

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 14

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Baasland, Gydas Vei, 0363 Oslo, Norwegen

Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstraße 18, D-5357 Swisttal-Straßfeld

Prof. Dr. Peter Dschulnigg, Matthofring 19, CH-6005 Luzern

Prof. DDr. Heinz Giesen, Waldstraße 9, D-5202 Hennef (Sieg) 1

Dr. Georg Korting, Ludwigstraße 66, D-4790 Paderborn

Dr. Christoph Niemand, Bahnhofstraße 16, A-4550 Kremsmünster

Publiziert mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1989. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

PETER DSCHULNIGG	
Der Hirt und die Schafe (Joh 10,1–18)	5
CHRISTOPH NIEMAND	
Bemerkungen zur literarkritischen Relevanz der minor agreements	25
GEORG KORTING	
Binden oder lösen	39
HEINZ GIESEN	
Hoffnung auf Heil für alle – Heilsgegenwart für die Glaubenden (1 Petr 3,18–22)	93
UDO BORSE	
Joh 20,8: österlicher oder vorösterlicher Glaube?	151
PETER DSCHULNIGG	
Gestalt und Funktion des Petrus im Matthäusevangelium	161
ERNST BAASLAND	
Cognitio Dei im Römerbrief	185
REZENSIONEN	219
Bardy G., Menschen werden Christen (Fuchs)	285
Bauer B., Kritik der Evangelien (Fuchs)	234
Betz H. D., Galaterbrief (Fuchs)	264
Beutler J., Habt keine Angst (Theobald)	256
Böcher O., Johannesapokalypse (Fuchs)	275
Böckmann P. W. – Kristiansen R. E., Context (Fuchs)	231
Bovon F., Evangelium nach Lukas (Fuchs)	248
Coulot C., Jesus (Giesen)	227
Delitzsch F., Hebräerbrief (Fuchs)	271
Delling G., Diasporajudentum (Niemand)	286
Dobbeler S., Gericht und Erbarmen Gottes (Fuchs)	236
Dormeyer D., Evangelium (Fuchs)	233
Dschulnigg P., Rabbinische Gleichnisse (Fuchs)	288
Ego B., Im Himmel wie auf Erden (Fuchs)	287
Erlemann K., Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (Fuchs)	237
Ernst J., Portrait des Lukas (Kogler)	276
Feldmeier R., Krisis des Gottessohnes (Fuchs)	246
Frankemölle H., Evangelium (Fuchs)	232
Fritz V., Kleines Lexikon der Biblischen Archäologie (Baldauf)	290

Funk R. W., New Gospel Parallels (Fuchs)	220
Giesen H., Johannes-Apokalypse (Fuchs)	274
Gnilka J., Das Matthäusevangelium, II (Fuchs)	244
Gnilka J., Neutestamentliche Theologie (Fuchs)	223
Green J. B., Death of Jesus (Fuchs)	229
Hellholm D., Apocalypticism (Weißengruber)	280
Hoffmann P., Auferstehung Jesu (Fuchs)	224
Hoppe R., Epheserbrief. Kolosserbrief (Fuchs)	265
Klinghardt M., Gesetz und Volk Gottes (Fuchs)	253
Knoch O., Durch die Gnade Gottes (Fuchs)	261
Knoch O., 1. und 2. Thessalonicherbrief (Fuchs)	266
Kogler F., Senfkorn und Sauerteig (Schnelle)	277
Kremer J., Lukasevangelium (Hasitschka)	250
Kroon Kleijs H., Der Sturz der Hure Babylon (Fuchs)	275
Kügler J., Der Jünger, den Jesus liebte (Schnelle)	255
Lipinski M., Konkordanz zu den Thomasakten (Fuchs)	284
März C. P., Hebräerbrief (Fuchs)	271
Meyer I., Faszinierende Welt der Bibel (Fuchs)	289
Millard A. R., Schätze aus biblischer Zeit (Fuchs)	291
Niederwimmer K., Didache (Fuchs)	278
Osten-Sacken P. v. d., Die Heiligkeit der Tora (Giesen)	263
Pesch R., Apostelgeschichte, II (Fuchs)	258
Pratscher W., Der Herrenbruder Jakobus (Fuchs)	234
Radl W., Lukas-Evangelium (Fuchs)	252
Roloff R., 1. Timotheusbrief (Fuchs)	269
Ruckstuhl E., Einheit des Johannesevangeliums (Schnelle)	253
Ruckstuhl E., Jakobusbrief. 1.—3. Johannesbrief (Fuchs)	272
Sato M., Q und Prophetie (Fuchs)	239
Schenke L., Studien zum Matthäusevangelium (Fuchs)	246
Schlosser J., Le Dieu de Jésus (Giesen)	226
Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des NT, II (Fuchs)	225
Schnelle U., Wandlungen im paulinischen Denken (Fuchs)	262
Schweizer E., Theologische Einleitung in das NT (Hasitschka)	221
Stenger W., Gebt dem Kaiser (Fuchs)	283
Strecker G., Johannesbriefe (Fuchs)	273
Trilling W., Studien zur Jesusüberlieferung (Fuchs)	230
Untergaßmair F. G. — Kappes M., Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen? (Fuchs)	219
Uro R., Sheep Among the Wolves (Fuchs)	241
Wehnert J., Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte (Fuchs)	259
Wolter M., Die Pastoralbriefe als Paulustradition (Fuchs)	267

Binden oder lösen

Zu Verstockungs- und Befreiungstheologie in Mt 16,19; 18,18.21–35
und Joh 15,1–17; 20,23

I. Einführung in die Problematik¹

Die synoptischen Evangelien überliefern gemeinsam an zentraler Stelle das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27–30/Mt 16,13–16/Lk 9,18–21). Matthäus läßt als einziger eine Antwort Jesu folgen, die sprachlich, theologisch und ekklesiologisch von großer Bedeutung ist (Mt 16,17–19). Der Spruch ist formal dreifach gegliedert: Auf den Makarismus »Selig bist du, Simon, Sohn des Jona usw.« (V. 17) folgt das Wort vom Felsengrund, auf dem Jesus die Kirche bauen wird (V. 18). Den Abschluß bildet die Verheißung der Schlüsselgewalt (V. 19a) und der Vollmacht zu binden und zu lösen (V. 19bc). Die Untersuchung der komplexen Spruchkombination beschränkt sich auf einen knappen Ausschnitt, der aber für das Verständnis des Ganzen im besten Sinne eine Schlüsselfunktion hat, das Wort 16,19bc:

»Was du auf Erden binden wirst,
das wird auch im Himmel gebunden sein,
und was du auf Erden lösen wirst,
das wird auch im Himmel gelöst sein«.

In Mt 18,18 richtet sich die gleiche Verheißung an die ganze Gemeinde. Bis in die Neuzeit wurde weithin Joh 20,23 zur Erklärung herangezogen: »Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert«. Im 17. Jahrhundert kam eine von den rabbinischen Fachausdrücken *'asar* und *hitir* ausgehende Deutung auf; »binden« hat nach diesem Verständnis einen negativen Sinn (»als verboten erklären«), »lösen« dagegen einen positiven (»als erlaubt erklären«). Als »Sitz im Leben« komme neben der Lehr- auch die Disziplinargewalt in Frage, da »binden« manchmal die Bedeutung »den

¹ Die Arbeit ist entstanden im SS 1986 an der Theologischen Fakultät Paderborn im Rahmen des von Prof. Dr. Josef Ernst geleiteten Seminars über Petrus im Matthäusevangelium.

Es wird benutzt *A. Rablfs* (Hg), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*, 2 Bde., Stuttgart 1982 (= ¹1935).

Bann verhängen« annehme und »lösen« »den Bann aufheben«. ² Bis heute ist die Weiterentwicklung der Hypothese sowie die Diskussion ihres Verhältnisses zur traditionellen Deutung weder im katholischen noch im evangelischen Bereich zum Abschluß gekommen. ³

² J. *Lightfoot*, *Horae Hebraicae et Talmudicae in quattuor Evangelistas*, Lipsiae 1675, 378: die Binde- und Lösegewalt sei »in scholis Judaicis . . . usitatissima«. Vgl. auch den Fortsetzer seines Werkes Chr. Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae in Theologiam Judaeorum Dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae . . . II*, Dresdae et Lipsiae 1742. Zit. nach K. *Adam*, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen, in: *ThQ* 96 (1914) 49–64. 161–197, hier: 50f (= *ders.*, *Gesammelte Aufsätze*, hg. v. F. Hofmann, Augsburg 1936, 17–52 mit geringfügigen Zusätzen des Herausgebers). Eine knappe Darstellung auch in: »Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel«, hg. v. D. Arenhoevel, A. Deissler, A. Vögtle, Freiburg ⁸1975 (= 1968), zu Mt 16,19.

³ Vgl. schon den Forschungsüberblick bei *Adam*, Sprachgebrauch, 49–61. Von der später erschienenen Literatur seien genannt: *H. L. Strack - P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München ⁵1969 (=1922), 738f. *O. Michel*, Binden und Lösen (rechtstheologische Ausdrücke), in: *RAC* II, Stuttgart 1954, 374–380. *A. Vögtle*, Binden und Lösen (neutestl.), in: *LThK* II, Freiburg ²1958, Sp. 480–482. *Ders.*, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen, in: *Sacra Pagina* II, Paris - Gembloux 1959, 280–294, zit. nach *ders.*, Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung (KBANT), Düsseldorf 1971, 243–252. *F. Obrist*, Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (NtA, 21/3–4), Münster 1961, bes. 149–179: »Petri Binde- und Lösegewalt in protestantischer Deutung«. *G. Bornkamm*, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus, in: *ders.* - *K. Rahner* (Hgg), *Die Zeit Jesu* (= Fs. H. Schlier), Freiburg 1970, 93–107 (= *G. Bornkamm*, *Geschichte und Glaube* II, München 1971, 37–50). Zitiert wird nach der Ausgabe von 1970. *B. Rigaux*, »Lier et délier«. Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des Temps apostoliques, in: *MD* 117 (1974) 86–135. *R. E. Brown - K. P. Donfried - J. Reumann* (Hgg), *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Minneapolis - New York u. a. 1973, zit. nach der deutschen Übers.: *dies.* (Hgg), *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976, 84–88. *R. Schnackenburg*, Das Vollmachtswort vom Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen, in: *P. G. Müller - W. Stenger* (Hgg), *Kontinuität und Einheit* (=Fs. F. Mußner), Freiburg u. a. 1981, 141–157. *R. Hiers*, »Binding« and »Loosing«: the Matthean Authorizations, in: *JBL* 104 (1985) 233–250. (Zur Exorzismustheorie, die Hiers mit neuen Argumenten vertritt, vgl. *F. Büchsel*, δέω (λύω), in: *TWNT* II, Stuttgart 1936, 59f; *F. Heiler*, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens*, I: *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 48–61: »Das Wort vom Kirchenbau auf Petrus«, bes. 59–61; *R. Bohren*, *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament*, Zollikon - Zürich 1952, 49–59: »Die Schlüssel«, bes. 53–55; *Obrist*, *Echtheitsfragen*, 160). *J. Lambrecht*, »Du bist Petrus« – Mt 16,16–19 und das Papsttum, in: *SNTU* 11 (1986) 5–32. Lambrecht stellt u. a. die neuen Entwicklungen in der Frage der Ursprünglichkeit des Textes und das Problem der Sukzession des Petrus-»amtes« dar. *B. C. Duling*, *Binding and Loosing: Matthew 16:19; Matthew 18:18; Joh 20:23*, in: *Forum* 3/4 (1987) 3–31. Duling scheint die

Der folgende Artikel fragt, ob nicht mit dem Rückgriff auf die rabbinische Kasuistik eine Tendenz zur Rejudaisierung des Verständnisses der Stelle stattgefunden hat. Ich vermute, daß die begriffliche Unschärfe des Bildcharakters des Wortes, über den noch zu handeln sein wird, eine einseitige Verrechtlichung gefördert hat. Sieht man den geistlichen Sinn nicht, dann besteht – zumindest an dieser Textstelle – die Gefahr einer rein juristischen Begründung der kirchlichen Amtsgewalt. Anders gesagt: »Der Verfall setzt jedesmal ein, wenn den Worten der weite Sinn genommen wird«.⁴

Mein Anliegen trifft sich damit im wesentlichen mit dem Tenor der zahlreichen Ausführungen von H. Vorgrimler zum Thema.⁵ Vorgrimler hegt offenkundig Sympathien für die Deutung von Mt 16,19bc im Hinblick auf das Sakrament der Buße, wie sie bei den Vätern und bis weit ins Mittelalter hinein allgemein üblich war. Zugleich bedauert er, daß es nach dem Tridentinum, welches die Begründung der sakramentalen Buße von Mt 16,19 aus zwar nicht ausschloß, aber wegen der exegetischen Schwierigkeiten doch lieber auf Joh 20,23 basierte, zu keiner durchschlagenden Erklärung gekommen ist. Resigniert stellt er am Ende seines Rückblicks auf die neuzeitliche Exegese fest:

»Es zeigt sich einiges Bemühen, das dunkle Wortpaar in philologischer Exegese zu verstehen, es zeigt sich aber auch eine sehr unkritische Übernahme des entdeckten Materials, d. h. rabbinischer Analogien. So wertvoll diese Entdeckung in sich ist . . . so unbefriedigend ist das Ergebnis. Eine kritisch sein wollende Exegese zeigte sich nicht kritisch genug. Denn wohl war man auf die mögliche Bedeutung des lehrautoritativen (für erlaubt bzw. verboten) Erklärens aufmerksam geworden . . . aber dies doch offenbar unter reformatorischem Apriori, unter dem Aspekt der heilswirksamen Predigt. Man hatte entdeckt, daß die »Schlüssel« Mt 16 möglicherweise etwas mit den Schlüsseln der Rabbinenordination zu tun hatten und brachte sie (rationalistisch) mit den Schlüsseln der Erkenntnis (Lk 11,52) und so mit der Lehrvollmacht zusammen.«⁶

unterschiedlichen Sinngewebungen innerhalb der urchristlichen Tradition hervorzuheben, zit. nach den NTA 33/1 (1989) Nr. 124.

⁴ A. Gratz, Von Gottes Worten und der Sprache der Menschen (Zeugen des Wortes, hg. v. K. Schmidhüs), Freiburg 1938, 71.

⁵ H. Vorgrimler, Bibeltheologische und exegetischgeschichtliche Studien zum ekklesiologischen Aspekt der Sünde und Sündenvergebung (Diss. masch.), Innsbruck 1957; ders., Bußsakrament, in: HThG I, 204–217 (= Diss. ohne großen Materialapparat); ders., Matthieu 16,18s. et le Sacrement de Pénitence, in: L'homme devant Dieu I (= Mélanges H. de Lubac), Paris 1963, 51–61; ders., Das »Binden und Lösen« in der Exegese nach dem Tridentinum bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: ZKTh 85 (1963) 460–477; ders., Der Kampf des Christen mit der Sünde, in: MySal V, 349–461, bes. 384–448 bzw. 388–408; »Ansätze des kirchlichen Bußverfahrens im Neuen Testament«; ders., Buße und Krankensalbung (HDG, IV/3), Freiburg u. a. 1978.

⁶ Diese gedankliche Verbindung wurde auch von Adam, Sprachgebrauch, 188, hergestellt.

Man ließ die tiefere Dimension des Verfahrens mit dem Sünder fallen und verstand das »Binden und Lösen« – wenn überhaupt – von einem immer flacher werdenden Kirchenzuchtverfahren her, in einer seltsamen Begegnung der reformatorischen und der allzu kanonistischen katholischen Auffassung ... »Binden und Lösen« wird zu einer immer weniger sakralen, entweder General- oder Lehr- oder Rechtsvollmacht.⁷

Doch immerhin: »nicht von einer Begriffsgeschichte und -untersuchung, wohl aber von der apostolischen Praxis (1 Kor 5) her« kamen manche (katholische) Exegeten »auf den inneren Zusammenhang zwischen dem »Binden und Lösen« und dem besonderen Aspekt der heiligen Kirche Gottes als Widerpart des Bösen ... Die tiefere Dimension, die der Kirche und ihren Sakramenten über alles rein Organisatorische und Kanonistische hinaus eignet, war also auch beim Hinblick auf das »Binden und Lösen« gesehen; der Aspekt der Vollmacht und des Institutionellen war daneben nicht übersehen worden ...«.⁸

Vorgrimler war nicht der einzige, der sich aus katholischer Sicht um ein weit und tief genug ansetzendes Verständnis des Bildwortes bemühte. Zu nennen ist vor allem auch A. Vögtle, der Mt 18,18 gar als das »wesentlichste Logion aus den Auftragsworten« des Herrn ansah, das zum Ausgangspunkt aller Überlieferungsvarianten wurde, insbesondere natürlich für Joh 20,23.⁹ Inhaltlich meine das Wort »die gesamte autoritative Verkündigung und Vermittlung des Heils der Gottesherrschaft ... eine Bevollmächtigung, die proklamierendes und lehrendes, ordnendes und verpflichtendes, Gnade und Gericht bewirkendes Handeln umfaßt, prinzipiell also doch sakrale Lehr- und Rechtsvollmacht«.¹⁰

Meint Vögtle mit der Lehr- und Rechtsvollmacht das, was Vorgrimler als zu kanonistisch glaubte kritisieren zu müssen? Kommen beide im Begriff der Sakralität überein? Vögtle kommt der sakramentalen Tendenz bei Vorgrimler sehr nahe: »Begrift die Binde- und Lösegewalt die Vollmacht zur Heilsverkündigung und -vermittlung schlechthin in sich, also auch den autoritativen Entscheid über die Gottesbeziehungen der einzelnen sündigen Menschen, so ist das Sakrament der Taufe wie das der »Buße« in diesem bevollmächtigenden Auftragswort potentiell voll und ganz impliziert«.¹¹

Wenn Vögtle außerdem gegenüber evangelischen Autoren (er nennt u. a. J. Jeremias, A. Oepke, H. D. Wendland, J. Horst, H. Lehmann) noch geltend machen kann, daß es eben nicht nur um die Verkündigung oder Verweigerung der Sünden-

⁷ Vorgrimler, Tridentinum, 475. Von evangelischer Seite ist Vorgrimler so gut wie nicht rezipiert worden.

⁸ Vorgrimler, Tridentinum, 475.

⁹ Vögtle, Auftragsworte, 252.

¹⁰ Vögtle, Auftragsworte, 252.

¹¹ Vögtle, Auftragsworte, 252.

vergebung als Verwaltung des Gerichts- und Gnadenwortes gehe, sondern auch um eine eigentliche Lehr- und Rechtsvollmacht, so haben doch neuere protestantische Untersuchungen mehr oder weniger gleichgezogen.¹² Herrscht also Einigkeit unter den Exegeten? Welchen Stellenwert haben die Lehr- und Disziplinargewalt wirklich? Werden sie als ein rabbinisches Verstehensrelikt aus der Vorzeit mitgeschleppt oder ging es dem Evangelisten Matthäus um ein Verständnis und eine Handhabung des Bindens und LöSENS, die sich deutlich vom Tun der Lehrer, Gesetzgeber und Richter der Synagoge unterscheidet?¹³

Die folgenden Überlegungen verstehen sich nicht nur als Spurensuche in biblischen und religionsgeschichtlichen Begriffs- und Motivfeldern, sondern sie wollen auch die radikale dialogale Struktur der Binde- und Lösegewalt herausarbeiten, denn das Bildwort betont weniger den »umfassenden Inhalt« einer Lehre, eines Gesetzes oder einer Disziplin, sondern die soziale wie religiöse Dimension der Heilsvermittlung, genauer: die Entscheidung über das ewige Heil oder Unheil angesichts der Einstellung zur Person Christi, insofern sie dem Menschen in der Kirche (als dem Sakrament Christi) vollmächtig gegenübertritt.

II. Die Grundbedeutung und die verschiedenen Bedeutungsebenen

Zunächst möchte ich die Meinung Schlatters anführen, der zwar die Deutung der Formel vom Binden und Lösen im Sinne einer gesetzgeberischen Tätigkeit für das Neue Testament ablehnt,¹⁴ wohl aber eine *richterliche* Gewalt in dem Doppelausdruck erkennt:

»Der Sprachgebrauch zeigt ... daß ursprünglich die Formel »Lösen und Binden« das Handeln des Richters beschreibt. Darum wird die Formel auch für die Lösung vom Bann gebraucht ... Weiter gibt die Aufhebung des Gelübdes eine Lösung, ebenso die Freisprechung von Schuld.«¹⁵

Diese ursprüngliche Bedeutung der Formel finde sich durchaus in der Verkündigung Jesu:

»Mit dem Königtum Gottes verband sich immer der Gedanke an das Gericht. Daher

¹² Vgl. bes. *Bornkamm*, Binde- und Lösegewalt.

¹³ Vgl. *Vögtle*, Auftragsworte, 251.

¹⁴ *A. Schlatter*, Der Evangelist Matthäus – Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Stuttgart⁷1982 (= 1948), 511: »Das Neue Testament kennt keine Kasuistik«.

