Leben der Täter –, muss Altes vergehen.

³⁵ *Wilfried Joest*, Dogmatik. Band 1. Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen ⁴1995, 304f.; vgl. auch *Michael Welker*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen ²1993, 284: Der „Geist des gültigen Lebens ist keineswegs nur in den sichtbaren Kirchen spürbar und am Werk. Er wird in vielen religiösen und säkularen Umgebungen mehr oder weniger deutlich und unzweideutig kenntlich“.