¹⁵ *Schlatter*, Matthäus, 511.

gehört zum Apostolat die Verwaltung des Rechts nach seinen beiden Seiten. Petrus wird Jerusalem seine Schuld vorhalten und seinen Sturz weissagen. Allein die Verkündigung des göttlichen Zorns ist nicht sein einziger Beruf. Wie löst er? Er bringt die Vergebung der Sünden. Die Taufe ist λύσις τῶν ἁμαρτιῶν. Im Namen Jesu, der der Menschheit die Vergebung gebracht hat, tritt er vor die Judenschaft. Darum entsteht an seiner Botschaft sowohl der Zugang zu Gott als die Trennung von ihm . . . Wie überall bei Mat., bestimmt der Mensch auch nach diesem Spruch den Ausgang seines Lebens durch sein Handeln. Sein Widerstreben gegen die apostolische Botschaft bringt ihm die Bindung und seinem Glauben wird die Lösung gegeben«. ¹⁶

Ein gewisser Nachteil der Beweisführung Schlatters erwächst daraus, daß er sich zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend auf hebräische Texte stützt, die er selbständig ins Griechische übersetzt. ¹⁷ Wie kann er von einer Übersetzung ausgehen, deren Richtigkeit erst zu beweisen wäre? Es stellt sich nämlich durchaus die Frage, ob δέω und λύω tatsächlich die griechischen Äquivalente jener von den Rabbinen benutzten hebräischen Ausdrücke (*ʿasar* und *hitʾr*) sind. ¹⁸ Daran knüpft sich die weitergehende Frage, ob der sogenannte rabbinische Schulausdruck (also das Binden und Lösen als Disziplinarverfahren bzw. Lehrgewalt) nicht bereits die Zusammenfügung und Anwendung, die Interpretation und Verengung eines ursprünglich weiter und tiefer anzusetzenden Gehaltes der beiden Worte darstellt. Es geht mir also darum, über Schlatter hinaus die Basis seiner Argumentation zu verbreitern, indem wir in und außerhalb der Bibel nach weiteren Zeugen der Beweisführung Ausschau halten. ¹⁹

Es ist somit das ganze Spektrum der möglichen Anwendungen der Vokabeln zu entfalten. Dabei geht es aber nicht nur darum, die Bedeutungsbreite in den Vordergrund zu stellen, sondern den wesentlichen Aspekt herauszuarbeiten, der sich in den vielfältigen Anwendungen wiederfindet. Vor allem die Vorkommen der Vokabel δέω sollen jeweils daraufhin befragt werden, ob und in welchem Sinne der rich-

¹⁶ Schlatter, Matthäus, 512, vgl. auch 513. Weitere Autoren, die sich für die richterliche oder die Wortvollmacht aussprechen, sind bei *Obrist*, *Echtheitsfragen*, 160ff aufgeführt. *J. Horst*, *Der Kirchengedanke bei Matthäus 16,18.*, in: *ZSTh* 20 (1943) 127–145: 142 spricht sogar ausdrücklich von der »Bindung« als »Verstockung«, allerdings ohne philologische Argumente.

¹⁷ Schlatter, Matthäus, IX, XII und 511.

¹⁸ Vgl. *Strack - Billerbeck*. Selbst *Billerbeck* liefert nur *ein* Beispiel in ursprünglichem Griechisch.

¹⁹ Vgl. auch schon *A. -M. Dubarle*, *La Primauté de Pierre dans Matthieu (XVI, 17–19. Quelques références à l'Ancien Testament*, in: *Ist* 2 (1955) 335–338, die zwar keine Binde- und Löse-Stellen untersucht, aber im Ausgang von Mt 18,16 (zwei oder drei Zeugen) zeigt, daß der ganze Zusammenhang von Mt 18,15–18 (sowie 16,19) auf das AT zurückgeht und richterliche Gewalt meint.

terliche Aspekt auf den unterschiedlichen Bedeutungsebenen (der buchstäblichen oder physischen oder politischen, der psychischen oder moralischen oder religionsgeschichtlichen und der religiösen oder metaphysischen) zum Tragen kommt. Mit berücksichtigt wird die gegenseitige Durchdringung der Ebenen.

III. »Binden« und »Lösen« in der LXX

1. Die wörtliche Bedeutung

Die wörtliche Bedeutung einer rein körperlichen Fesselung findet sich sehr häufig in der LXX. Zumeist ohne eine Mitbedeutung richterlichen Handelns steht der Ausdruck, wenn vom Binden von Gegenständen, Tieren oder Körperteilen die Rede ist. Als erstes Beispiel sei genannt Gen 38,28. Als Tamar niederkam, waren Zwillinge in ihrem Leib. »Bei der Geburt streckte einer die Hand heraus. Die Hebamme griff zu, band einen roten Faden um die Hand und sagte: Er ist zuerst herausgekommen . . .« (δέω übersetzt hier übrigens *qašar*). Zweites Beispiel: Gott fragt Hiob: »Hältst du am Seil ihn (den Wildstier, d. Verf.) in der Furche . . .?« (Hiob 39,10). Schließlich: In Ez 37,17 soll der Prophet zwei Hölzer, die die getrennten Reiche Juda und Israhel symbolisieren, zu einem einzigen Holz zusammenfügen (συνάψεις αὐτάς . . . τοῦ δῆσαι αὐτάς), so daß sie eins werden in seiner Hand. Wenngleich beim letztgenannten Beispiel das Hantieren mit den Hölzern von vornherein einen symbolischen Sinn hat, das Körperliche also Ausdruck eines Geistigen ist, kann man dennoch die drei Texte als Beispiele für ein »Binden« anführen, bei dem eine richterliche Bedeutung nicht auszumachen ist. Wenn wir nun aber, ohne diese unterste Ebene der buchstäblichen Bedeutung zu verlassen, das Blickfeld erweitern und die zahlreichen Beispiele einer Fesselung von Menschen anführen, werden wir auf Schritt und Tritt die richterliche Bedeutung antreffen.

In Gen 42,24 läßt Josef aus der Mitte seiner Brüder, die ihn nicht erkennen, den Simeon »festnehmen und vor ihren Augen fesseln« (ἔλαβεν τὸν Συμεὼν ἀπ' αὐτῶν καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐναντίον αὐτῶν). Was war vorausgegangen? Josef hat seine Brüder erkannt, verstellt sich, wirft ihnen Spionage vor und läßt sie für drei Tage verhaften (42,16–17). Danach schlägt er ihnen vor, daß einer von ihnen als Geisel im Gefängnis zurückbehalten wird (42,19), während die anderen nach Hause zurückkehren, um auch noch den jüngsten Bruder herbeizuholen. Die Brüder erkennen, daß sie an ihrem Bruder Josef schuldig geworden sind: »Darum ist nun diese Bedrängnis über uns gekommen«. (42,21) Ruben gar sagt: »Habe ich euch nicht gesagt: Versündigt euch nicht an dem Kind! Ihr aber habt nicht gehört. Nun wird

für sein Blut von uns Rechenschaft gefordert«. Die Fesselung Simeons ist also eine von Josef angeordnete Strafe für eine lange zurückliegende Schuld. Josef handelt hier als Richter (*ἀπάγω* in 42,16f heißt »abführen, fortführen, wegführen, bes. [einen Übeltäter] verhaften, jemanden vor Gericht oder ins Gefängnis führen). Bemerkenswert ist hier die Verschränkung von politischer und moralischer Ebene: Josef schiebt für sein Handeln ein politisches Motiv in den Vordergrund. Der eigentliche Beweggrund liegt jedoch tiefer, wie es die Brüder zu Recht annehmen. Sie sehen Josefs Handeln auf dem Hintergrund des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«, d. h.: ohne Josef selbst zu erkennen, erkennen sie doch die göttliche Gerechtigkeit, die sich in seinem Handeln ausdrückt.²⁰

Der größte Teil der Vorkommen von *δέω* im 15. und 16. Kapitel des Richterbuches (15,10.12.13; 16,5.6.7.8.10.11.12.13.21) ist hier ebenfalls einzureihen. Die Philister wollen Simson fesseln, um ihn zu strafen für die Rache, die er an ihnen genommen hat (Ri 15,7–8), und um ihn für immer unschädlich zu machen:

»Sie antworteten ihm (dem Simson, d. Verf.): Nein, wir wollen dich nur fesseln (*δεσμοῦ δήσομέν σε*) und in ihre Gewalt geben, aber töten wollen wir dich nicht. Sie fesselten ihn also mit zwei neuen Stricken (*καὶ ἔδησαν αὐτὸν δύο καλωδοῖς καινοῖς*) und führten ihn aus der Felsenhöhle hinweg. Als er nach Lehi hinaufkam und die Philister ihm mit Triumphgeschrei entgegenliefen, kam der Geist des Herrn über ihn. Die Stricke an seinen Armen wurden wie Fäden, die vom Feuer versengt werden, und die Fesseln fielen von seinen Händen (*καὶ διελύθησαν οἱ δεσμοὶ ἀπο τῶν βραχιόνων αὐτοῦ* (Ri 15,13f)).«

Zwar wird hier nur ein Kompositum von *λύω* verwendet, immerhin läßt aber die Tatsache aufmerken, daß es der Geist des Herrn ist, der über Simson kommt und ihm die Kraft verleiht, sich von den Fesseln zu befreien. Die Kraft des Geistes befreit. Daß die Kraft des Geistes auch binden kann, davon ist hier nicht die Rede. Auch spricht der Text nur von einer äußeren Gefangenschaft.

Ebenfalls auf der physischen bzw. politischen Bedeutungsebene spielen 2 Kön 17,4 und 25,7, Stellen, an denen die Gefangenschaft des jeweiligen Königs von Israel bzw. Juda als Strafe für den Abfall von den Verpflichtungen gegenüber dem mächtigen Bündnispartner zu verstehen ist.

In Jdt 6,13 wird Achior wegen seiner pro-israelitischen Rede gefesselt (*ἔδησαν τὸν Αχιωρ*), aber von den Israeliten losgebunden (6,14 *καὶ λύσαντες αὐτόν*). »Fesseln« und »losbinden« bilden hier zwar keinen stehenden Ausdruck, keine Rede-

²⁰ Zur Vorstellung vom »Tun-Ergehen-Zusammenhang« vgl. *G. von Rad*, Weisheit in Israel, Neukirchen - Vluyn 1970, 165ff; *K. Koch*, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ZThK 52 (1955) 1–42.

wendung, wohl aber ein Gegensatzpaar, das zusammengehört. Dasselbe trifft übrigens auch zu für Ri 15,13f (mit dem Kompositum διαλύω). Vom Strafgericht spricht ausdrücklich der Psalm 149,5ff:

- 5 »In festlichem Glanz sollen die Frommen frohlocken,
auf ihren Lagern jauchzen:
- 6 Loblieder auf Gott in ihrem Mund,
ein zweischneidiges Schwert in der Hand,
- 7 um die Vergeltung zu vollziehn an den Völkern,
an den Nationen das Strafgericht,
- 8 um ihre Könige mit Fesseln zu binden
(τοῦ δῆσαι τοὺς βασιλεῖς αὐτῶν ἐν πέδαις),
ihre Fürsten mit eisernen Ketten
(καὶ τοὺς ἐδόξους αὐτῶν ἐν χειροπέδαις σιδηραῖς)«.

Das zukünftige Gericht an Ninive kündigt der Prophet Nahum (3,10) im Rückblick auf das Schicksal von No-Amon an: »... auch No-Amon mußte in die Verbannung, zog in die Gefangenschaft ... Alle seine Großen wurden in Fesseln gelegt«. Der anschließende Spott über Ninive (V. 13f) gemahnt an die Bildersprache von Mt 16,16–19, wengleich natürlich Nahum nicht an eine symbolische Deutung seiner Worte denkt, sondern sie handfest realpolitisch verstanden wissen will: »Die Krieger in deiner Mitte – Weiber sind sie. Weit stehen deinen Feinden die Tore deines Landes offen; Feuer frißt deine Riegel (ἰδοὺ ὁ λαὸς σου ὡς γυναῖκες ἐν σοῖ τοῖς ἐχθροῖς σου ἀνοιγόμεναι ἀνοιχθήσονται πύλαι τῆς γῆς σου, καὶ καταφάγεται πῦρ τοῦς μοχλοὺς σου). Schöpf dir Wasser für die Belagerung, mach fest deine Festungen (καὶ κατακράτησον τῶν ὀχυρωμάτων σου) ...«.

Spärlich gesät sind die Stellen, an denen δέω und λύω unmittelbar nebeneinander als Gegensatzpaar auftreten. Trotzdem soll uns das nicht davon abhalten anzunehmen, daß auch die geistige Fesselung, von der gleich zu sprechen ist, als Gegenteil der geistigen Befreiung gesehen wird.

2. Übertragene Bedeutungen

Es gibt ein weites Feld, auf dem verschiedene übertragene Bedeutungen von δέω wachsen. Erst wenn man dieses Umfeld ein wenig in Augenschein genommen hat, wird man auf den entscheidenden Sonderfall der übertragenen Bedeutung stoßen. Bei der Simson-Stelle war es der von außen kommende Geist, der den Menschen mit physischer Kraft ganz erfüllt, so daß sich der Mensch von seiner äußeren

Fesselung befreien kann. Jetzt treffen wir auf Texte, in denen erstens der Geist des Menschen selbst in seinem Einfluß auf Geist und Seele geschaut wird; zweitens wird er betrachtet sowohl in seiner sich selbst bindenden wie in seiner nach Befreiung drängenden Kraft. Ein leib-seelisches Gebundensein zeigt Hiob 32,18–20: »... angefüllt bin ich nämlich mit Worten, es drängt mich nämlich der »Wind« in meinem Bauch. Mein Bauch ist »gefesselt« wie ein Schlauch, der gärt (bzw. voll ist) von Wein (ὁ δὲ γαρστῆρ μου ὡσπερ ἀσκὸς γλεύκουζ ζέων [A γέμων] δεδεμένος) oder wie eines Schmiedes Blasbalg, der am Platzen ist (ἢ ὡσπερ φουσητῆρ χαλκῆως ἐρρηγῶς). Reden will ich, dann wird mir leichter, ich öffne meine Lippen und entgegen«. ²¹

Die Psyche des Menschen wird hier betrachtet sowohl in ihrer sich selbst bindenden als auch in ihrer nach Befreiung drängenden Macht bzw. Ohnmacht. Das, was bis in den Leib hinein als Fesselung empfunden wird, entspringt aus einer geistigen Einstellung des Menschen: Elihu, der hier anhebt zu reden, konnte es die ganze Zeit über nicht ertragen, daß sich Hiob für gerecht hielt vor Gott. Er hielt seinen religiös motivierten Zorn zurück, um ihm nun um so mehr freien Lauf zu lassen. Was Elihu im Innersten gefangenhielt, ist seine richterliche Gesinnung, die deutlich zu Tage tritt in seinen an Hiob gerichteten Worten: »Da bist du nicht im Recht, sage ich dir« (Hiob 33,12).

Im Unterschied zu Hiob 32 versteht Sir 28,18 gerade das Sprechen, genauer: das zügellose Reden bzw. die Verleumdung, als eine Form der Selbstfesselung des Menschen. Dabei ist es zwar wiederum die Einstellung des menschlichen Geistes, durch welche die Fesselung verursacht wird; diese Einstellung wird jetzt aber moralisch verurteilt:

- 18 »Viele sind gefallen durch ein scharfes Schwert,
noch viel mehr sind gefallen durch die Zunge.
19 Wohl dem, der vor ihr geschützt ist
und ihrer Wut nicht anheimfällt,
der nicht ihr Joch ziehen muß,
nicht an ihre Stricke gebunden ist
(καὶ ἐν τοῖς δεσμοῖς αὐτῆς οὐκ ἐδέθη).
20 Denn ihr Joch ist ein eisernes Joch,
ihre Stricke sind eherne Stricke
(καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς δεσμοὶ χάλκειοι).

²¹ V. 19 direkt aus dem Griechischen. Zu V. 19a vgl. *F. Baethgen*, Hiob. Deutsch mit kurzen Anmerkungen für Ungelehrte, Göttingen 1898, 73; zu V. 19b *F. Wutz*, Das Buch Job (Est, 3), Stuttgart 1939, 117.

- 21 Der Tod durch sie ist ein schlimmer Tod,
besser als sie ist die Unterwelt.
22 Keine Macht hat sie über Fromme
(οὐ μὴ κρατήσῃ εὐσεβῶν),
sie werden nicht versengt durch ihre Flamme.
23 Wer den Herrn verläßt, verfällt ihr . . .
24 . . . mach auch Tür und Riegel an deinen Mund
(κατάδησον)!«

Die Verse lassen erkennen, daß die moralische Verurteilung letztlich auf einen metaphysischen Tatbestand (im Hintergrund des Verhaltens) zurückgeführt wird. Damit öffnet sich die psychologische Ebene der Betrachtung wiederum auf die religiöse Ebene. Der an die Verleumdung Gebundene wird als Sünder angesehen, als einer, der den Herrn verläßt, als einer, der im Gegensatz steht zum »Frommen«. Ob es von daher möglich ist, den Tod »durch sie« (V. 21) als geistigen Tod zu verstehen, sei dahingestellt. Auffällig ist auf jeden Fall, daß in diesem Zusammenhang das Bild von der »Unterwelt« auftaucht (V. 21b). Doch soll hier kein voreiliger Schluß auf eine Beziehung zu Mt 16,18 gezogen werden.

Im Unterschied zum Hiob-Text, bei dem die richterliche Einstellung aus sich selbst ein leib-seelisches Gebundensein hervorbringt, wird im Sirachtext das Gebundensein von außen moralisch verurteilt. Außerdem ist bei Sirach das Gebundensein ein symbolischer Ausdruck für ein Fehlverhalten,²² während bei Hiob die leibseelische Erfahrung des Gebundenseins erst noch ein Bild (vom Wein in den Schläuchen) auf sich zieht zur Verdeutlichung. Bedeutsamer für unsere Frage scheint mir V. 22 zu sein: οὐ μὴ κρατήσῃ εὐσεβῶν . . . Man könne auch paraphrasieren: nicht bindet sie (die verleumderische Zunge) den Frommen. Der Sinn ist derselbe. Es bietet sich nun geradezu an, auf jene neutestamentliche Stelle zu verweisen, die Mt 16,19 und 18,18 inhaltlich und formal am nächsten steht: Joh 20,23:

ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἀμαρτίας ἀφείωνται αὐτοῖς,
ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται.

Der zweite Versteil wird gewöhnlich übersetzt mit: »deren Sünden ihr behaltet«. Doch braucht man gar nicht von der Grundbedeutung von κρατέω abzugehen. Gerade sie (deren Sünden ihr beherrscht/bezwingt/ergreift/faßt/festhaltet) ist zwar für unser modernes Verstehen nicht deutlicher, die Nähe zum Binden und

²² Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Verstummen des Zacharias nach Lk 1,20.22.64.

Fesseln ist aber mit Händen zu greifen.²³ Man müßte vielleicht übersetzen: »diejenigen, welche ihr in ihren Sünden bezwingt/fesselt/bindet . . .«. ²⁴ Auf einen Unterschied muß allerdings hingewiesen werden: der Verleumder bindet sich selbst,²⁵ wenn auch die Zunge gleichsam als eine eigenständige Macht betrachtet wird. Bei Johannes dagegen sind es die Apostel, die die Sünden der Menschen binden können. Damit ist die Frage nach dem eigentlichen Subjekt des Bindens aufgeworfen. Sie wird durch das folgende Beispiel verschärft.

Ez 3,24–27

24 »Doch der Geist kam in mich und stellte mich wieder auf die Füße.

Er redete mit mir und sagte zu mir:

Geh in dein Haus, und schließ dich ein!

25 Und du, Menschensohn – sie werden dich fesseln und mit Stricken binden, so daß du nicht mehr zum Volk hinausgehen kannst.

26 Deine Zunge lasse ich dir am Gaumen kleben (καὶ τὴν γλωσσάν σου συνδήσω). Du wirst verstummen und nicht mehr ihr Mahner sein können; denn sie sind ein widerspenstiges Volk.

27 Wenn ich aber mit dir rede, werde ich deinen Mund öffnen.

Dann sag zu ihnen: So spricht Gott, der Herr. Wer hören will,

der höre, wer nicht hören will, der lasse es; denn sie sind

ein widerspenstiges Volk«.

Das Kompositum συνδέω (zusammenbinden, festbinden, fesseln) unterscheidet sich in der Bedeutung kaum von seinem Grundwort. Über die körperliche Fesselung des Propheten hinaus haben wir hier die Fesselung seiner Zunge durch Gott. Gott selbst ist es, der die Zunge fesselt und wieder löst. Die Fesselung der Zunge wird zu einem Werkzeug von Gottes Handeln. Es geht um die Antwort auf Gottes Heilsangebot. Trotz oder Verstockung einerseits und Glauben andererseits sind die beiden Möglichkeiten der Antwort. Die Zunge des Propheten wird zum Ausdruck

²³ Es ist nicht uninteressant zu bemerken, daß κρατέω in der LXX meistens (57mal) für *ḥazaq* steht. Und *ḥazaq* kann im Kal und Piel bedeuten: »das Herz verhärten, verstocken«. Vgl. E. Hatch - H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), 3 Bde., Oxford 1897–1906 (unveränd. Nachdruck Graz 1954): κρατεῖν; W. Gesenius - F. Buhl, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament, Leipzig ¹³1899: *ḥazaq*.

²⁴ Vgl. Mk 3,29 ὅς δ' ἂν βλασφημίῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἐννοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος . . . hat nicht Erlass (von Schuld) in Ewigkeit, sondern ist festgehalten / anheimgefallen / unterworfen / verfallen / befangen in ewiger Sünde. Daß δέω und κρατέω ähnliche Bedeutung haben, erkennt man auch an ihrem gleichzeitigen Auftreten in Mk 6,17 = Mt 14,3.

²⁵ Vgl. auch die Randlesart (nach B) in Sir 12,12 μὴ δεσμεύσης δις ἁμαρτίαν.

des göttlichen Geistes. Wie der Leib des Propheten gefesselt wird, weil die Menschen sein Wort ablehnen, so fesselt Gott die Zunge des Propheten, weil die Menschen letztlich Gott ablehnen. Der Geist des Propheten macht gleichsam dem Geist Gottes Platz, daß dieser sich des Sprechens oder Schweigens des Propheten bediene. Mit dieser Deutung sind bereits wesentliche Aspekte der Verstockungstheorie und damit der tiefere Sinn von δέω aufgearbeitet. Drei Akteure stehen vor dem Betrachter: Gott, der Prophet und das Volk. Gebunden wird der Leib des Propheten durch die Hand der Menschen und seine Zunge durch Gott. Das Wort des Propheten verstockt die Menschen. So ist zwar Gottes Wort die letzte Ursache der Verstockung und sie wird bewirkt durch das Auftreten des Propheten, aber genauso gut kann man sagen, daß die Menschen sich selbst verstocken (vgl. Ez 3,27). Indessen kann der Ezechieltext noch nicht als Hauptzeuge gelten für ein Verständnis von δέω, wie es Mt 16,19 bietet. Es fehlt in ihm die für unseren Zusammenhang zentrale Aussage, daß die Menschen gebunden werden. Aus diesem Grunde rechne ich Ez 3,24ff nur zum engeren Umfeld, in dem sich zwar die übertragene, aber noch nicht die gesuchte spezielle Bedeutung von δέω findet. Zwar kommt im Kontext schon der Aspekt der Verstockung klar zum Vorschein, aber noch nicht in der präzisen Anwendung von Mt 16,19. Die angeführten Beispiele sollten vor allem auch den Blick schärfen für die relative Breite der Anwendungsmöglichkeiten von δέω.

3. Die dritte oder metaphysische Ebene

a) Das Gefangensein in den Fesseln geistiger Finsternis (Weish 17)

Das Buch der Weisheit ist ab Kap. 10 (VV. 15ff) bis zum Schluß eine theologische Meditation über die Verstockung Ägyptens und über die milden und strengen Formen von Gottes Strafe anlässlich von Israels Auszug aus Ägypten. Die Kap. 17 und 18 vertiefen sich in die neunte Plage (vgl. Ex 10,20.21–29), die letzte vor der Tötung der Erstgeborenen. In Weish 17,16 heißt es nun:

»... Alle wurden durch die gleiche Kette der Finsternis gefesselt (μῆ ἄρ ἀλύσει σκότους πάντες ἐδέθησαν)«.

In bunten Farben werden die Schrecken der langen Nacht ausgemalt (Weish 17,1–18,4), doch bedeutsam scheint vor allem, daß jene Plage der äußeren Finsternis als Strafe für die geistige Finsternis Ägyptens gedeutet wird:

»Groß und nicht zu ergründen sind deine Entscheide; darum verfiel in Irrtum, wer sich nicht bekehren ließ. Denn die Frevler meinten, das heilige Volk knechten zu können ...« (Weish 17,1f; vgl. 16,16).

Es lohnt sich, den Bezugstext selbst auch sprechen zu lassen:

»Der Herr aber verhärtete das Herz des Pharaos, so daß er die Israeliten nicht ziehen ließ. Da sprach der Herr zu Mose: Streck deine Hand zum Himmel aus; dann wird eine Finsternis über Ägypten kommen, und es wird stockdunkel werden. Mose streckte seine Hand zum Himmel aus, und schon breitete sich tiefe Finsternis über ganz Ägypten aus, drei Tage lang« (Ex 10,20.21–22).

Mose ist das Werkzeug Gottes, denn in Ex 7,1 heißt es: »Hiermit mache ich dich für den Pharaos zum Gott«. Mose, der Israel befreit, ist gleichzeitig derjenige, der Ägypten verstockt.²⁶ Weish 17,15 gebraucht einen anderen Ausdruck als V. 16 und betont dadurch den geistigen Charakter der Gefangenschaft:

»So wurde jeder dort, wo er zu Boden sank, ein Gefangener, der in einem Kerker ohne Eisenfesseln eingeschlossen war (κατακλεισθείς)«.

Zweifellos nähert sich hier das Bild vom Binden an dasjenige vom Schlüssel an. Auch aus diesem Grunde dürfte die Schlüsselgewalt (Mt 16,19 τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) in engem Bedeutungszusammenhang mit der Binde- und Lösegewalt stehen.²⁷ Noch deutlicher als 17,16 spricht der Schluß (18,4; allerdings ohne δέω) vom geistigen Charakter der Finsternis:

»Jene hingegen hatten es verdient, des Lichtes beraubt und in Finsternis gefangen zu sein, weil sie einst deine Söhne eingeschlossen und gefangen hielten (οἱ κατακλειστοὺς φυλάξαντες τοὺς υἱοὺς σου), durch die das unvergängliche Licht des Gesetzes der Welt gegeben werden sollte«.

Hier wird auf subtile Weise die äußere Gefangenschaft der Ägypter in der Lichtlosigkeit nicht nur dadurch begründet, daß sie das Volk Israel in Gefangenschaft hielten, sondern in einem tieferen Sinn dessen göttliche Berufung nicht erkannten. Ihre geistige Blindheit wird somit als eigentliche Ursache ihrer äußeren Gefangenschaft angesehen (vgl. 17,1). Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß VV. 13f den Aspekt des Hades beisteuert:

»In Wahrheit hatte jene Nacht keine Gewalt; aus den Tiefen der machtlosen Totenwelt war sie heraufgestiegen (οἱ δὲ τὴν ἀδύνατον ὄντως νύκτα καὶ ἐξ ἀδυνατοῦ ἔδου μυχῶν ἐπελθοῦσαν). Sie aber, die wie sonst schlafen wollten, wurden bald durch Schreckgespenster aufgeschreckt, bald durch Mutlosigkeit gelähmt ...«.

²⁶ Den Weisheitstext zitierte bereits *Vorglimler*, Studien, 191.

²⁷ Siehe unten Abschnitt VI.

Der Hades ist hier ohnmächtig dargestellt. Wenn Matthäus sagt, daß die Tore des Hades die Kirche (das neue Israel) nicht überwinden werden, so heißt das sicher auch, daß sich die Kirche im Licht befindet.

Nun wird man sicher einwenden, daß in Weish 17 und 18 λύω nicht vorkommt, wenn auch der Tatbestand der Befreiung (Israels) vorliegt. Aus diesem Grund müssen wir Ausschau halten nach weiteren Belegstellen, insbesondere kurzen heilsgeschichtlichen Abrissen, in denen das theologisch so bedeutsame Exodusgeschehen vorkommt. Es darf dabei von vornherein nicht ausgeschlossen werden, Wörter, die mit δέω und λύω art- und sinnverwandt sind, ebenfalls zu betrachten.

b) Das Synonym πεδάω

Es scheint keinen wesentlichen Unterschied in der Bedeutung von δέω und πεδάω zu geben. Dafür spricht auch, daß manche Textvarianten statt des einen Wortes das andere verwenden:

Ri 16,21 (»und fesselten ihn mit Bronzeketten«) lautet
im Codex A: καὶ ἔδησαν αὐτὸν ἐν πέδαις χαλκαῖς,
im Codex B dagegen: καὶ ἐπέδησαν αὐτὸν ἐν πέδαις χαλκείαις.

Der Hauptgrund, warum hier auf πεδάω hingewiesen wird, ist sein Vorkommen in Weish 17,2:

»Denn die Frevler meinten, das heilige Volk knechten zu können; und jetzt lagen sie da, Gefangene der Finsternis, Gefesselte einer langen Nacht (δέσμοι σκοτούς καὶ μακρᾶς πεδῆται νυκτός), eingeschlossen in den Häusern, von der ewigen Vorsehung verbannt«.

Diese Stelle ist allerdings nicht der einzige Textzusammenhang, in dem sowohl δέω (vgl. Weish 17,16) als auch πεδάω auftreten. Hiob 36,8 meint dieselben Personen (nämlich die Könige) wie Hiob 36,13:

- 8 »Doch sind in Fesseln sie geschlagen
(καὶ εἰ πεπεδημένοι ἐν χειροπέδαις),
gefangen in des Elends Stricken . . .«.
- 13 »Ruchlos Gesinnte hegen Groll,
schreien nicht um Hilfe, wenn er sie fesselt
(οὐ βοήσονται, ὅτι ἔδησεν αὐτούς)«.

Abgesehen von der formalen Austauschbarkeit der beiden Wörter, fällt inhaltlich das Subjekt der Handlung auf: Gott (vgl. den ganzen Zusammenhang von Hiob 36,1–14). Das Folgende spricht übrigens davon, daß Gott auch befreit. Allerdings

kommt λύω nicht vor.²⁸ Der neben Weish 17 wohl bedeutendste Text, in dem πεδᾶω erscheint, ist Ps 107 (= LXX 106), das Danklied der Erlösten:

- 1 »Danket dem Herrn, denn er ist gütig,
denn seine Huld währt ewig.
- 2 So sollen alle sprechen, die vom Herrn erlöst sind,
(εἰπάτωσαν οἱ λελυτρωμένοι ὑπὸ κυρίου),
die er von den Feinden befreit hat
(οὓς ἐλυτρώσατο ἐκ χειρὸς ἐχθροῦ)
[Λυθρόω hat denselben Stamm wie λύω].
- 10 Sie, die saßen in Dunkel und Finsternis
(καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου),
gefangen in Elend und Eisen
(πεπεδημένους ἐν πτωχείᾳ καὶ σιδήρῳ),
- 11 die den Worten Gottes getrotzt
und verachtet hatten den Ratschluß des Höchsten ...
- 14 die er herausführte aus Dunkel und Finsternis
(καὶ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐκ σκότους καὶ σκιᾶς θανάτου),
und deren Fesseln er zerbrach
(καὶ τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν διέρρηξεν) ...
- 16 weil er die ehernen Tore zerbrochen
(ὅτι συνέτριψεν πύλας χαλκᾶς),
die eisernen Riegel zerschlagen hat«.

Im weiteren Fortgang des Textes werden genauere Ausführungen gemacht über den Bildcharakter der zur Diskussion stehenden Begriffe »Tor« und »Gefangenschaft«:

- 17 »Sie, die dahinsiechten in ihrem sündhaften Treiben,
niedergebeugt wegen ihrer schweren Vergehen,
- 18 denen vor jeder Speise ekelte,
die nahe waren den Pforten des Todes
(καὶ ἤγγισαν ἕως τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου)«.

²⁸ Vgl. Ps 67,7 (= LXX 68,7) ἐξάγων πεπεδημένους ἐν ἀνδρείᾳ, ähnlich Ps 79,11 (= LXX 78,11). In Ps 102,21 (= LXX 101,21) wird sogar λύω eingesetzt: τοῦ ἀκοῦσαι τὸν στεναγμὸν τῶν πεπεδημένων, τοῦ λύσαι τοὺς υἱοὺς τῶν τεθνατωμένων. Kurz und bündig ist Ps 146,7 (= LXX 145,7): κύριος λύει πεπεδημένους.

In VV. 19 und 20 wird dann die Befreiungstat Gottes in drei verschiedenen Ausdrücken beschrieben (ἔσωσεν αὐτούς, ἴασατο αὐτούς, ἐρρύσατο αὐτούς). Bemerkenswert sind folgende Tatsachen:

(a) Die Gefangenschaft in der Finsternis wird wie in Weish 17 auf dem Hintergrund der Sünde und des Trotzes gegen Gott gesehen. Die Darstellung Gottes als Befreier drängt das Bindemotiv zurück.

(b) Die Worte für das Gefangensein einerseits und die Befreiung andererseits sind nicht festgelegt. Es gibt eine breite Palette von austauschbaren Ausdrücken. Das Verhältnis von δέω und λύω in Mt 16,19 dürfte deshalb auch nicht unbedingt als ein starres, über Jahrhunderte unverändert bleibendes Gegensatzpaar zu verstehen sein, als zwei Begriffe für eine Sache, die nur so und nicht anders auszudrücken wäre, sondern als ein Doppelausdruck, der zwar einen eindeutigen geistigen Tatbestand meint, aber nicht andere Wortbildungen ausschließt (vgl. Joh 20,23).

(c) Das Bild von den »Pforten des Todes« und den »eisernen Riegeln« legt erneut die Vermutung nahe, daß die »Pforten des Hades« und die »Schlüssel des Himmelreiches« von Mt 16,18f in einem untergründigen Zusammenhang mit dem Wort vom Binden und Lösen stehen.

c) Sinnverwandte Textzusammenhänge

Jetzt muß ein Textzusammenhang zitiert werden, in dem zwar δέω und λύω nicht vorkommen (jedoch taucht das Kompositum περιδέω auf), in dem aber a) Gott wiederum als Letztverursacher (nicht als Verantwortlicher) der Verstockung gesehen wird, b) das Gegensatzpaar »binden - lösen« auf einem breiteren Hintergrund von Gottes (Mt 16,19 ἐν τοῖς οὐρανοῖς) unbegreiflichem Walten, das Gegensätze gerade nicht ausschließt, verstanden werden könnte, c) die Nähe zum Bildwort vom Schlüssel und sogar vom Hausbau aufscheint (V. 14), d) die vermeintliche Sicherheit, mit der man 'asar und hitir (aram. šēra) als feststehende Äquivalente von δέω und λύω behauptet hat, wiederum (vom hebräischen Original her) fragwürdig wird (V. 18).

Hiob 12,7–25

10 »In seiner Hand ruht die Seele allen Lebens
und jeden Menschenleibes Geist.

14 Wenn er einreißt, baut keiner wieder auf
(ἐὰν καταβάλῃ, τίς οἰκοδομήσει);

- wen er einschließt, dem wird nicht mehr geöffnet
(ἐὰν κλείσῃ ... τίς ἀνοίξει).²⁹
- 15 Wenn er die Wasser dämmt, versiegen sie,
läßt er sie frei, zerwühlen sie das Land.
- 16 Bei ihm ist Macht und Klugheit,
sein ist, wer irrt und irreführt.
- 18 Fesseln von Königen löst er auf
(LXX etwas anders: καθιζάνων βασιλεῖς ἐπὶ θρόνους,
BHS: *mûsar*³⁰ *mēlakîm piteah*³¹).
und bindet einen Gurt um ihre Hüften
(καὶ περιέδησεν ζώνη ὀσφύας αὐτῶν –
wayyē'sor 'ezor bēmōtnêhem).
- 22 Verborgenes enthüllt er aus dem Dunkel,
Finsternis führt er ans Licht.
- 24 Den Häuptern des Landes nimmt er den Verstand,
läßt sie irren in wegloser Wüste.
- 25 Sie tappen umher im Dunkel ohne Licht,
er läßt sie irren wie Trunkene«. ³²

Wenigstens hingewiesen werden sollte auf einen Text (Jes 28), in dem zwar δέω und λύω wiederum nicht vorkommen, wohl aber die Elemente »Verstockung als Verstrickung« (VV. 13 und 22) und »Hades« (V. 15). Außerdem – und das ist nun wirklich bemerkenswert – taucht das Bild vom »Glaube als Eckstein« auf (V. 16):

- 13 »Darum ergeht das Wort des Herrn an sie ... damit sie sich *verfangen und verstricken* und schließlich zerschellen ...
- 15 Ihr habt gesagt: Wir haben mit dem *Tod* ein Bündnis geschlossen, / wir haben mit der *Unterwelt* einen Vertrag gemacht. Wenn die Flut heranbraust, / erreicht sie uns nicht; denn wir haben unsere Zuflucht zur Lüge genommen / und uns hinter der Täuschung versteckt ...
- 16 Darum – so spricht Gott, der Herr: Seht her, ich lege einen *Grundstein* in Zion, einen harten und kostbaren Eckstein, ein Fundament, das sicher und fest ist: / Wer *glaubt*, der braucht nicht zu fliehen ...
- 22 Darum laßt jetzt euren Spott, sonst werden eure *Fesseln* noch fester ...«.

²⁹ Vgl. Offb 3,7: »der den Schlüssel Davids hat ... der schließt, so daß niemand mehr öffnen kann«. Wie Jes 22,22 übrigens verwendet Hiob 12,14 *paṭah* und *saḡar*.

³⁰ Unsicher, vgl. den Apparat der BHS.

³¹ Λύω steht in der LXX 7mal für *paṭah*, dagegen nur 3mal für *šēra'* und 2mal für *naṭar*; *Hatch-Redpath*, Concordance, λύνει.

³² Vgl. Weish 17–18 oder auch Apg 13,10ff.

Dieses Textbeispiel will nichts beweisen. Es läßt sich ja auch nicht Wort für Wort in Mt 16,13–20 wiederfinden. Trotzdem scheint es sinnvoll, immer wieder ganze Sinngeflechte und Textzusammenhänge anzuführen, um so eine gleichbleibende Mentalität aufzuspüren, die sich je neu in ähnlichen Bildern und Bildzusammenstellungen ausdrückt. Gleich weit entfernt von einer assoziativen Methode, die alles vereinnahmen will, wie von einer Exegese, die nur einzelne Worte vergleicht, habe ich hier versucht, von einem einzelnen Wort auf seine weiter gespannten gedanklichen Bezüge zurückzugehen, deren Verständnis dann wiederum für den engeren Kontext des Wortes fruchtbar gemacht werden kann. In diesem Sinn kann nun auch das Umfeld jenes Textes zitiert werden, der als klassische Stelle für die Begründung der Schlüsselgewalt aus der Gedankenwelt des Alten Testaments gilt: Jes 22,22. Vor der *Berufung* des Eljakim, der den »Schlüssel des Hauses David« auf die Schulter gelegt bekommt, steht die *Verwerfung* Schebnas, die sehr ausdrucksstark angedroht wird: »Er (der Herr, d. Verf.) wird dich zu einem Knäuel zusammenwickeln und wie einen Ball in ein geräumiges Land rollen« (Jes 22,18).

Deutlicher als in den beiden vorhergehenden Texten ist in Ps 9 die Parallelausage von Gottes Gericht und des Menschen Selbstgericht zu erkennen. Der Tod als Gang zum Hades wird dabei als Strafe für die Sünde gesehen:

- 14 »Führ mich herauf von den Pforten des Todes ...
- 15 ... damit ich all deinen Ruhm verkünde in den Toren von Zion ...
- 16 Völker versanken in der Grube, die sie selber gegraben;
im Netz, das sie heimlich gelegt, hat ihr Fuß sich verfangen.
- 17 Kundgetan hat sich der Herr: Er hielt sein Gericht;
im eigenen Werk hat sich der Frevler verstrickt.
- 18 Hinabfahren müssen die Frevler zum Totenreich,
alle Heiden, die Gott vergessen«.³³

Zuletzt sei noch erwähnt, daß bereits das Bild vom »Tor«, nicht erst das vom »Binden« und »Lösen«, eine ursprüngliche Beziehung hat zur Rechtsprechung. So ist in Jes 29,21 von den »Richtern am Tor« die Rede. Vielleicht ist das Rufen der Weisheit »neben den Toren, wo die Stadt beginnt« (Spr 8,3) ein Hinweis auf das Richteramt.

Zusammenfassung: Das Bild vom »Binden und Lösen« hat in all seinen politischen, psychologischen und theologischen Anwendungen eine richterliche Bedeutung. Speziell das »Binden« meint oft die Strafe für ein ungerechtes Verhalten, auf der theologischen Ebene wird es allerdings nicht nur im Sinne eines äußeren (nachfolgenden) Strafvollzugs, sondern schon im Sinne einer (inneren) geistigen Bewir-

³³ Vgl. auch Spr 5,22; Ps 141,10.

kung äußerer Taten gesehen. So könnte die dem Petrus (in Mt 16,19) verheißene Binde- und Lösegewalt u. a. gesehen werden auf dem Hintergrund der weisheitlichen Reflexion über die Machtbefugnisse des Mose beim Auszug aus Ägypten. Dadurch, daß Mose im Auftrag von Gott seine Hand zum Himmel ausstreckt, bewirkt er das Aufkommen von Finsternis (Ex 10,21). Weish 17,16 sieht dieses Geschehen als ein »Gebundenwerden« der Ägypter in der Finsternis an und versteht es auf dem Hintergrund der geistigen Blindheit und Verstocktheit Ägyptens (vgl. Weish 17,1 und 18,4).

IV. »Binden« und »lösen« bei Homer

1. Beispiele für die körperliche Fesselung

Beispiele für ein körperliches Binden ohne richterliche Bedeutung finden sich zuhauf bei Homer. Nur zwei berühmte Texte mögen hier zitiert sein. In Od. 9,443 entzwischen Odysseus und seine Gefährten dem Kyklopen Polyphem durch eine List: nämlich dadurch, daß »sie . . . unter die Brust der Schafe mit den wolligen Vliesen gebunden waren« (δέδεντο).

Im 12. Kap. der Odyssee wird (zweitens) erzählt, wie die Kirke dem Odysseus eine Möglichkeit aufzeigt, den zauberhaften Gesang der Sirenen zu hören, ohne ihm zu verfallen: »Du aber steuere vorbei und streiche über die Ohren der Gefährten Wachs . . . daß keiner von den anderen höre; selbst aber magst du hören, wenn du willst. Doch sollen sie dich in dem schnellen Schiff mit Händen und Füßen aufrecht an den Mastschuh binden (12,50 δησάντων). . . . Doch wenn du die Gefährten anflehst und verlangst, daß sie dich lösen (12,53 λύσαι τε κελεύης), sollen sie dich alsdann mit noch mehr Banden binden (12,54 ἐν δεσμοῖσι)«. ³⁴

³⁴ Vgl. Od. 12,161ff.178.193.196. Ein physisches Binden ohne richterliche Bedeutung weisen u. a. auch noch folgende Stellen aus Homer auf: Il. 1,436; 2,44; 5,730; 8,434.544; 10,22.132.475.567; 13,572; 14,186; 15,469; 17,290; 18,553; 23,121.654.854.866; 24, 190.267.273f.340; Od. 1,96; 2,4.425.430; 4,40.309; 5,44.260; 8,37; 9,99; 10,92.96.168.572; 15,290.498.550; 16,155; 17,2; 19,457; 20,126.176.189; 21,391; 22,174; 24,229.

Vgl. A. Gehring, Index homericus, Leipzig 1891. Die griechischen Texte werden zitiert nach der Homerausgabe von Dindorf und Hentze: Homeri Ilias, ed. G. Dindorf, editio quinta correctior quam curavit C. Hentze, Pars I – Lipsiae 1908, Pars II – Lipsiae 1907; Homeri Odyssea, ed. G. Dindorf, editio quinta correctior quam curavit C. Hentze, Pars I – Lipsiae 1925, Pars II – Lipsiae et Beroloniae 1922. Beide Ausgaben erschienen in der Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Von den Übersetzungen ins Deutsche wurden benutzt: Homer, Ilias. Übertragen von J. H.

2. Psychologische Deutung des Zauberbanns: die Strafe des Hephaistos (Odyssee 8,265–366) als Musterbeispiel

Unzählbar sind die Beispiele aus dem altorientalischen und hellenistischen Kulturbereich, in denen das Binden und Lösen die Bedeutung des Zauberbanns hat.³⁵ Zu Recht wird dieser außerbiblische Sprachgebrauch zu einem besseren Verständnis der biblischen Texte herangezogen. Zu Recht auch resümiert H. Vorgrimler, daß es sich bei den beiden Matthäustexten »nicht um eine Ermächtigung der Apostel zur Zauberei« handeln kann.³⁶ Andererseits bringt man sich um einen wichtigen Aspekt der Erklärung dessen, was der Ausdruck meint, wenn man den Zauberbann letztlich doch für unerheblich für die Interpretation hält.³⁷ Es geht natürlich nicht, alle Exorzismen und sonstigen Wundertaten Jesu in die Kategorien des »Zaubers« einzuordnen.³⁸ Mit einer solchen direkten Transaktion mythischer Redeweise in die faktischen und sprachlichen Gegebenheiten des Neuen Testaments ist wenig gewonnen. Schon das Alte Testament lehnte ja jede Form von Zauberei ab.³⁹ Trotzdem kann uns die genauere Betrachtung des seelischen Geschehens im Zauberbann helfen zu verstehen, was für eine Dynamik in den Worten steckt.

Als ein Musterbeispiel für das Verständnis von δέω und λύω als richterliches Handeln im Zusammenhang mit der Sünde eines Menschen kann die homerische Erzählung von der Strafe des Hephaistos gelten (Od. 8,265–366).

Als Odysseus am Hofe des Phaiakenkönigs Alkinoos weilt, läßt der König zu Ehren des Gastes den Sänger Demodokos ein Saitenspiel aufführen, das von einem Reigentanz begleitet wird. Demodokos singt von der Liebe des Ares zu Aphrodite, der Gattin des Hephaistos. Als dem Hephaistos der Ehebruch hinterbracht wird, »schritt er hin und ging in seine Schmiede, tief über Bösem in dem Herzen sinnend, und setzte einen großen Amboß auf den Amboßblock und schmiedete unzerbrechliche, unlösbare Bande (8,274f κόπτε δὲ δεσμοὺς/ἀρρήκτους ἀλύτους), daß beide

Voss, München o. J.; Homer, Die Odyssee – Deutsch von W. Schadewaldt, Hamburg¹³1974 (= 1958).

³⁵ Vgl. A. Dell, Matthäus 16,17–19, in: ZNW 15 (1914) 1–49, hier 38–46; Vorgrimler, Studien, 195f. Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis zum Thema »Zauberformeln und Zauberbücher« bei E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III, Leipzig³1898, 294–304.

³⁶ Vorgrimler, Studien, 201.

³⁷ Laut Büchsel, δέω, (λύω), 60f und Obrist, Echtheitsfragen, 160 ist die Deutung auf den Zauberbann aufgegeben.

³⁸ Vgl. Dell, Matthäus, 45.

³⁹ Dtn 18,11; Ps 58,5–6; Jes 47,9.12; vgl. Vorgrimler, Studien, 192.

unverrückt am Orte bleiben mußten. Doch als er nun in seinem Grolle auf Ares die List verfertigt hatte, schritt er hin und ging in das Schlafgemach, wo ihm die eigene Bettstatt aufgestellt war. Und ringsher um ihre Pfosten goß er die Bande überall im Kreise (8,278 δέσματα) und viele ergossen sich auch von oben vom Dach herab wie zarte Spinnewebe, die keiner hätte sehen können . . .«. Als sich dann Ares erneut mit Aphrodite schlafen legte, »ergossen sich« rings um sie »die künstlichen Bande des vielverständigen Hephaistos, und keines von den Gliedern war zu bewegen noch auch zu erheben. Da erkannten sie, daß kein Entrinnen mehr war« (8,296ff). Als Hephaistos erscheint, ergreift ihn ein wilder Zorn (8,304f) und in seiner Empörung und in seinem Gekränktheit schreit er gewaltig »zu allen Göttern« (8,304f). Daraufhin versammeln sich die Götter Poseidon, Hermes und Apollon. Nur Poseidon läßt sich von dem frivolen Gelächter der anderen Götter nicht anstecken. Inständig bittet er Hephaistos, daß er den Ares löse (8,345 ὅπως λύσειεν "Αρηα; 8,347 λύσον), er selbst, Poseidon, würde dafür bürgen, daß ihm alles nach Gebühr zurückgezahlt werde vor den unsterblichen Göttern (8,346ff). Hephaistos entgegnet: »Verlange, Poseidon, Erdbeweger, nicht dieses von mir! Übel sind auch die Bürgschaften, die für Üble genommen werden. Wie könnte ich dich binden unter den unsterblichen Göttern, wenn Ares auf und davon geht, und der Schuldigkeit entschlüpft und seinen Banden? (8,352f πῶς ἂν ἐγὼ σε δέοιμι μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν, εἴ κεν "Αρης οἴχοιτο χρέος καὶ δεσμῶν ἀλύξας);«. In diesem Fall will Poseidon zahlen. Daraufhin befreit Hephaistos die Gefangenen von den Banden (8,359 ὡς εἰπὼν δεσμῶν ἀνίει μένος "Ηφαίστοιο). »Die beiden aber, als sie aus den Banden gelöst waren, den gar so starken« (8,360 ἐκ δεσμοῖο λύθεν), gehen nach Thrakien (er) bzw. nach Zypern (sie). Diese Geschichte enthält mehrere für unseren Zusammenhang bedeutsame Merkmale:

1. Im selben Kontext treten beide Vokabeln auf: sowohl δέω (δέοιμι in V. 352) wie λύω; an Stelle von δέω wird jedoch offensichtlich das Substantiv δεσμός bevorzugt.

2. Der unsichtbare Zauber entspringt aus einer ungeheuren seelischen Spannung: dem Groll, der Rachsucht, der Empörung des Hephaistos. Man verkennt die Gewalt der Emotion, wenn man meint, Hephaistos wolle die Ehebrüchigen nur überraschen, auf frischer Tat ertappen. Das stärkste Motiv seiner Tat ist das Verlangen nach Gerechtigkeit: durch die Fesselung will er den Tatbestand des Unrechts sowohl aufdecken als auch rächen, d. h. bestrafen. Er verhält sich im Grunde nicht anders als die Schriftgelehrten und Pharisäer in Joh 7,53–8,11, die eine Ehebrecherin herbeischleppen, um sie der gerechten Strafe auszuliefern. Das »Binden« des Hephaistos ist allerdings ein eigenmächtiges richterliches Handeln, ein Strafen des-

jenigen, der ihm Unrecht zugefügt hat.⁴⁰ Nicht umsonst ist – wenn auch in einem ironisch abwertenden Sinn – von »Ehebruchbuße« (8,332 τὸ καὶ μοιχάγρι ὀφέλλει) die Rede. Man müßte allerdings genauer von »Ehebruchsstrafe« bzw. wörtlich treffend von einem Ehebrecher»fang« (ὁ μοιχός, ἡ ἄγρᾱ) sprechen.

Daß hier ein richterliches Handeln bzw. die Wiederherstellung der Gerechtigkeit zur Debatte steht, erhellt auch aus der Garantie, die Poseidon für Ares übernehmen will. Es will dem Hephaistos aber gar nicht in den Sinn, daß er den unschuldigen Poseidon anstelle des Ares binden sollte (8,349ff). Er starrt gleichsam wie gebannt auf das eine Mittel der »Fesselung«. Poseidon dagegen redet von »Schuldigkeit« und »zahlen«, wobei vor allem an die Rückgabe der Brautgeschenke gedacht ist (8,318). Es geht also letztlich um eine Genugtuung für einen unbändigen Rechtsanspruch.

Zusammenfassung: Der Bindezauber, mit dem Hephaistos seine Gemahlin und seinen Nebenbuhler einfängt, will diese ihres Unrechts überführen und sie zugleich bestrafen. Der Bindezauber ist somit als Akt eines eigenmächtigen richterlichen Handelns zu verstehen.

Anzumerken ist, daß die Fesselung einer Absage an die Weiterführung der ehelichen Gemeinschaft gleichkommt, ohne daß man jedoch sagen könnte, die Lösung der Fesseln führe zur Wiederherstellung der Gemeinschaft (vgl. 8,360ff). Die psychologische Ebene (das Empört- und Gekränktsein über eine Ungerechtigkeit) sollte hier bewußt hervorgehoben werden. Das Binden als richterlicher Akt entspringt einem Grundbedürfnis des nach Gerechtigkeit verlangenden Menschen.⁴¹

3. Der Zorn des Achill

Wenn wir nun von der Odyssee zur Ilias, vom Zauberbann zur Realpolitik zurückkehren, geben wir nichtsdestoweniger die psychologische Ebene der Betrachtung auf. Indem wir nämlich von der Betrachtung der Götter als übergroß gezeichneter Menschen, die selbst schuldig werden können, zur Betrachtung eines einzelnen Menschen in seinem Zorn übergehen, gewinnen die Götter wiederum mehr an »Transzendenz«, so daß zusammen mit der psychologischen eine mehr

⁴⁰ Vgl. auch die unbändige Wut des Achill in Il. 21,17–33, wo er zwölf junge Männer in den Fluten fesselt, um den Tod seines Freundes Patroklos zu rächen. Nicht als einer, der selbst vom Zorn gepackt ist, sondern als einer, der nur den Willen des Zeus ausführt, ist Hephaistos dargestellt in der Tragödie »Der gefesselte Prometheus« von Aischylos.

⁴¹ Zur psychologischen Deutung von Zauber und Gegenzauber im Hinblick auf die Praxis des Ehelebens vgl. P. Schellenbaum, Das Nein in der Liebe. Abgrenzung und Hingabe in der erotischen Beziehung, München ⁴1987 (= 1984), 57ff.

theologische Deutung vorgenommen werden kann. Die gesamte literarische Konzeption der Ilias steht und fällt ja mit der Binde- und Lösegewalt des Achill, die sich derjenigen des Heerführers Agamemnon widersetzt und ihre Unterstützung findet beim obersten der Götter Zeus, der das Kampfesglück der streitenden Parteien in Händen hält.⁴²

Wie ein Vorspiel zum Ganzen nimmt sich im ersten Gesang das Strafgericht an den Achaïern aus (Il. 1,9f). Deren Fürst Agamemnon hatte die »Freilassung« der kriegsgefangenen Tochter eines Apollonpriesters trotz dessen Bitten nicht zugestanden, woraufhin Apollon das Heer der Achaier mit einer Pest straft (Il. 1,43–52). Am zehnten Tag der Pest beruft Achill eine Volksversammlung ein, bei der es zwischen ihm und Agamemnon zum entscheidenden Bruch kommt (Il. 1,53ff). Zwar läßt Agamemnon die Tochter des Apollonpriesters frei (Il. 1,308ff), als Ersatz nimmt er sich aber eine dem Achill als Beute zugefallene Frau (Il. 1,318ff). Diese Schmach entfesselt den Zorn des Achill. Er zieht sich vom Kampf zurück. Seine Schmach wird gerächt durch seine Mutter Thetis, die bei Zeus erreicht, daß die Troer solange im Krieg die Oberhand gewinnen, bis die Ehre Achills wiederhergestellt ist (Il. 1,348ff.493ff). Aus der Sicht des Dichters kann man an dieser Stelle dem grollenden Achill wohl kaum Hybris vorwerfen.⁴³ Daß Zeus durch die Vermittlung der Thetis seinem Wunsch nach Rache stattgibt, deutet vielmehr daraufhin, daß auch vor dem Gerichtshof des obersten Gottes Agamemnons Tat als Unrecht angesehen wird. Wenn also die Götter »des schrecklichen Streits und allverheerenden Krieges« unzerbrechliche, unlösbare Fallstricke über die Völker werfen (Il. 13,358f), so ist dieses »Binden« letztlich Ausdruck eines unbeugsamen Rechtsempfindens.

Das Vokabular der Binde- und Lösegewalt, hier die Korrelation von Kriegsgefangenschaft und Amnestie, durchzieht das gesamte Werk des Ilias. Besonders von der »Lösung«, also dem Freikauf der Gefangenen, ist im ersten und im letzten Gesang die Rede, also im »Rahmen« des Werkes, was wiederum nicht wenig aussagt über die Konzeption des Ganzen.⁴⁴ An einigen Stellen wird auch die tiefere

⁴² Vgl. die »Erläuterungen zu Homers Ilias in Auswahl« (W. Königs Erläuterungen zu den Klassikern 68/69), Hollfeld/Obfr. o. J., 5. Aufl. neu bearb. v. C. Hermann, 118ff.

⁴³ Anders v. *Grambech*, *Hellas. Griechische Geistesgeschichte*, I: Die Adelszeit, Hamburg 1965, 240ff.

⁴⁴ Vom Freikauf der Brises, der bereits genannten Tochter des Apollonpriesters, sprechen die Verse 13,20,29,95,372 und 377 (ἄποινα) im ersten Gesang. Auf die Freigabe des Leichnams Hektors im 24. Gesang beziehen sich die Verse 76,115,116,118,136,137,146,175,195,237,502, 555 und 599. Weitere Stellen: 1,401; 2,230f (mit ἄποινα und δέω); 6,427; 10,378; 11,105; 21,42.80; 22,50.180. Δέω und λύω treten gleichzeitig auf in 1,399.401.406 (mit Komposita) und in 10,443.449 (ἀπολύω).

Dimension der Schuld greifbar. So heißt es in Il. 2,111 und 9,18, daß Agamemnon seine Schuld als von Gott gewirkt sieht: »Hart hat Zeus, der Kronid', in schwere Schuld mich *verstricket!*« (2,111 Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτη ἐνέδησε βαρείη). Da diese Art von »Fesselung« kaum zu unterscheiden ist von der Fesselung des Muts und der Hände durch Zeus im Kriegsgetümmel (vgl. Il. 14,73 ἡμέτερον δὲ μένος καὶ χεῖρας ἔδησεν), ist die Schuld des Agamemnon sicher mehr als eine Art Verhängnis gesehen, denn als ein Geheimnis, das der Freiheit des Menschen Rechnung trägt (vgl. auch Il. 19,90ff). Zum Vergleich ließen sich jetzt wieder Texte aus der Odyssee heranziehen, in denen ebenfalls ein göttliches Handeln am Menschen mit der Vokabel δέω ausgedrückt wird. So sagt Menelaos zur Göttin Eidothea, als er wegen ungünstiger Winde auf der Insel Pharos festsetzt: »Offen heraus will ich dir sagen, wer von den Göttinnen du auch bist: daß ich . . . nicht mit Willen hier verweile, sondern ich habe wohl die Unsterblichen verletzt, die den breiten Himmel innehaben. Doch sage du mir . . . wer der Unsterblichen mich fesselt und mir die Fahrt unterbunden hat« (Od. 4,380 = 469 ὅς τις μ' ἀθανάτων πεδάα καὶ ἔδησε κελεύθου). Die Antwort aus dem Mund des Meeresherrn Proteus bestätigt die Vermutung des Menelaos: »Nun denn! du hättest dem Zeus und den anderen Göttern, ehe du zu Schiff gingst, richtige Opfer bringen müssen . . . Denn dein Teil ist, daß du nicht eher die Deinen siehst . . . ehe du nicht abermals zum Wasser des himmelentsprungenen Aigyptos-Stromes gekommen und heilige Hundertopfer den unsterblichen Göttern dargebracht hast . . .« (Od. 4,472ff, vgl. 4,351f.581f; außerdem 14,61). Die volle Bewegungsfreiheit wird also erst gewährt, wenn die Schuld erkannt und wiedergutmacht ist. Das Gegenstück zur Fesselung ist die Befreiung: »Nein! wie doch die Götter diesen Mann gerettet haben aus dem Unheil« (. . . ὡς τόνδ' ἄνδρα θεοὶ κακότητος ἔλυσαν), heißt es in Od. 16,364 von Telemachos (vgl. auch Od. 13,321).

V. Der anagogische und der konträre Sinn:

Zur Bedeutung von »Binden« und »Lösen« im Gesamtzusammenhang von Mt 18

Die Analyse des Aufbaus des 18. Kap. des Matthäusevangeliums möchte herausfinden, ob die Vorkommen von δέω und λύω in 18,18 nur das äußerliche Verfahren mit dem Sünder, nämlich seinen Ausschluß aus der Gemeinde, meinen, wie er in V. 17 beschrieben wurde. Wenn V. 18 indessen eine *Begründung* für jenes Verhalten liefert, ist von vornherein damit zu rechnen, daß mehr als nur ein äußerer *Strafvollzug* gemeint ist. In diesem Sinne wäre das geforderte Ausschluß*verfahren* nur die Konsequenz und der Ausdruck einer *Haltung*, die innerhalb der Kirche

angesichts neu auftretender Sünden eingenommen wird. Der bildliche Doppelausdruck dürfte also nicht einseitig festzulegen sein auf eine juristische Praxis, sondern muß auch auf deren geistliche Dimension hin ausgelegt werden. Es wird nicht ohne Grund gerade ein *bildlicher* Ausdruck gewählt worden sein. Ein Bild kann eher Tiefenschichten zur Sprache bringen als ein rein technischer Ausdruck.

Die Exegese bezeichnet das Verfahren mit dem Sünder auch als »Gemeinderegel«⁴⁵ oder als »Instanzenzug«.⁴⁶ Wenn sich V. 18 – wie allgemein angenommen wird – auf die VV. 15–17 zurückbezieht, ist also zunächst zu fragen, wie eng der logische Zusammenhang zwischen den beiden kleinen literarischen Einheiten ist.

1. V. 18 im Zusammenhang mit den VV. 15–17

V. 15 spricht von dem Fall, daß ein Mitglied der Gemeinde sündigt. In drei aufeinanderfolgenden Schritten soll dann versucht werden, den Bruder zurückzugewinnen. Wenn auch der letzte Versuch scheitert, kann der Abtrünnige von der Gemeinde (wörtlich allerdings ἕστω σοι) »wie ein Heide und Zöllner« angesehen werden. Es ist möglich, hier von einem verstockten Sünder zu sprechen. Aber noch mehr ist man berechtigt zu sagen: hier *wird* ein Sünder in drei aufeinanderfolgenden Schritten *verstockt*. Die Dynamik des Textes zeigt die steigende Verstockung des Sünders. Dies widerspricht keinesfalls der Ansicht, daß der Schwerpunkt der Aussage der VV. 15ff weniger auf der Disziplinierung des Bruders als auf der äußersten Sorge um sein »Seelenheil« liege.⁴⁷ Das Paradox ist ja, daß die Verstockung sich um so mehr verfestigt, je mehr die Bemühungen zunehmen. Der anschließende V. 18 begründet dann nicht nur theologisch das in den VV. 15–17 vom Einzelnen und der Gemeinde geforderte Vorgehen, sondern reflektiert ebenfalls auf das Geschehen der Verstockung.

Ein Wort des Herrn an Petrus (Mt 16,19) wird herangezogen, nicht nur, um einem extremen Fall von Unbußfertigkeit in der frühen Kirche mit der nötigen rechtlichen Autorität begegnen zu können, sondern auch um die geistliche Dimension dieser Autorität aufzuzeigen. »Alles, was (wörtlich: wieviele) ihr auf Erden bindet . . .« – das meint dann auch: »alle, die (wieviele) ihr auf Erden verstockt . . .«. Es ist klar, daß sich der Zusammenhang von Mt 18,15 ff auf ein innerkirchliches Geschehen bezieht.

⁴⁵ *Bornkamm*, Binde- und Lösegewalt, 95f hält es für wahrscheinlich, daß V. 18 der »Gemeinderegel« schon vor der matthäischen Redaktion als Abschluß hinzugefügt wurde.

⁴⁶ *Vögtle*, Binden u. Lösen, 481 hält die Verbindung der VV. 15–17 mit V. 18 für sekundär.

⁴⁷ Die zitierte Ansicht bei *H. C. van Zyl*, *Structural Analysis of Matthew 18*, in: *Neotestamentica* 16 (1982) 35–55, hier 48.

Die uralte Praxis des Kirchenbanns (Mt 18,17) wird als eine Folgerung, als letzte kirchenrechtliche Konsequenz eines geistigen Verhaltens zu verstehen sein. Die äußere Bannung folgt aus der inneren Bindung. Wenn auch beide Begriffe aufeinander bezogen sind, berechtigt doch nichts dazu, sie als deckungsgleich anzusehen. Erst wenn der Bruder nicht hört, bleibt er gleichsam gebunden, und erst dann kann die Bannung erfolgen. Hört er (V. 15), ist der Weg frei zum Lösen, d. h. die »Lösung« beginnt mit seiner eigenen Umkehr von der Sünde. Diese konkrete innerkirchliche Anwendung von Mt 16,19 scheint aber weder die einzige noch gar die ursprüngliche zu sein. Nicht erst der Abtrünnige, sondern bereits der von vornherein Ungläubige ist ein Verstockter. Wer sich dem Anspruch der missionarischen Kirche verschließt, die ihm zum erstenmal mit dem Wort des Evangeliums gegenübertritt, bindet sich selbst. Andererseits ist einer dann »gelöst«, wenn er sich zum Glauben bekehrt. Dieser dynamisch-missionarische Sinn scheint der ursprüngliche zu sein: es geht darum, Menschen für Gott und sein Reich »aufzuschließen« (Apg 16,14 ἤς ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν) durch die Konfrontation mit der Botschaft und der Person Christi.

In der jüngsten katholischen wie evangelischen Exegese scheint sich diese Auffassung von der ursprünglichen Bedeutung immer mehr durchzusetzen. So schreibt z. B. auch P. Hoffmann, das Wort setze »den Anspruch urchristlicher Prediger und Missionare voraus, mit ihrer Verkündigung über das endzeitliche Heil und Unheil entscheiden zu können ...«. ⁴⁸

Ähnlich äußerte sich auch H. Thyen zum »Ursprung des Wortes«: »Das Wort wird ... im Munde apokalyptischer Propheten der Urgemeinde seinen Ursprung haben. Da diese »im Namen« oder »als Mund« des Erhöhten sprechenden Propheten allem Anschein nach gemeindeleitende Funktion hatten, ist die Gemeinde als Ganze der ursprüngliche Adressat ihrer Worte ... Von diesen Beobachtungen her wird weiterhin wahrscheinlich, daß die Joh 20,23 vorliegende Formulierung dem ursprünglichen Sinn dieses Logions am nächsten kommt. Wir hätten dann in einem

⁴⁸ P. Hoffmann, Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium, in: J. Gnllka (Hg), Neues Testament und Kirche (= Fs. R. Schnackenburg), Freiburg u. a. 1974, 94–114, hier 101. Für Hoffmann ist dabei die plurale Fassung des Spruches primär. Zu seiner Deutung des Verhältnisses der Binde- und Lösegewalt zur Schlüsselgewalt s. u. Abschnitt VI. Daß das Wort vom Binden und Lösen im Zusammenhang des Missionswerkes des Petrus und Paulus steht, dem sich die Juden als Volk und Religion verschlossen haben und die Heiden sich öffneten, meinte bereits F. Godet, Kommentar zu dem Evangelium Johannis, Übers. v. R. Wunderlich, Hannover 1869, 608; zit. nach R. Hermann, Das christliche »Selbstverständnis« und der Glaube an Gott in Christo – unter besonderer Berücksichtigung der »Schlüssel des Himmelreichs«, in: ZSTh 14 (1937) 681–708, hier 696, Anm. 6.

Wort wie: »Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich« (Lk 10,16) eine nahe formale und sachliche Parallele«. ⁴⁹

Zu Thyen ist hier allerdings eine längere Anmerkung erforderlich, da er zwischen der »ursprünglichen Bedeutung« des Wortes und seinem »historischen Ursprung« unterscheidet und so durch die Hintertür wiederum jene rabbinische Auslegung einführt.

Zunächst ist kritisch anzumerken, daß Thyen mit der Frage nach dem historischen »Ursprung« sogleich die Frage nach der amtlichen Ausgestaltung der Binde- und Lösegewalt verbinden will, ein relativ hoffnungsloses Unterfangen, da sich in der neutestamentlichen Zeit kirchliche Amtsstrukturen erst langsam herausbilden. Er behauptet nämlich, daß »sich die Annahme einer anfänglichen Beschränkung auf einen ausgesonderten Kreis von »Amtsträgern« oder gar einen Primas« verbiete, ⁵⁰ obwohl er den Propheten im Satz zuvor sogar gemeindeleitende Funktion zuschreibt. ⁵¹ Außerdem brauchte man nur an die prophetische Sprecherrolle des Petrus und seine Leitungsfunktionen in der Urkirche zu erinnern, um auch für Mt 16,19 Ursprünglichkeit zu postulieren. Thyen selbst sieht den »Ursprungsort« und den »ursprünglichen Sinn« der Binde- und Löseformel ⁵² im antiochenischen Zwischenfall, bei dem er als Sieger gerade die nomistische Reaktion des *Petrus* ausmachen will. In *diesem* Zusammenhang erkennt Thyen die besondere Vollmacht des Petrus an. Sie erstreckt sich inhaltlich aber seiner Meinung nach nur auf die Frage, »was nach dem Gesetz »erlaubt« und was »verboten« ist. Von dieser Problematik her haben seine Urheber das »Binden« und »Lösen« offenbar verstanden . . . Allein Petrus – und die in seiner Nachfolge stehende Gemeinde – vermag mit himmlischer Kompetenz zu entscheiden, was »verboten« und was »erlaubt« ist. So kommt es erst in der theologischen Auseinandersetzung um die Gesetzesfrage zur Bildung einer petrinischen »Primatsidee« . . .«. ⁵³

Wie man sieht, nimmt Thyen als ursprünglichen Sinn und Ursprungsort den vermeintlichen Sieg judaistischer Denkweise über die paulinische Freiheit eines

⁴⁹ H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT, 96), Göttingen 1970, 252f.

⁵⁰ Thyen, Sündenvergebung, 252f.

⁵¹ Thyen, Sündenvergebung, 252f.

⁵² Thyen, Sündenvergebung, 231ff, also in seltsamer Abhebung von der Frage nach dem historischen »Ursprung«, 251ff.

⁵³ Thyen, Sündenvergebung, 232f mit Bezug auf K. L. Carroll, Thou art Peter, in: NovTest 6 (1963) 268–276, der schon sagte: »Peter, according to this group, should determine how much (or how little) of the Jewish Law would be binding on the Gentile converts« (275).

jeden Christenmenschen an, eine fatale Engführung. Zum einen ist es, historisch gesehen, gar nicht so klar, ob man Petrus in eine solche Ecke stellen darf, denn »die in Apg 15,7–11 von Petrus eingenommene Stellung (keine Beschneidung, d. h. kein Gesetz)« ist »der des Paulus ähnlich . . . (Gal 2,9–10)«. ⁵⁴

Zum andern ist es anfechtbar, nicht die Vergebungsgewalt, sondern die von Billebeck in den Vordergrund gestellte rabbinische Lehrgewalt als ursprünglichen Sinn anzunehmen. Es macht dann auch wenig Sinn, für 16,19 die (ursprüngliche) Lehrgewalt, für 18,18 dann aber die (sekundäre) Vergebungsgewalt anzunehmen und dann über diese Dissonanz zwischen Tradition und Redaktion Klage zu führen mit den Worten: » . . . Damit wird aber auch zweifelhaft, ob Matthäus das »Binden« und »Lösen« noch völlig im Sinn seiner Vorlage als die rechte Gesetzesauslegung verstanden hat«. ⁵⁵ Es ist natürlich theoretisch gesehen durchaus möglich, daß sich der ursprüngliche Sinn eines dunklen Wortes im Laufe seiner Tradierung noch weiter verdunkelt. Andererseits ist die Prämisse, daß der Redaktor ein anderes Vorverständnis mitbrachte als die Tradenten, selbst zweifelhaft. Der Numeruswechsel zwischen V. 17 und V. 18 erweist möglicherweise »die Zusammenfügung der Disziplinarordnung mit dem Binde- und Lösewort als sekundär . . .«. ⁵⁶ Ist aber dieser Wechsel der Anrede durch nichts zu begründen? ⁵⁷ Ist nicht auch und gerade die ganze Gemeinde in den VV. 15–17 angesprochen, was der Autor in anderem Zusammenhang nicht müde wird zu betonen, der Plural also geradezu gefordert?

Das Hauptproblem ist aber, ob man wirklich die theologische Auseinandersetzung um die Gesetzesfrage, und damit die Lehrgewalt, als den grundlegenden Kontext annehmen darf. Daß dieser Zusammenhang in Mt 18 nicht gegeben ist, ist allen klar. In V. 17 wird ja die Tatsache einer Sünde einfach vorausgesagt, es geht nicht um ihre moraltheologische oder kirchenrechtliche Definition. Aber auch 16,19 bietet keinen Gesetzeskontext. Es geht doch primär um die *Offenbarung* der Göttlichkeit Jesu, die allein vom Vater in den Himmeln gewährt werden kann (16,17 ἀπεκάλυψεν . . . σοι . . . ὁ πατήρ μου ὃ ἐν οὐρανοῖς), und (u. a.) um die Bedeutung, die diese Anerkennung der Göttlichkeit Jesu für das ewige Heil hat (16,18 καὶ πύλας ἄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς). Im *selben* (anagogischen) Sinne ist das, was in der Kirche/auf Erden an Sündenvergebung oder Verstockung geistlich geschieht (18,17 τῆ ἐκκλησίᾳ; τῆς ἐκκλησίας, 18,18 ἐπὶ τῆς γῆς) von Bedeutung für das ewige Heil (18,18 ἐν οὐρανῶ). Es geht nicht gleichsam um eine Absegnung kirchenrechtlicher

⁵⁴ So *Brown - Donfried - Reumann*, Petrus, 49.

⁵⁵ *Thyen*, Sündenvergebung, 236.

⁵⁶ *Thyen*, Sündenvergebung, 237.

⁵⁷ Vgl. *Thyen*, Sündenvergebung, 238.

Entscheidungen vor dem Gerichtshof Gottes, sondern darum, daß in den personalen Entscheidungen (vorrangig über das Verhältnis zu Christus) eine unermeßliche Bedeutung beschlossen liegt. Der ursprüngliche »Sinn« hat seinen »Ort« nicht in Gesetzes- und Rechtsdiskussionen, sondern der »Ort« von scheinbar rein äußeren Rechtsfragen (VV. 15–17) wird durchsichtig gemacht auf seine Bedeutung für das ewige Heil (V. 18), wobei allerdings bereits der Begriff der Sünde (V. 15) sowie die geistliche Dimension der Verstockung (VV. 15–17) einen tieferen Begründungszusammenhang erwarten lassen.

Diese Behauptung, daß V. 18 den Gesamtzusammenhang der VV. 15–17 begründet, und nicht nur eine Paraphrase des letzten Teils von V. 17 ist, kann erhellt werden durch einen Vergleich mit Joh 15. Während nämlich der klassische Vergleichstext für Mt 16,19 bzw. 18,18 die Stelle Joh 20,23 ist, diese jedoch – wie Mt 16,19 – aus der Situation der missionierenden Kirche gesprochen ist, fehlt bisher in der Diskussion ein Vergleichstext für den innerkirchlichen Bezug, wie er in Mt 18,18 zum Vorschein kommt. Genauerhin interessiert hier das Wortspiel *αἵρει - καθαίρει* (Joh 15,2). Die Bildrede vom Weinstock und seinen Rebzweigen beschreibt die Zugehörigkeit zu Christus. Es ist nun interessant zu bemerken, daß Johannes – genauso wie Matthäus – einen Unterschied macht zwischen innerer Haltung und äußerem Verhalten und beide eng aufeinander bezieht. Das Bleiben in Christus und in seinem Wort (15,3,7) dürfte mehr die Dimension der Haltung ausdrücken, das Fruchtbringen möglicherweise mehr die Dimension des Verhaltens (Zeugnissen, Lebenswandel usw.). Die äußere Tat Gottes nun – das »Wegnehmen« bzw. das »Hinauswerfen« des Rebzweigs einerseits, das »Reinigen« andererseits – ist ein Verhalten, das als *Folge* der Haltung und des Verhaltens desjenigen geschildert wird, der sich von Christus trennt. Bei Johannes ist es Gott allein, der den äußeren Ausschluß vollzieht. (Vgl. aber weiter unten zu Mt 18,35 οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν). Welche Geduld übrigens im Umgang mit dem Bösen angemahnt wird, zeigt Mt 13,30: συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ θήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου. Möglicherweise denkt auch Joh 15,6 an das Endgericht, ganz bestimmt aber nicht an den Feuertod von Häretikern: καὶ συναγάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται. Aufschlußreich ist auch, daß bei Johannes das Bleiben in Christus umgekehrt eine Folge zeitigt, die mit Worten beschrieben wird, die nahe an Mt 18,19 herankommen: Joh 15,7 ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνη, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασαυτε, καὶ γενήσεται ὑμῖν. Joh 15,16 ἵνα ὁ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῶ ὑμῖν. Mt 18,19 ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν . . . περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωσιν, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρὸς μου.

Wie auch immer man das logische Verständnis von Mt 18,19 zu den vorhergehenden VV. 15–17 bzw. 18 bestimmt, eins scheint klar zu sein: Während V. 18 das Tun der Kirche (entweder binden oder lösen) *unmittelbar* durchsichtig macht auf seine ewige Bedeutung (wie auf Erden – so im Himmel), zeigt V. 19 gleichsam die *nachfolgende* Reaktion Gottes auf die Bitten seiner Kirche. Beidemal aber geht es darum, das Vorgehen in V. 15–17 zu begründen. Sowohl V. 18 wie V. 19f sind parallele Begründungen zu V. 15–17. Es scheint nicht möglich, V. 19 als Begründung zu V. 18 anzusehen.⁵⁸ Der springende Punkt ist das »Bleiben in Christus« (Joh) bzw. die Erkenntnis der Gegenwart des Herrn in der versammelten Gemeinde (Mt 18,20). V. 18 begründet jenes Vorgehen, indem zurückgegriffen wird auf die ursprüngliche Vollmacht Jesu selbst, Sünden zu vergeben bzw. an sich die Sünden der Menschen offenbar werden zu lassen. V. 18 begründet also retrospektiv und paradoxal, insofern der doppelten Möglichkeit der Rückgewinnung wie des Ausschlusses des Bruders Rechnung getragen wird. VV. 19 und 20 dagegen zielen nicht auf das Gegenüber von Gemeinde und Sünder, sondern sie wollen mehr den Gemeinschaftsaspekt von V. 16 unterstreichen (Wiederaufnahme von $\epsilon\nu\alpha\ \eta\ \delta\upsilon\omicron/\delta\upsilon\omicron\ \dots\ \eta\ \tau\tau\acute{\rho}\omega\nu$ im $\delta\upsilon\omicron$ von V. 19 und im $\delta\upsilon\omicron\ \eta\ \tau\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ von V. 20).

Man hat fast den Eindruck, als hätte Johannes die einschlägigen Matthäusstellen Punkt für Punkt für eine eigene Bearbeitung der Problematik benutzt. Zu dieser Ansicht könnte man zumindest neigen, wenn man die Formulierung $\omicron\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ (Joh 15,15) mit dem Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner vergleicht, in dem nur von $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ und $\sigma\acute{\upsilon}\nu\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma/\omicron\iota$ die Rede ist (Mt 18,23.26.27.28.29.31.32.33). Auch gemahnt derselbe johanneischen V. 15 an Mt 16,17:

Joh: $\upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\epsilon\ \epsilon\acute{\iota}\rho\eta\kappa\alpha\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \grave{\alpha}\ \eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \pi\alpha\rho\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}\ \mu\omicron\upsilon\ \epsilon\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\alpha\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$.

Mt: $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\epsilon\nu\ \sigma\omicron\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\ \omicron\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \mu\omicron\upsilon\ \omicron\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\acute{\iota}\varsigma$.
Diese kurzen Hinweise genügen schon, um die Notwendigkeit zu zeigen, das Kap. 18 als Ganzes zu betrachten.

2. Die Stellung der VV. 15–18 im Aufbau von Kap. 18

a) die Positionen von G. Bornkamm und G. Forkman

In einer ersten quellenkritischen Analyse von Mt 18 kommt Bornkamm in seinem bereits mehrfach erwähnten Aufsatz zu dem Ergebnis, daß das Kap. »tradi-

⁵⁸ Siehe im folgenden unter Abschnitt V. 2. a.

tionsgeschichtlich ein Konglomerat sehr verschiedenen Überlieferungsgutes und ein typisches Dokument für die Arbeitsweise des Evangelisten ist, der hier wie auch sonst häufig zwischen seinen Quellen abwechselt und Material aus Markus, aus der Spruchquelle und aus Sondergut thematisch zusammenfügt und durch redaktionelle Akzentuierungen und Zusätze verknüpft hat.⁵⁹ Weil der Vers 18 eine Variante zu Mt 16,19 ist, sieht er ihn als »selbständiges . . . Logion«. ⁶⁰ Es diene für VV. 15–17 als Begründung für das »der versammelten Gemeinde vorbehaltene Recht, den verstockten Bruder definitiv auszuschließen, und ist aller Wahrscheinlichkeit nach schon vor Matthäus der Gemeindeformel als Abschluß hinzugefügt«. ⁶¹ Nach der quellenkritischen Analyse untersucht Bornkamm die »leitenden Motive der *matthäischen Komposition*«, also die redaktionelle Arbeit. Die Linie des Ganzen zeige sich in folgender Gliederung: 1. geht es um die wahre Größe im Himmelreich (VV. 1–5), 2. um die Sorge um die Kleinen (VV. 6–14), 3. um die Zurechtweisung Fehlender (VV. 15–20), 4. um die Vergebung (VV. 21–35). Immer geht es um Fragen der Gemeindeordnung. In Spannung zum Übrigen stehen seiner Meinung nach die VV. 15–17: »Hebt der Evangelist . . . durch den von ihm sehr bewußt und keineswegs nur unter dem Zwang vorgegebener Überlieferung zugefügten Kontext die Regel auf?« ⁶² Auf der einen Seite werde absolute Vergebungsbereitschaft gefordert, auf der anderen Seite werde ein Unbußfertiger aus der Gemeinde ausgeschlossen. Der Autor antwortet, daß die Komposition nur den Sinn haben könne, »das um der Reinheit der Gemeinde willen unerläßliche Verfahren der Gemeinde als eine äußerste Möglichkeit erscheinen zu lassen, über der das Lebensgesetz, unter welchem die Gemeinde als ganze steht, keinen Augenblick vergessen werden darf«. ⁶³

Nach diesem Blick aufs Ganze fragt der Verfasser des Artikels speziell nach der Funktion der VV. 18 und 19f. Wie V. 18 wären die VV. 19f ein ursprünglich selbständiges Logion. Der sachliche Zusammenhang sei nun, daß die VV. 19f den V. 18, also die Binde- und Lösegewalt, begründen sollten. Der Ton liege nicht auf der Zusage der Erhörung des Gebetes, sondern auf dem Einswerden im gleichen Anliegen, auf der Zusage der Gegenwart des erhöhten Herrn in ihrer Mitte. ⁶⁴ Im übrigen spricht sich Bornkamm für die Priorität von Mt 16,19 gegenüber 18,18 aus: das Petruswort sei älter und Mt 18,18 eine Auweitung auf alle Jünger. ⁶⁵ Der Sinn der

⁵⁹ Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, 96f.

⁶⁰ Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, 96.

⁶¹ Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, 96. Genauso *Thyen*, Sündenvergebung, 236.

⁶² Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, 98.

⁶³ Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, 98.

⁶⁴ Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, 100.

⁶⁵ Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, 101f.

Stelle sei: »die in Mt 18,15–18 in Aktion tretende Gemeinde weiß sich auf die durch Petrus verbürgte Lehre Jesu begründet und durch den in ihr gegenwärtigen Kyrios ... auch zur Zucht in ihrer Mitte bevollmächtigt und verpflichtet.«⁶⁶

Der rein thematischen Gliederung Bornkamms gelingt es nach meinem Dafürhalten nicht, die Elemente »absolute Vergebungsbereitschaft« und »Ausschluß aus der Gemeinde« zu vereinbaren. Man hat den Eindruck, der Redaktor hätte kein Interesse gehabt, der Disparatheit des Materials seinen persönlichen Stempel aufzudrücken. Dieser Eindruck kann aber täuschen. Im Gegenteil muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Evangelist das Überlieferungsgut unter Leitideen gestellt hat.

G. Forkman geht von äußeren formalen Merkmalen des Textes aus. Er unterscheidet zwischen verschiedenen Arten von »Schlüsselbegriffen«,⁶⁷ solchen, die das Thema eines vom Evangelisten übernommenen Traditionsstückes angeben (»subject words« wie z. B. *σκάνδαλον* - *σκανδαλίζω*) und solchen, die die Handschrift des Evangelisten tragen und den Zusammenhang größerer Einheiten anzeigen (»expressions of outline«), so *εἰς τῶν μικρῶν τούτων*, welcher Ausdruck für die Einheit des ersten Abschnitts (VV. 5–14) wichtig ist, und *ἀδελφός* sowie *ἀφίτημι*, welche die VV. 15–35 zusammenbinden. Der wichtigste strukturgebende Ausdruck ist nach Forkman jedoch *οὐρανός*. Er kommt im Kap. 11mal vor (in VV. 1.3.4.10.10.14.18.18.19.23.35), davon seiner Meinung nach 7mal in redaktionellen Rahmenbemerkungen des Verfassers. Der Einleitungsabschnitt (VV. 1–4) wird gerahmt durch (*ὁ*) *μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* (VV. 1 und 4), die Parabel vom verlorenen Schaf (VV. 12–13) durch *τὸ πρόσωπον/ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου/ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* (V. 10 und V. 14), das Gleichnis vom bösen Knecht durch *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (V. 23) und *ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* (V. 35). V. 19 (*παρὰ τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς*) hält Forkman auch für eine Schöpfung des Evangelisten. Er scheint sie aber nicht als Teil eines Rahmens anzusehen. Demgegenüber möchte ich annehmen, daß jeweils die Rahmen der Schlußabschnitte (VV. 10–14.19–35) der beiden Hauptteile (VV. 6–14.15–35) durch die Verbindung von *πατήρ* mit *οὐρανός* gekennzeichnet sind,⁶⁸ wohingegen in der »Fundamental-

⁶⁶ *Bornkamm*, Binde- und Lösegewalt, 106. Speziell hierzu vgl. oben im Abschnitt V. 1 die Kritik an *Thyen*, Sündenvergebung.

⁶⁷ *G. Forkman*, *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the religious community within the Qumran sect, within Rabbinic Judaism, and within primitive Christianity* (ConBib NT, 5), Lund 1972, 118.

⁶⁸ Ähnlich bereits *W. Pesch*, Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18, in: *BZ* 7 (1963) 220–235, hier 232.

sektion«,⁶⁹ in der die grundlegende Ordnung im Himmelreich beschrieben wird, βασιλεία mit οὐρανός zur βασιλεία τῶν οὐρανῶν zusammengefügt ist. In den beiden ersten Abschnitten wird dann οὐρανός entweder ersetzt (durch ζωή in VV. 8 und 9) oder es steht alleine wie in V. 18. Daß in V. 23 wiederum ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν steht, deutet darauf hin, daß das abschließende Gleichnis auch das Grundthema des Kindseins vom Anfang aufnimmt: denn nur einer, dem alles (die Schuld) geschenkt wird (wie ja ein Kind alles geschenkt bekommt), der vermag selber alles (die Schuld des anderen diesem) zu schenken. Die Einteilung in zwei große Blöcke (V. 5, besser VV. 6–14⁷⁰ und 15–35) scheint im ganzen gerechtfertigt. Die konventionellen Titel jedoch, die Forkman diesen Abschnitten gibt (Sorge um die Kleinen, brüderliche Vergebung usw.) sind doch wohl schönfärberisch. Aus diesem Grund und weil die Parallelbildungen der Unterabschnitte noch genauer zu betrachten sind, müssen wir nun versuchen zu erkennen, ob sich literarischer Aufbau und logische Struktur entsprechen. Ich setze an bei Forkmans Beobachtung, daß οὐρανός sozusagen den Leitfaden abgibt. Von Abschnitt zu Abschnitt werden wir feststellen, daß οὐρανός zumeist in Sätzen vorkommt, die Begründungscharakter tragen. Die Perspektive dieser Begründung geht in der Regel vom Irdischen aus und verweist von da auf das Himmlische, man könnte sie als eine Art Transparenzformel bezeichnen, der Art: wie auf Erden – so im Himmel. Das Irdische wird unmittelbar durchsichtig auf das Himmlische. Es geht dabei weniger um eine rechtlich verfaßte Gemeindeordnung als vielmehr um die Bedeutung irdischer Haltungen und Verhaltensweisen für das ewige Heil oder Unheil.

b) Die Ebenen der Haltung und des Verhaltens

Eine erste literarische Einheit bilden die ersten fünf Verse auch deswegen, weil nur hier παιδίον und παιδία vorkommen (in VV. 2.3.4.5). Die nächste Einheit bilden die VV. 6–14. Statt παιδίον haben wir jetzt (in VV. 6.10.14) den Ausdruck εἰς τῶν μικρῶν τούτων (τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ), wobei V. 6 und V. 10 jeweils den Anfang einer Untereinheit bilden dürften. Die Zusammengehörigkeit der VV. 15–35 gründet sich auf das Vorkommen von ἀδελφός (in VV. 15.21.35).⁷¹ Der Unterschied in der Wortwahl – hier ἔν τῶν μικρῶν τούτων, dort ἀδελφός – deutet bereits eine unterschiedliche thematische Ausrichtung der beiden Teile an: im ersten

⁶⁹ Forkman, Limits, 119.

⁷⁰ van Zyl, Analysis, 42: »I opt for a break after v 5 ... because of the new key-words introduced (mīkrós) ... the theme also changes drastically from v 6 onwards ...«.

⁷¹ Siehe bereits oben im Abschnitt V. 2.a.

Teil wird die Bedeutung des Einzelnen herausgestellt (vgl. auch in V. 12 ἐν ἐξ αὐτῶν), im zweiten Teil scheint der Schwerpunkt der Aussage auf dem Gemeinschaftsaspekt zu liegen. Auch aus diesem Grunde ist es ungenau, Mt 18 insgesamt als *Gemeindeordnung* zu betrachten. Vorzuziehen ist Zimmermanns Bezeichnung: Kap. 18 gebe »Weisungen für das der βασιλεία τῶν οὐρανῶν entsprechende Verhalten der ἐκκλησία«. ⁷² Der Begriff des »Verhaltens« muß nun aber noch genauer differenziert werden, um Mißverständnissen vorzubeugen. Während in den VV. 6–14 unter dem Bild eines bestimmten Verhaltens jeweils eine geforderte oder bestehende *Haltung* ausgedrückt wird, hat der zweite Teil das Ziel, ein gefordertes *Verhalten* jeweils als Ausdruck bzw. Konsequenz einer tieferen *Haltung* darzustellen. Die Bildhaftigkeit der Aussage hat also jeweils einen anderen Stellenwert: Das eine Mal dient sie nur zur Veranschaulichung einer *Haltung*, das andere Mal gehört sie direkt und unmittelbar zum beschriebenen Verhalten. Neben diesem Perspektivenwechsel haben wir auch eine unterschiedliche thematische Gewichtung. Während nämlich im ersten Teil vom »Ärgernis« (VV. 6–9) gesprochen wird, hat der zweite Teil (ab V. 15) den Begriff der »Sünde« (V. 15). Da das Ärgernis den Abfall vom Glauben meint (vgl. auch V. 14 ἀπόληται) und die »Kleinen« als solche bezeichnet werden, die an Christus glauben (V. 6 τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ), kann man schließen, daß der erste Teil eine *unmittelbare* Gefährdung der Beziehung zu Gott im Auge hat. Da im zweiten Teil – wie gesagt – auch der Begriff des »Bruders« im Vordergrund steht, ist anzunehmen, daß die dort beschriebenen Vergehen als *mittelbare* Gefährdung der Beziehung zu Gott angesprochen sind.

Während nun im ersten Abschnitt des ersten Teils, in den VV. 6–9, die geforderte *Haltung des Menschen bzw. des Christen* gegenüber dem, der ein Ärgernis gibt, bildlich dargestellt wird, geht es im zweiten Abschnitt, in den VV. 10–14, primär um die *Haltung Gottes* gegenüber dem vom Ärgernis Bedrohten. Natürlich sind dies nur schwerpunktmäßige Akzentsetzungen. Sie lassen aber immerhin eine Untergliederung zu. Der Behauptung, daß es im ersten Teil vorwiegend um die *Haltung* geht, läßt sich das Argument beigesellen, daß im ersten Abschnitt (VV. 6–9) das Ärgernis bzw. der Ärgernisgebende unter eine negative *Bewertung* gestellt wird, und daß der zweite Abschnitt auch mehr den *Wert* des einzelnen Christgläubigen herausstellt.

Der erste Abschnitt ist zweigeteilt. In den VV. 6–7 wird eine *allgemein* geforderte *Haltung* gegenüber der *Welt* als Ärgernisgeber dargestellt (V. 6 ὁς δ' ἄν/V. 7

⁷² H. Zimmermann, Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach Mt 18, in: Cath(M) 30 (1976) 168–183, hier 172.

οὐαὶ τῷ κόσμῳ/τῷ ἀνθρώπῳ), und zwar unter dem negativ besetzten Bild des *Bindens*(!) eines Mühlsteins um den Hals usw., also eines konkreten Verhaltens. Dieses Bild ist übrigens die erste in einer Reihe von drei Warnungen, in denen sich die Verurteilung bzw. negative Bewertung der Ärgernisse ausspricht. Diese Dreierbildung (V. 6 συμφέρει αὐτῷ ἴνα; V. 7α οὐαὶ τῷ κόσμῳ; V. 7c πλὴν οὐαὶ) weist voraus auf den dreistufigen sog. »Instanzenzug« in den VV. 15–17, die am Beginn des *zweiten* Teils stehen und somit eine Parallele zu den VV. 6–7 darstellen können. Es kann in den VV. 6–7 nicht darum gehen, ein bestimmtes *Verhalten* (die Todesstrafe) als gefordert anzusehen, sondern das συμφέρει sowie die beiden anderen Warnungen weisen darauf hin, daß eine entschiedene *Haltung* gegenüber Ärgernissen einzunehmen sei. Nicht ein bestimmtes Verhalten gegenüber solchen, die zum Abfall vom Glauben Anlaß geben, wird eingefordert und vorgeschrieben, sondern unter dem symbolisch zu verstehenden Bild eines Verhaltens wird eine eindeutige Haltung gegenüber der Glaubenszersetzung eingenommen.

Gegenüber den allgemein gehaltenen VV. 6–7 verengt sich die Aussage in den VV. 8–9. Hier scheint vom Hörenden dieselbe Haltung eingefordert zu werden, nun aber hat er sie gegenüber sich selbst als potentiell Ärgernisgeber einzunehmen. Es geht jetzt also nicht mehr nur um einen fremden *Verursacher*, sondern um die Möglichkeit, daß das Subjekt sich selbst zur Ursache eines Ärgernisses wird, daß also *Verursacher* und *Betroffener* ein und dieselbe Person sind. Wenngleich nun aber die Aussage konkreter wird, weil sie vom Bezug auf die Welt zurückkehrt zum Subjekt, das der Welt noch verfallen kann, ist sie doch im logischen Zusammenhang des Abschnittes auch als *Begründung* der ersten Aussage, und nicht nur als deren Erweiterung aufzufassen.⁷³ Dies geht zum einen daraus hervor, daß der Spruch in V. 9 auch in einen anderen Zusammenhang eingegangen ist (Mt 5,29), in dem er ebenfalls als *Begründung* (dort für ein Gebot) verwendet wird. Zum anderen nehmen beide Teile des synonymen Parallelismus der VV. 8–9 die Intention der »Fundamentalsektion« auf. Während nämlich in den VV. 6–7 ausschließlich Negatives steht, weisen sowohl V. 8 als auch V. 9 auf eine doppelte Möglichkeit: die Bewirkung von Heil oder Unheil. Die Begründung zielt also darauf, mit Hilfe von Bildern eines drastischen Verhaltens die Ewigkeitsbedeutung der Haltung herauszustellen, die hier und jetzt, also im Irdischen, einzunehmen ist. Wiederum scheint es so, daß die Bilder (das Hand- und Fußabhacken usw.) nicht als Verhaltensanweisung zu sehen sind, sondern daß die Bilder die radikale Entschiedenheit einer Haltung signalisieren wollen, die unter Umständen natürlich auch Anlaß zu einem radikalen Ver-

⁷³ Anders van Zyl, *Analysis*, 45.

halten sein kann. Das Schwergewicht liegt also nicht auf einem bestimmten fest umrissenen Verhalten, sondern der Bildcharakter ist das Entscheidende: das Dramatische soll die Radikalität einer Haltung zum Ausdruck bringen. Das »Verhalten«, insofern es Teil des symbolisch zu verstehenden Bildes ist, hat nur literarisch dienende Funktion. Zum erstenmal wird hier also auch der das ganze Kapitel durchziehende Argumentationszusammenhang auf ein Einzelproblem (die Ärgernisse) appliziert: die Einstellung, die hier und heute zum Glaubensabfall eingenommen wird, entscheidet über das ewige Schicksal. Die Bilder meinen also nicht eine Selbstbestrafung für bereits Vollzogenes, sondern die Bedingungsform (V. 6 ὅς δ' ἄν σκανδαλίση; V. 8 εἰ usw.) setzt diesen Zusammenhang unter das Vorzeichen der möglichen Abwendung einer Gefahr: die verschiedenen Formen des Selbstausschlusses aus der Gemeinschaft (Auge, Fuß und Hände sind ja auch Organe der Gemeinschaft) sollen darauf hinweisen, daß es Verzicht und Einschränkungen gibt, die der Vorbeugung von Gefahren dienen. Wenn es überhaupt um eine Verhaltensanweisung geht, dann eben um die der Situationsmeidung.

Bemerkenswert ist übrigens auch noch, daß in VV. 8–9 zunächst nur die εἰς-Formulierungen von V. 3 (οὐ μὴ εἰς) übernommen werden (im εἰσελθεῖν εἰς ζωὴν). Die Immanenzformel (VV. 1 und 4 ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν) ist für den zweiten Abschnitt (VV. 10–14) reserviert.

Am Anfang des zweiten Abschnitts (in V. 10) wird zwar noch einmal eine Warnung ausgesprochen, es entfällt aber σκανδαλίζω. Das neue Wort καταφρονίζω setzt einen noch stärkeren Akzent auf die Hochschätzung des Wertes im Einzelnen (V. 10 ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων, V. 12 ἐν ἐξ αὐτῶν, V. 14 ἐν τῶν μικρῶν τούτων; dagegen nur ein Vorkommen in V. 6: ἕνα). Durch das Bild der das Angesicht Gottes schauenden Engel wird die Haltung *Gottes* gegenüber den Kleinen (den Gläubigen) ausgedrückt: er ist bei ihnen, mit ihnen, irgendwie in ihnen. Die Formulierung τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου ἐν οὐρανοῖς (V. 10) dürfte mit V. 14 (ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς) ein Inklusion bilden.⁷⁴

In beiden Versen wird durch die Immanenzformel (ἐν) das Irdische (die Kleinen) durchsichtig für das Himmlische (den Vater). Während die VV. 6–7 den Verursacher von Ärgernissen behandeln, die VV. 8–9 den Verursacher zugleich als Betroffenen ansehen, weisen die VV. 10–14 auf die von Ärgernissen Betroffenen. Der Vater im Himmel will nicht, daß einer von diesen verlorengelange. Das Gleichnis von dem Menschen, der dem verlorenen Schaf nachgeht, stellt uns ein Verhalten vor Augen, das zuerst wiederum darauf angelegt ist, eine *Haltung* auszudrücken,

⁷⁴ Siehe bereits oben im Abschnitt V. 2.a.

nämlich die des himmlischen Vaters, der jeden einzelnen Gläubigen – und sei er noch so klein – wert hält. Diese Sinngebung des Gleichnisses wird ausdrücklich vom redaktionellen Rahmenvers 14 vollzogen. Damit wird das Gleichnis formal eindeutig zum ersten Teil geschlagen. Indessen ist das Gleichnis in sich so vieldeutig, daß es bereits auf den zweiten Teil hinweist. Es scheint nämlich nicht nur möglich, in dem verirrtten Schaf sowohl den durch andere als auch den durch sich selbst gefährdeten Gläubigen zu sehen, sondern darüber hinaus wird der zweite Teil gerade die Bildhälfte des Gleichnisses (das *Verhalten* des Menschen) in den Vordergrund der Aussage rücken. Es wird dann weniger das Bildliche/das Verhalten auf die zugrundeliegende Haltung Gottes transparent werden, sondern die im ersten Teil hervorgehobene Haltung wird in einem ganz bestimmten *Verhalten* manifest werden: in der Sorge um den irrenden (in den VV. 15–17 um den sündigenden) Bruder.

In der Tat rückt nun im zweiten Teil das konkrete äußere Verhalten in den Vordergrund. Es wird ganz einfach vorausgesetzt, daß Schuld vorliegt. Man erkennt das an den kurzen Bemerkungen in V. 15 (ἐὰν δὲ ἀμαρτήσῃ) und V. 21 (ποσάκις ἀμαρτήσῃ), an die sich keineswegs Bewertungen der Sünde wie im ersten Teil zum Ärgernis anknüpfen, sondern es geht nun um den praktischen Umgang mit dem Sünder. Das heißt nun aber nicht, daß die Ebene der »Haltung« aus der Betrachtung entfällt, im Gegenteil: sie ist mitgemeint, insofern als nur aus einer radikalen Haltung heraus der jeweils angemessene Umgang mit dem Sünder erfolgen kann. Während also im ersten Teil die bildhafte Ebene symbolischer Verhaltensformen auf die Bedeutungsebene der Haltungen durchstoßen werden muß, in einem gewissen Sinn also nur die Brachialität der Bilder, nicht aber die Verhaltensformen als solche zur eigentlichen Aussage gehören, gilt es im zweiten Teil darauf zu achten, die im ersten Teil so deutlich mit Hilfe der Bilder herausgestellte Ebene der Haltungen *nicht* aufzugeben, sondern ein tatsächlich gefordertes *Verhalten* als unmittelbaren Ausdruck einer tieferen Haltung anzusehen.

In Entsprechung zum ersten Teil liegen nun wiederum zwei Abschnitte vor. In den VV. 15–18 wird von den Menschen/Christen (als Gemeinschaft) ein *Verhalten* gefordert, das sich auf einen Sünder bezieht, und das Ausdruck einer tieferen Haltung sein soll. Genauerhin entsprechen die VV. 6–7 den VV. 15–17: In beiden Fällen wird ein radikaler Ausschluß aus der Gemeinschaft vollzogen. Hinzu kommt die bereits angesprochene formale Ähnlichkeit (dreifache Warnung in VV. 6f, dreistufiges Verfahren in VV. 15ff). Dieses Verfahren ist kein in sich feststehendes und – einmal in Gang gesetzt – mechanisch fortrollendes Disziplinarverfahren. Unübersehbar ist V. 15b, der die Rückgewinnung des Bruders bewußt einkalkuliert.

Der Freiheit wird hier durchaus Rechnung getragen. Daß diese Möglichkeit der Umkehr eigens erwähnt wird, macht deutlich, daß hier kein äußerliches Verfahren vorgeschlagen wird. Die Ebene der Haltung scheint von Anfang an durch. Aus diesem Grunde – und damit komme ich zum eigentlichen Ziel der Strukturanalyse – ist auch die in V. 18 angefügte Begründung der äußeren Maßnahme des Ausschlusses – in Parallele zu dem Begründungscharakter der VV. 8–9 – keinesfalls nur eine Umschreibung des Ausschlußverfahrens mit anderen Worten. Vielmehr scheint in dem Gegensatz von δέω und λύω ebenfalls die tiefere Dimension der Haltung auf. Nicht nur wird die Begründung durch die Transparenzformel gegeben, d. h. hier, daß dem Verhalten auf Erden göttliche Entscheidungsgewalt beigemessen wird, sondern das Verhalten der Kirche (hier gegenüber sich selbst bzw. einem ihrer Mitglieder) ist oder soll sein – auf Grund eben des Bildcharakters von δέω und λύω – Ausdruck einer tieferen Haltung bzw. Stellungnahme, die letztlich ausschlaggebend ist für die Bewirkung von Heil oder Unheil. Nicht bilden die V. 15–18 als eine äußerste Möglichkeit eine »Ausnahme« vom Lebensgesetz, unter dem die Gemeinde steht, sondern der radikale Anspruch der Botschaft des Evangeliums rechnet von vornherein mit der äußersten Möglichkeit der Ablehnung. Das Interessante an diesen Zusammenhängen ist also zum einen, daß durch den Bildcharakter eine einseitige Identifizierung der Worte vom Binden und Lösen mit dem äußeren Tun des Disziplinarverfahrens nicht gelingen kann, sondern daß die Worte ebenfalls auf die innere Haltung (Verstockung oder Umkehr) bezogen sind, zum andern, daß das Binden und Lösen zwar von der Gemeinschaft der Kirche als deren Aktion ausgesagt wird, daß aber die Möglichkeit von Verstockung und Befreiung nur gegeben ist bei der entsprechenden Haltung dessen, der verstockt wird bzw. ist oder umkehrt. Nicht nur geistliches Geschehen und äußere Konsequenz hängen zusammen, sondern auch die Kirche als Sprecherin und der Einzelne als Hörender bzw. als Tauber (VV. 15f ἀκούση, V. 17 παρακούση). Der Begründungscharakter von V. 18 erhellt wie derjenige der VV. 8–9 daraus, daß der Vers auch in anderem Zusammenhang vorkommt (16,19). Die Parallelität zu den VV. 8–9 reicht aber über das Formale hinaus bis ins Inhaltliche. In einem gewissen Sinne scheint das Binden im Himmel dem Geworfenwerden in das ewige Feuer, das Lösen im Himmel dem Eingehen in das Leben zu entsprechen. Nun wird man sicher einwenden: Was hat denn der Himmel mit der Hölle zu tun? Darauf ist zu antworten, daß das ewige Feuer ja nicht als ein räumliches im Himmel vorgestellt wird, sondern daß die Sünde als Entscheidung gegen Gott vor Gott getroffen wird, und daß somit »im Himmel« gebunden wird (als letzter Ursache), wengleich der Sünder sich selbst bindet (als Verantwortlicher). Wir stoßen hier auf denselben Zusammenhang, den wir schon bei Ezechiel beobachtet hatten. Deutlich dürfte auch sein, daß das Gebun-

den werden eben nicht nur als *Folge*, als *Strafe* anzusehen ist, sondern die Gefangenschaft der Sünde selbst in den Blick nimmt. Die Deutung eines Bildes läßt sich eben niemals auf nur *einen* Aspekt festlegen.

VV. 19f ist nun nicht eine Begründung zu V. 18, sondern eröffnet – wenn auch in sachlichem Zusammenhang mit den VV. 15–18 – den zweiten Abschnitt, in dem das Verhalten bzw. Tun *Gottes* in den Vordergrund rückt. Somit entsprechen die VV. 19f dem V. 10, und wie dieser mit V. 14 bilden sie mit dem Schluß des zweiten Abschnitts (V. 35) eine Inklusion:

19 περὶ παντὸς πράγματος . . . γενήσεται αὐτοῖς
παρὰ τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς -

35 οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν

(Eine zweite Inklusion bilden VV. 21 und 35).

Das Tun Gottes bezieht sich zunächst scheinbar ausschließlich auf die Betroffenen (in der Gemeinde, vgl. VV. 10–14). Allerdings ist wegen der Allgemeinheit der Formulierung nicht deutlich erkennbar, ob hier die Betroffenen von VV. 16 und 17, also die Vertreter der Kirche, gemeint sind. Wäre dem so, dann wäre VV. 19f in der Tat auch als eine Art Begründung aufzufassen, aber nicht zu V. 18, wie Bornkamm meinte, sondern neben V. 18 zu den VV. 15–17.⁷⁵ Während V. 18 – trotz des äußeren Anscheins – mehr Interesse am Verursacher hat – ob er gebunden oder gelöst wird, hängt ja letztlich von ihm selber ab –, richtet sich das Interesse von VV. 19f auf die Gemeinde als solche und die Gegenwart Gottes in ihr. Auch von daher ist die Grenzziehung gegenüber V. 18 zu vertreten.⁷⁶ Der eigentliche Grund aber, warum VV. 19f zum Gleichnis zu schlagen ist, ist V. 31, ein Brückenvers mitten im Gleichnis. Dort ist es gerade die Gemeinschaft der σύνδουλοι, deren Einschreiten den Herrn zum Handeln veranlaßt.

In VV. 21f fragt Petrus nach der Vergebung (vgl. die strukturell parallele Frage in V. 12 τί ὑμῖν δοκεῖ). Jesus antwortet zunächst mit einer Zahl, welche die unbegrenzte Zahl der möglichen Akte der Vergebung unterstreichen soll (vgl. dagegen die Konzentration auf die Eins in V. 12). Immerhin blicken Frage wie Antwort auf das praktische Verhalten der Betroffenen, also desjenigen, gegenüber dem gesündigt wurde. Es ist nur zu deutlich, daß diese kurze Antwort kaum etwas von der Haltung erkennen läßt, aus der das geforderte Verhalten erfließen soll. Diese Haltung wird erst im Gleichnis mit μακροθυμέω (VV. 26.29), σπλαγχνίζομαι (V. 27) und

⁷⁵ Siehe bereits oben am Anfang des Abschnittes V. 2.a.

⁷⁶ Anders *van Zyl*, *Analysis*, 47.

ἐλεῖω (V. 33) ausgedrückt. Das Interessante ist nun aber nicht so sehr, daß das Verhalten Gottes als Ausdruck seiner Haltung gesehen wird (V. 27), sondern daß sich Gott zum einen in seinem Verhalten sowohl abhängig macht von der Haltung dessen, der in Schuld ist, als auch von dem Eintreten der σύνδουλοι, also der Kirche, zum andern daß der Schuldige/der Verursacher – wie in VV. 8–9 – zugleich als Betroffener gesehen wird, mehr noch: daß die Schuld nicht eigentlich in irgendwelchen Schulden liegt, sondern in der Verweigerung der Weitergabe dessen, was man empfangen hat. Das Gleichnis bringt also – in Parallele zu den VV. 10–14 – den Wert und die Würde der Gemeinschaft zum Ausdruck: was sich in ihr abspielt, spielt sich letztlich vor Gott ab.

Während im ersten Abschnitt des ersten Teils (in den VV. 6–9) bereits das Interesse am Verursacher, der selbst als ein Betroffener gesehen wird, durchscheint, insofern er in der Möglichkeit steht, sich selbst zum Ärgernis zu werden, vermissen wir im ersten Abschnitt des zweiten Teils eine vergleichbare Identifizierung. Diese wird uns erst im Schlußabschnitt nachgereicht. Zu dieser Asymmetrie paßt übrigens die Tatsache, daß VV. 12ff und VV. 15ff – zwar nicht in der reflexiven Intention (V. 14) –, wohl aber untergründig aufeinander abgestimmt sind. Schematisch läßt sich der Gedankengang folgendermaßen darstellen:

1. Teil (VV. 6–14)

Unter dem Bild eines Verhaltens wird jeweils eine *Haltung* ausgedrückt

1. Abschnitt (VV. 6–9)

Die geforderte Haltung
des Menschen

a) VV. 6–7 allgemein geforderte Haltung gegenüber der Welt als Verursacher von Ärgernissen (Verursacher außen)

b) VV. 8–9 konkrete Haltung gegenüber sich selbst als möglichem Verursacher von Ärgernissen, dargestellt in der Wirkung für ewiges Heil oder Unheil (Verursacher = Betroffener)

(b) = Begründung für (a)

2. Teil (VV. 15–35)

Gefordertes *Verhalten* als Ausdruck der im ersten Teil beschriebenen Haltung

1. Abschnitt (VV. 15–18)

Gefordertes Verhalten *der Menschen* als Gemeinschaft

a) VV. 15–17 gegenüber einem, der sündigt (mögliche Ausgrenzung des (Verursachers)

b) V. 18 Begründung der richterlichen Tätigkeit im Verweis auf die heilsmittlerische Aufgabe der Kirche

2. Abschnitt (VV. 10–14)

Die ewig bestehende Haltung *Gottes* gegenüber dem vom Ärgernis Betroffenen. Betonung des Wertes des Einzelnen

- a) V. 10 dargestellt unter dem Bild von der Schau der Engel
- b) VV. 12–14 dargestellt im Gleichnis vom suchenden Hirten

2. Abschnitt (VV. 19–35)

Das Tun *Gottes* im Tun der Gemeinschaft

- a) VV. 19f Gegenwart Christi in der Kirche
- b) VV. 21f vom Menschen gefordertes Verhalten
VV. 23–27 Verhalten *Gottes* als Veranschaulichung seiner Haltung gegenüber einem Verursacher, der dann selbst (VV. 28–34) als Betroffener gesehen wird.

Im Gleichnis wird der Erlaß der Geldschuld mit ἀπολύω, ἀποδίδωμι und ἀφήμι, das Behalten der Schuld aber unter dem Bild der Gefangennahme (18,30 ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν) dargestellt. Übrigens taucht auch κρατέω am Rande auf (18,28). Es scheint nun nicht nur möglich, sondern auch gefordert zu sein, das Vokabular von V. 18 (Binden und Lösen) mit den Geschehnissen in dem Gleichnis in Beziehung zu setzen. Dem Gläubigen wird offensichtlich gesagt, daß es eine Verpflichtung zu unbegrenzter Verzeihung gibt, daß es eine geistige Fesselung bzw. Gefangennahme des Nächsten gibt, die unstatthaft ist. Es gebe ein nur scheinbar berechtigtes Behalten der Sünden des Nächsten, ein solches grenze vielmehr an Verstockung. Nicht umsonst sagt man ja, die Gefangenen seien untereinander die strengsten Richter. Die Frage erhebt sich nun, ob ein Widerspruch besteht zwischen dem Ausschluß aus der Gemeinschaft, wie er in VV. 15ff dargestellt ist, und dem Auftrag zum Verzeihen. Während V. 18 zu sagen scheint: *Wen* ihr auf Erden bindet, der wird im Himmel gebunden sein, scheint VV. 21ff dagegen zu betonen: *Wer* auf Erden bindet, wird auch im Himmel gebunden sein. Man ist versucht anzunehmen, hier liege ein logischer Widerspruch vor, den die Redaktion auf Grund der Disparatheit des Traditionsstoffs in Kauf genommen hat. Indessen dürfte die Zusammenstellung beider Texte nicht ohne Absicht geschehen sein. Es ist durchaus möglich, daß auf eine Spannung hingewiesen wird, die aus dem Leben selbst erwächst. Es muß im Leben der Kirche sowohl mit dem Ausschluß einzelner Mitglieder gerechnet werden als auch die Verzeihung als konkretes Verhalten ange-mahnt werden. Für welches Verhalten man sich im Einzelfall entscheidet, ist Sache einer geistlichen Entscheidung. Man darf aber auch nicht eine tiefe Gemeinsamkeit

zwischen beiden Teilen übersehen, die vielleicht den Anlaß zu ihrer Zusammenstellung gab: in beiden Fällen wird jemand gebunden, der schon gelöst war! In V. 15 ist es der »Bruder«, der sündigt. In V. 34 ist es der, dem schon vergeben worden war, der nun doch noch »gefangengesetzt« wird. Das existentielle Problem, das hinter Mt 18 steht, ist also die Frage, wie die einmalige Tat der Erlösung durch die Zeit des Lebens hindurchgetragen werden kann. Von V. 34 aus ist es dann übrigens nur ein Schritt zu jenen neutestamentlichen Texten, in denen von der Übergabe Abtrünniger an Satan gesprochen wird (1 Tim 1,20 οὐς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, vgl. auch 2 Tim 2,26 [auf daß] sie wieder zur Besinnung kommen [und] aus dem Netz des Teufels [befreit werden] – ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος –, der sie eingefangen und sich gefügig gemacht hat – ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα: statt von δέω wird hier noch plastischer von ζωγρέω = lebendig fangen, gesprochen; 1 Tim 3,6.7 sprechen vom »Hineinfallen« – ἐμπίπτω – in das Gericht des Teufels; hingewiesen sei auch noch auf Kol 2,7 βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης – gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre als Beute raubt).

Zusammenfassung: Um die Bedeutung der geistlichen Vollmacht des Petrus »über uns« deutlicher in den Blick zu bekommen, wird es wohl kein überflüssiger Umweg gewesen sein, auf den Petrus »in uns« zu schauen. Der Petrus »in uns« neigt auf Grund des Verlangens nach Gerechtigkeit und Vergeltung dazu, den Nächsten zu »binden«. Dem stellt Jesus die Aufforderung entgegen, immer wieder zu verzeihen. Andererseits gibt es ein dem Petrus als Bevollmächtigten sowie der Kirche als Gemeinschaft bzw. Institution übertragenes Recht zu »binden«. Dieses scheint mehr zu bedeuten als eine disziplinarische Verordnung. Vielmehr dürfte die Befugnis zu binden in die theologische Begründung des kirchlichen Ausschlußverfahrens die geistliche Dimension der »Verstockung« eintragen. Während der Sinn von Mt 16,19 ursprünglich auf die missionarisch expansive Kirche bezogen zu sein scheint, zeigt Mt 18,18 bereits eine erste Internalisierung der Ermächtigung Jesu: die Anwendung auf den innerkirchlichen Versuch, Abtrünnige wieder zur Umkehr zu bringen.

VI. Zum Verhältnis der Binde- und Lösegewalt zur Schlüsselgewalt

P. Hoffmann versuchte eine traditionsgeschichtliche Einordnung von Mt 16,19 und 18,18. Er unterscheidet zwischen der ursprünglichen Bedeutung des Spruches und verschiedenen Traditionsstufen seines Verständnisses.⁷⁷ Priorität komme der pluralen Formulierung des Vollmachtswortes zu, weil eben eine Vielzahl von Boten und Predigern des Evangeliums die Vollmacht für sich beanspruchten.⁷⁸ Sodann führt er aus: »Bildete Mt 18,18 mit Mt 18,15–17 eine vormatthäische Überlieferungseinheit, dann würde diese ein zweites Stadium signalisieren, in dem die Vollmacht auf innergemeindliche Disziplinierung bezogen wurde.«⁷⁹ Und schließlich: »Im Kontext des Matthäusevangeliums wird in einem dritten Stadium 18,18 zur Wiederholung von 16,19 (a)b und ist nun – im Sinn rabbinischer Lehrterminologie verstanden – auf die Lehrvollmacht im engeren Sinn bezogen (in deren Sinn schließt die Lehre disziplinarisch-richterliche Vollmacht ein)«. ⁸⁰ Andererseits gelte für 16,19: »16,19b ist als sekundäre Adaption der allgemeinen Vollmacht auf eine bestimmte Gestalt der urchristlichen Geschichte zu beurteilen. Da diese Adaption, wie 16,19a zeigt, in engem Zusammenhang mit der Darstellung des Petrus als Träger der Lehrvollmacht steht und gerade damit auf der redaktionellen Ebene Mt 23,13 korrespondiert, ist es möglich, wenn auch nicht zwingend beweisbar, daß erst Matthäus den Spruch in solcher Weise auf Petrus bezogen und durch 16,19a seinem Evangelium eingeordnet hat.«⁸¹

Im Ausgang von einer postulierten pluralen Urfassung des Vollmachtswortes im missionarischen Sinn gelangt der Autor mit seinen traditionskritischen Operationen mehr oder weniger zur vollständigen Ausschaltung eben des ursprünglichen Sinnes. Sein Ziel ist offenkundig: er will den Primat des Petrus allein auf das Felsenwort bezogen sehen. Es könne »nur der *Felsenspruch* Mt 16,18 als ein selbständiger originär auf Simon bezogener Spruch gesehen werden.«⁸² Mittel zum Zweck ist ihm die Identifizierung der Schlüsselvollmacht mit der Binde- und Lösegewalt auf der Ebene der Redaktion. Zum methodischen Vorgehen sind zwei Fragen zu stellen:

⁷⁷ Hoffmann, Petrus-Primat, 99.

⁷⁸ Hoffmann, Petrus-Primat, 101.

⁷⁹ Hoffmann, Petrus-Primat, 101, Anm. 29.

⁸⁰ Hoffmann, Petrus-Primat, 101, Anm. 29.

⁸¹ Hoffmann, Petrus-Primat, 101.

⁸² Hoffmann, Petrus-Primat, 102.

1. Der Verfasser geht aus von der Betonung des Wechsels der Bildaussage zwischen V. 19a und V. 19b: »Auch der Form nach gehört V. 19a nicht notwendig zum Spruch V. 19b; denn die zwei in einem strengen antithetischen Parallelismus angelegten Sätze bilden eine geschlossene und in sich verständliche Einheit.«⁸³ Am Ende der Analysen bleibt nichts übrig von dem Unterschied zwischen beiden Bildworten. Ob sie nicht doch vielleicht ursprünglicher aufeinander bezogen sind als nur durch die maththäische Redaktionsarbeit?

2. Die Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion ist hier so stark in Anspruch genommen worden, daß man besser von einer Ausschaltung der Tradition durch die (maththäische) Redaktion sprechen sollte. Was aber berechtigt dazu anzunehmen, Matthäus oder die vor-maththäische Überlieferung habe dem traditionellen Verständnis des Wortes (im Sinne richterlicher Vollmacht in bezug auf Sünden) einen anderen Sinn unterschieben wollen?⁸⁴ Demgegenüber ist doch wohl davon auszugehen, daß 18,18 denselben Sinn hat wie 16,19. Der Unterschied zwischen beiden Stellen resultiert aus dem verschiedenen Textzusammenhang, in dem sie stehen. Während V. 18 als Deutewort die VV. 15–17 begründet, ist 16,19b nicht als Erklärung zu 16,19a (dem Schlüsselwort) zu verstehen, sondern als Ausfaltung und Explikation.⁸⁵ Vielleicht ergibt sich aus einem neuen Blickwinkel ein neues Verständnis der ursprünglichen Sinneinheit von Schlüssel- und Binde- und Lösegewalt.

Das Bild vom gefesselten Menschen geht in Weish 17,16 über in das Bild vom eingeschlossenen Menschen. Wenn dem Petrus einerseits die Schlüsselgewalt, andererseits die Macht zu binden und zu lösen anvertraut wird, liegt es dann nicht nahe anzunehmen, daß »binden« soviel wie »verschließen« und »lösen« soviel wie »öffnen« bedeutet? Müßte man daher nicht nach Hinweisen suchen, die das Öffnen und Schließen einer Tür mit Vokabeln ausdrücken, die an Fesseln, Schnüre oder Riemen denken lassen? Wenn dem so wäre, hätten wir ein zweites Standbein der *wörtlichen* Bedeutung vor uns, ohne daß man dann schon von einer Doppelsinnigkeit sprechen müßte, denn die Anwendungen auf der wörtlichen oder physischen Ebene gehen ja ineinander über.

Im Johannesevangelium (1,27) bekennt der Täufer freimütig von sich, daß er nicht würdig sei, den Riemen der Sandale Christi zu lösen: ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἰμάντα τοῦ ὑποδήματος. Die Sandale ist wörtlich das Daruntergebundene (von ὑποδέω). Das Wort für »Riemen« (τὸ ἴμας) ist nun aber auch gebräuchlich als Bezeichnung für den Türriemen.

⁸³ Hoffmann, Petrus-Primat, 97.

⁸⁴ Siehe oben im Abschnitt V. 1 zu Thyen, Sündenvergebung.

⁸⁵ Derselben Auffassung ist J. Jeremias, κλεις, in: TWNT III, 743–753, hier 751.

Im Altertum waren mehrere Arten von Schlössern im Gebrauch: der Schieberriegel, der mit einem großen Schlüssel, der durch ein Loch gesteckt wurde, zur Seite geschoben wurde, das sog. Balanos-Schloß und das Schloß für Drehschlüssel, das dem modernen gleicht.⁸⁶ Es gibt literarische und archäologische Zeugnisse dafür, daß sich an den Schlössern ein Riemen befand. So ist z. B. auf dem Grabstein der Habyllis (2. Jahrh. v. Chr.) am Schlüssel »außerdem der Riemen, mit dem man die Tür schloß«.⁸⁷ In der Odyssee (1,441f) verschließt Eurykleia die Tür gewohnheitsmäßig mit einem Riemen:

»... θύρην δ' ἐπέρυσσε κορώνη /
ἀργυρέη, ἐπὶ δὲ κληῖδ' ἐτάνυσσεν ἱμάντι
— und zog hinter sich die Tür zu an dem silbernen Tür-
ring und schob den Riegel vor mit dem Riemen«.

Das Öffnen wird in Od. 21,41ff geschildert: »Doch als sie (Penelope, d. Verf.) nun zu der Kammer dort gekommen war . . . da trat sie auf die eichene Schwelle, die einst der Zimmermann kundig gehobelt und nach der Richtschnur ausgerichtet hatte, und er hatte Pfosten in sie eingelassen und schimmernde Türen davorgesetzt. Und alsbald löste sie den Riemen schnell von dem Türting (ἱμάντα . . . ἀπέλυσε), steckte den Schlüssel hinein und stieß, geradehin mit ihm zielend, die Riegel hinter den Türflügeln zurück nach beiden Seiten«.

In der Beschreibung Hugs nimmt sich der Vorgang so aus: »Beim Schließen von außen wird der Riegel mit einem Riemen aus der Vertiefung der Seitenmauer über die Türe oder Türflügel gezogen und der Riemen um den Ring, κορώνη, außen an der Türe geschlungen, wenn nicht wie Od. 1,441ff. eine Person im Gemache blieb. Wer von außen öffnen will, muß nach der Schilderung von Od. 21,46ff zuerst den Knoten des Riemens lösen und dann den schweren Schlüssel durch ein Loch der Türe stecken und den Riegel zurückschieben«.⁸⁸

Der Schlüssel diente also nur zum Öffnen der Türe, das Schließen des Riegels geschah mit dem Riemen. Dies sind nun beileibe keine Einzelzeugnisse. Bis zur Kaiserzeit, in der das sog. römische Schloß aufkam, scheinen überall die Riemen zum Verschließen in Gebrauch gewesen zu sein.⁸⁹ Schon das ältere sog. »ägyptische«

⁸⁶ Diese Einteilung gemäß C. Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus II, München 1969, 8, Anm. 4. Genauso bereits A. Hug, Schlüssel, in: PRE, 2. Reihe (R-Z), 3. Halbband, Stuttgart 1921, 565–569. Vgl. ders., Schlösser, ebenda 557–563.

⁸⁷ Corpus Inscriptionum Atticarum II, 2169, zit. nach Hug, Schlüssel, 565.

⁸⁸ Hug, Schlösser, 558.

⁸⁹ F. W. Schlegel, Kulturgeschichte der Türschlösser, Duisburg 1963, 27.

Holzschloß, das an der Außenseite der Tür angebracht war,⁹⁰ kannte Riemen bzw. Schnüre: »Das Schloß des ägyptischen Altertums bestand . . . aus Holz, und zwar aus einem runden Holzstab, der der Länge nach von zwei Seiten her durchbohrt war. Durch die Bohrungen hindurch ging eine Schnur, die ungefähr in der Mitte des Stabes seitlich heraustrat. Auf der Schnur schob sich dieser Holzriegel ein Stück weit in den Türpfosten hinein, so daß die Tür verriegelt war. Durch einen Zug am andern Ende der Schnur konnte man den Riegel herausziehen. Man gelangte durch ein kleines Griffloch in der Tür zu den Schnüren . . .«.⁹¹ Das hethitische »Balanos«-Schloß dagegen befand sich an der Innenseite der Tür.⁹² Auch hier »konnte der Schlüssel nur der Entsperrung dienen, während die Verschiebung des Schieberiegels durch Lederriemchen vorzunehmen war, die am Schieberriegel befestigt und durch die Tür nach außen hindurchgesteckt waren«.⁹³ Das »lakonische« Schloß (griechische Tempelschloß), um 500 v. Chr. vermutlich von den Kelten nach Griechenland und Rom gebracht, »war das erste Schloß, bei dem das Entsperrungswerkzeug – der Schlüssel – eine Drehbewegung durchzuführen hatte«. Auch hier ist ein Riemen für das Verschließen notwendig.⁹⁴ Wie zeitgenössische Darstellungen zeigen,⁹⁵ waren die Schlüssel riesig, denn »die Sicherheit eines Lakonischen Schlosses« war »um so größer . . . je höher das Schlüsselloch über dem von außen nicht sichtbaren Schieberriegel angebracht war«.⁹⁶

Der Vorteil, den diese Theorie bildet, liegt auf der Hand. Wir hätten zum einen einen echten terminus »technicus«, der nicht begrifflich erstarrt, sondern auf Grund seiner Nähe zum Alltäglichen offen für symbolische Deutungen ist. Zum andern wären wir nun in der Lage, die verschiedenen Bilder von Mt 16,18f (Fels, Haus, Schlüssel, Binden und Lösen) in ihrer wurzelhaften Einheit zu erkennen. Der Nachteil ist, daß ich bisher nur wenige Hinweise gefunden habe, die die Vokabeln δέω und λύω direkt mit dem Vorgang des Türöffnens und -verschließens in Verbindung bringen. So steht – allerdings sehr allgemein – im Menge-Güthling: δεῖν καὶ λύειν den Knoten schürzen und wieder lösen.⁹⁷

⁹⁰ Schlegel, Türschlösser, 17ff.

⁹¹ F.M. Feldhaus, Die Technik der Vorzeit, der geschichtlichen Zeit und der Naturvölker, München 1965, 966f. Vgl. auch O. Koenigsberger, Die Konstruktion der ägyptischen Tür, Glückstadt 1936.

⁹² Schlegel, Türschlösser, 17ff.

⁹³ Schlegel, Türschlösser, 22.

⁹⁴ Schlegel, Türschlösser, 25, Abb. 5.

⁹⁵ Schlegel, Türschlösser, 26, Abb. 7

⁹⁶ Schlegel, Türschlösser, 24.

⁹⁷ H. Menge, Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch Deutsch, Berlin u. a. 25 1984 (= 1913), δέω.

Außerdem gibt es, mit einem Kompositum von δέω gebildet, eine stehende Wendung für das Verschließen von Türen: ἐκδῆσαι σανίδας (Od. 22,174). Vgl. auch das Kompositum ἐπιδέω in Od. 21,391: ἐπέδησε θύρας – Mit diesem (Tau) band er die Türen zu. Die Unsicherheit der Hypothese muß die folgende Ausdeutung im Reich der Spekulation belassen.

Wenn Petrus als Repräsentant der Kirche die Macht zu binden und zu lösen hat, dann kann dieses Bildwort nach zwei Seiten hin ausgelegt werden. Zum einen kann er den Menschen in dessen Sünden-Gefangenschaft und Verschllossenheit belassen bzw. daraus befreien. Das Bildwort meint dann gleichsam das Haus als Gefängnis, aus dem der Mensch befreit werden kann. Das Objekt des Bindens und LöSENS ist der Mensch selbst (ὁ ἄνθρωπος). Das Gefängnis ist ein Symbol seines geistigen Zustandes. Die Schlüssel »des Himmelreiches« sind dabei als die von außen (von oben) kommende Tat der Befreiung gesehen. Τῶν οὐρανῶν wäre also genitivus subjectivus. Zum andern ist das Bildwort auch mehr aus der Sicht des Petrus zu deuten. Wenn Christus Petrus gerade als »Felsen« mann bezeichnet hat, auf dem das »Haus« der Kirche stehen soll, wenn Christus in diesem Zusammenhang als Bauherr und Petrus als Fundament gesehen wird, dann schließen diese Bezeichnungen keineswegs eine Weiterentwicklung des Bildes aus. Aus dem »Fundament« oder »Fels« wird durch das Wort von der Schlüsselübergabe zumindest ein Türhüter, wenn nicht gar der Hausverwalter. (Hausbesitzer und Architekt bleibt in diesem Zusammenhang Christus.) Wenn wir nun die Schlüssel »des Himmelreiches« als genitivus objectivus verstehen (als Schlüssel *zum* Himmelreich), dann ist Petrus derjenige, der am Eingang desjenigen Hauses steht, das zum Himmel führt. Wenn er die Tür schließt, schließt er gleichsam die eigene Haustür zu. Öffnet er die Tür, ist wiederum das Haus gemeint, an dessen Eingang er selbst steht. Dieser äußere Perspektivenwechsel tut der einheitlichen geistigen Deutung keinen Abbruch. Die Aussperrung entspricht der Einsperrung. Die Deutung, die vom genitivus subjectivus ausgeht und sich auf das Verständnis von δέω und λύω als Gefangensetzung und Amnestie verläßt, hebt die Aktivität Gottes bzw. seines Stellvertreters hervor, die andere Deutung dagegen mehr die Verantwortung und das subjektive Erleben des zu Erlösenden, insofern er ja selbsttätig in das Haus hineingehen will. Daß dieser zweite Aspekt auch dem übrigen Neuen Testament nicht unbekannt ist, zeigt z. B. Lk 13,23–30 (Von der engen und von der verschlossenen Tür). Lukas spricht hier zwar nicht von den »Schlüsseln« des Himmelreiches, aber auch bei ihm finden sich wesentliche Bildelemente der matthäischen Verheißung: Vom »Reich Gottes« ist in V. 29 die Rede (ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ). Von einem Haus spricht indirekt V. 25 (οἰκοδομητότης). Wenn der Hausherr die Tür verschließt (V. 25 ἀποκλείσῃ τὴν θύραν), dürfte dies die Handlung des Bindens meinen. Daß sich die so Ausgeschlos-

senen (V. 28 ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω) selbst ausgeschlossen haben, unterstreicht V. 27: sie sind böse gewesen (ἐργάται ἀδικίας). Das ganze Bild will eine Antwort geben auf die Frage, ob nur wenige gerettet werden (V. 23), ist also nicht vorrangig an der Jurisdiktion, sondern an der Soteriologie interessiert. Derjenige, der von Befreiungstheologie spricht, darf das Faktum der Fesselung, der Verschlussenheit und des Ausgeschlossenwerdens nicht übersehen.

Für den genitivus objectivus spricht übrigens die kürzlich von J. Marcus vorgebrachte These, daß in Mt 16,19 implizit von den »Pforten« des Himmels gesprochen werde, die mit den »Pforten des Hades« von 16,18 kontrastierten: »In the usual interpretation of our passage, Peter opens the gates in order that human beings may enter the kingdom of heaven . . . If, however, the two sets of gates are meant to be antitypes, then it seems more likely that the gates of the kingdom of heaven, like the gates of Hades, open not in order to *let something in* but in order to *let something out*. Specifically, I would suggest that in Matt 16:19 the gates of heaven open to permit the extension of God's dominion from the heavenly sphere to the earthly one«. ⁹⁸ Im Unterschied zu Marcus möchte ich aber kein »Entweder-Oder« statuieren, sondern ein »Sowohl als auch«. Seine Deutung der Binde- und Lösegewalt bleibt dann doch sehr der rabbinischen Theorie verbunden, ⁹⁹ wemgleich auch er sich genötigt sieht, einen christologischen Sinn gleichsam von außen aufzupropfen: »In the age inaugurated by Jesus' death and resurrection, the gates of the underworld will swing open and the horrors of the pit will erupt onto the earth with a roar, attacking everything on it – including the church – with unbridled fury. In the midst of this peril, however, Peter will be given the keys that unlock the gates of heaven. Those gates, too, will swing open, and the kingly power of God . . . will break forth from heaven to enter the arena against the demons . . . Thus in Matt 16:18–19, as in Judaism, the triumph of God, the manifestation of the *basileia* of heaven, involves the revelation of the law; but this law has now been christologically redefined by the apocalyptic event of Jesus' death and resurrection«. ¹⁰⁰ In einem apokalyptischen Kontext die Idee des von Jesus erfüllten Gesetzes urplötzlich einzuführen, scheint mir doch ein gewagtes Stück zu sein. Sicher spielt für Matthäus das »Gesetz« eine wichtige Rolle, doch wenn – wie Marcus selber feststellt¹⁰¹ – die »Offenbarung« das Hauptthema der Perikope ist, wird man dazu neigen, in V. 19

⁹⁸ Marcus, Gates, 447.

⁹⁹ Marcus, Gates, 449ff, bes. 450f: »The literal meaning of *'sr/htyr* corresponds exactly to that of *deō/byō*«.

¹⁰⁰ Marcus, Gates, 455.

¹⁰¹ Marcus, Gates, 451.

die Frage nach der *Wirkung* der Offenbarung ausgesprochen zu finden. Dies um so mehr, als nach der patrologischen Qualifizierung des Offenbarungsthemas in V. 17 (ἀπεκάλυψεν . . . ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) und der christologischen Konzentration in V. 18 (das Subjekt Jesus wird im κἀγὼ δὲ σοι λέγω sowie im οἰκοδομήσω und im μου τὴν ἐκκλησίαν hervorgehoben) V. 19 eine pneumatologische Ausfaltung erwarten läßt. So dürfte die Gabe der Schlüssel im Hinblick auf die Gabe des Geistes auszudeuten sein (vgl. Joh 20,23 λάβετε πνεῦμα ἅγιον). Zwar ist es sinnvoll, den von oben kommenden Geist den Mächten der Tiefe entgegenzusetzen (V. 18), aber der Widerspruch zwischen dem Binden und Lösen selbst rückt dann doch an den Rand des Gesichtsfeldes. (So spricht Marcus ja auch nur davon, daß sich die Pforten des Himmels »öffnen«.) Dies läßt sich nur vermeiden, wenn wir nach dem Thema des *Ursprungs* der Offenbarung (V. 17) und ihrer *Fortsetzung* durch die Zeit der Kirche das ihrer *Wirkung* in V. 19 sehen wollen. Diese Wirkung ist zwiespältig.

Das Bild vom Binden und Lösen steht also nicht nur in einem allgemeinen Zusammenhang mit dem Bild vom Haus und der Tür, sondern auch mit dem Wort von den »Pforten des Hades«, wird doch in der Antike des Hades auch als eine Burg mit stark verriegelten Toren gesehen (vgl. etwa Homer, Il. 13,14; Hiob 38,10.17), so daß das Gotteshaus auf dem Felsen in der Tat als Gegenbild zur Burg des Todes erscheint. Mitunter zieht das Bild von der »Unterwelt« das Bild von den »Fesseln« an sich. So etwa in Ps 18,5f (LXX Ps 17): »Mich umfingen die Fesseln des Todes . . . Die Bande der Unterwelt umstrickten mich, über mich fielen die Schlingen des Todes!« Im selben Psalm wird Gott, der Fels (V. 3.32.47), auch als Befreier gesehen (V. 20 ῥύσεταιί με).¹⁰²

Beim Stichwort »Hades« drängt sich einem förmlich der Vergleich auf mit der programmatischen Pfingstpredigt des Petrus im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte. In V. 24 bezeugt Petrus über Christus:

»Gott aber hat ihn von den Wehen des Todes befreit (λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου) und auferweckt; denn es war unmöglich (καθότι οὐκ ἦν δυνατόν), daß er vom Tod festgehalten wurde (κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ)«.

Warum wird Christus »nicht der Unterwelt preisgegeben« (Apg 2,27)? Warum war das »unmöglich«? Christus allein war nicht von der Sünde gebunden, er war ohne Trotz gegen Gott. Deshalb konnte er gefesselt dem Tod überliefert werden (Joh 18,12.24; 19,10.12), um die Befreiung von der Gefangenschaft in der Sünde zu

¹⁰² Vgl. oben Abschnitt III. 3. c.

bewirken. Und deshalb konnte ihn der Tod als Folge der Sünde, das Schattenreich des Hades, nicht gefangenhalten. Wenn es heißt, daß die Tore des Hades die Kirche nicht überwinden werden, dann weist das darauf hin, daß die Kirche als Leib des gestorbenen und auferstandenen Christus von Sünde, Tod und Teufel nicht überwunden werden kann. Gerade wegen der ihr von oben verheißenen Macht zu binden und zu lösen, d. h. die Gefangenschaft der Menschen in der Sünde zu besiegeln oder aufzuheben, ist sie für die Menschen das Tor vom Tod zum Leben in Gott. Christus selbst – könnte man gut johanneisch sagen – kann nicht nur nicht gebunden werden, er selbst bindet auch niemanden, denn jeder, der nicht an Christus glaubt, bindet sich selbst (Joh 3,18). Kraft seiner Auferstehung ist Christus selbst das Tor, »die Tür« zum Himmelreich des Vaters (Joh 10).

Zusammenfassung: Die These, daß die drei Verse Mt 16,17–19 nicht nur eine literarische, sondern auch eine gedankliche Einheit bilden, wird gestützt durch die Beobachtung, daß ein Aspekt des Literalsinnes von »Binden« und »Lösen« eine unmittelbare Erweiterung des Bildwortes von den »Schlüsseln« ist (insofern in der Antike Türen mit Schnüren und Riemen zugebunden wurden). Die geistige Deutung wird dadurch komplexer, denn nun können die Schlüssel »des Himmelreiches« sowohl als genitivus objectivus als auch als genitivus subjectivus aufgefaßt werden. Der genitivus subjectivus (Schlüssel aus dem Himmelreich) versteht dann δέω und λύω auf der wörtlichen Ebene als Gefangensetzung (Einsperrung) und Freilassung, und auf der geistigen Ebene wird so die Aktivität Gottes bzw. seines Stellvertreters hervorgehoben. Der genitivus objectivus (Schlüssel zum Himmelreich) geht dagegen aus vom Literalsinn des Zuschließens (Aussperrung) bzw. des Türöffnens und hebt auf der spirituellen Ebene die Verantwortung des Individuums für die Bewirkung des Heils hervor. In einer weiter ausgreifenden Gesamtdeutung der Bildfolge könnten die Schlüssel als »Angeld« des Geistes, die Tür als Christus selbst, der durch seinen Tod und seine Auferstehung der Weg zum Vater ist, und das Haus der Kirche als irdisches Voraus-Bild der himmlischen Wohnung beim Vater zu verstehen sein. Das Felswort meint dann die bleibende Gewähr, daß Christus selbst durch seinen Geist in der konkreten Gemeinschaft der Kirche und ihrer Repräsentanten gegenwärtig ist.

VII. *Schluß*

Im Ausgang von Zeugnissen aus dem griechischen Alten Testament (bes. Weish 17) und aus Homer wurde versucht zu zeigen, daß vor allem das »Binden« ein allgemein menschliches Phänomen ist, das seine Wurzeln in der Empfindung von Recht und Unrecht hat. Der Sinn des »Bindens« als äußere Gefangensetzung bzw. Bestrafung für Unrecht öffnet sich nicht selten auf die spezielle Bedeutung der »geistigen Fesselung«, die nur im Zusammenhang mit der theologischen Idee der »Verstockung« verstanden werden kann. Dieses Verständnis hat zur Folge, daß man in Mt 18,18 denselben Sinn wie in Mt 16,19 annehmen muß, also nicht zwischen Lehrgewalt einerseits und Disziplinargewalt andererseits zu unterscheiden ist. Dem Petrus bzw. der Kirche als Gemeinschaft und Institution wird eine geistliche richterliche Gewalt übertragen, die ein zweischneidiges Schwert ist: sie kann entweder die Verstockung (das Gericht) bewirken oder das Heil. Ein neues Argument für den engen Zusammenhang der Schlüsselgewalt mit der Binde- und Lösegewalt konnte auch aus der Beobachtung gewonnen werden, daß Türen in der Antike mit Hilfe von Schnüren verschlossen wurden. Die Formulierung »was ihr auf Erden bindet . . .« beruht somit auf einer besonderen symbolischen Ausdrucksweise, durch die Handlungen von mindestens drei Akteuren auf ein Dingsymbol reduziert und verdichtet werden. Nicht nur der Teufel bindet, nicht nur der sich frei für das Böse Entscheidende bindet (sich selbst), sondern auch derjenige, der zu dieser freien Entscheidung wieder in die Gefangenschaft der Sünde bzw. des Teufels und damit des Todes zu gehen, den Anstoß gibt, auch und gerade diesem kommt die Bindegewalt zu. Der Begriff des Bindens (und LöSENS) will also ganz und gar nicht eine philosophische oder gar theologische Überlegung über das Verhältnis von Freiheit, Vorherbestimmung und Gnade in den Akten von Glaube und Unglaube anstellen. Vielmehr ist in dem Bildwort eine Mehrzahl geistiger Vorgänge »zusammengewachsen«, konkret und anschaulich geworden. Daß die biblischen Schriftsteller nicht einmal zögern, Gott selbst als Letztursache (jedoch nicht als Letztverantwortlichen) für den Ungehorsam der Menschen anzusehen, dafür ist Röm 11,32 ein sprechendes Beispiel: »Gott hat alle zusammen in den Ungehorsam eingeschlossen (συνέκλεισεν), um sich aller zu erbarmen«. Ähnlich bedeutet das συνέκλεισεν in Gal 3,22 nicht nur, daß die Schrift alles der Sünde verfallen »erklärt«, sondern in ihr »eingeschlossen« habe, denn: *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* – »Ehe der Glaube kam, waren wir im Gefängnis des Gesetzes, festgehalten bis zu der Zeit, da der Glaube offenbart werden sollte« (Gal 3,23).

Die Ausdrücke »binden« und »lösen« wären demnach nicht gleichermaßen positiv – als synonyme Parallelismus – zu verstehen (binden = den Dämon binden, lösen = das Opfer vom Dämon befreien),¹⁰³ sondern als antithetischer Parallelismus. Genausowenig ist eine dialektische Gesetzmäßigkeit im menschlichen Leben anvisiert, das von der Aufgabe überalteter Bindungen jeweils zu neuen Bindungen fortschreiten muß, wenn es nicht auf einer Entwicklungsstufe stehenbleiben will. Das Gebundensein im biblischen Sinn wird eindeutig negativ bewertet. Es steht in einem unüberbrückbaren Widerspruch zum »Gelöstsein« bzw. zur »Befreiung«. Beide Vokabeln zielen auf die geistlichen Realitäten von Unheil oder Heil des Menschen. Die Frage, ob mit dem Wort vorrangig das gesetzgeberische, prophetische oder gar sakramentale Tun der Kirche gemeint sei, ist zu eng gefaßt. Das Bildwort meint den richterlichen Aspekt der heilsvermittelnden Aufgabe der Kirche, die Dimension des Kirchenrechts als Gefüge von Ordnungen und Entscheidungen wird durch dieses Wort vermutlich erst begründet. Darüber, wie sich diese Heilsvermittlung (material) vollzieht, sagt unsere Stelle nichts aus. Wenn wir darüber hinaus den Hinweis aus der ersten Petruspredigt (die Verheißung einer Teilnahme an der Befreiung Christi aus den Fesseln des Todes) ernstnehmen wollen, ist eine Beschränkung auf die Wortvollmacht bzw. (noch enger) die Lehrgewalt nicht ratsam. Heilsvermittlung im umfassenden Sinne schließt die »letzten Dinge« (die Erlösung vom Tod) mit ein.

¹⁰³ So bei *Hiers*, »Binding«.