

Verheißung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit)

Mt 22,1-14

(1) Und Jesus fuhr fort und sprach wieder zu ihnen in Gleichnissen. (2) Die gerechte Welt Gottes ist mit der Wirklichkeit in der folgenden Geschichte von einem Menschenkönig zu vergleichen, der ein Hochzeitsmahl für seinen Sohn veranstaltete.

(3) Und er schickte seine Sklaven, um die Eingeladenen zum Hochzeitsmahl zu rufen, und sie wollten nicht kommen. (4) Da schickte er noch einmal andere Sklaven und sagte: »Richtet den Eingeladenen aus: Hört her! Ich habe mein Mahl vorbereitet, meine Stiere und die gemästeten Tiere sind geschlachtet, und alles ist bereit. Kommt her zum Hochzeitsfest.« (5) Sie aber gingen weg, ohne sich beeindrucken zu lassen, einer zu seinem eigenen Ackerland, ein anderer zu seinen Geschäften. (6) Die übrigen Eingeladenen überwältigten die Sklaven des Königs, misshandelten sie und töteten sie. (7) Da wurde der König zornig und schickte seine Truppen und vernichtete diese Mörder und verbrannte ihre Stadt. (8) Dann sagt er zu seinen Sklaven: »Das Hochzeitsmahl ist vorbereitet, doch die Eingeladenen waren es nicht wert. (9) Geht zu den Stadtausgängen der Straßen und ladet alle, die ihr findet, zum Hochzeitsmahl ein.« (10) Und diese Sklaven gingen hinaus auf die Straßen und sammelten alle ein, die sie fanden, böse und gute. Und der Hochzeitssaal war gefüllt mit Menschen, die zu Tisch lagen.

(11) Der König kam herein, um die zu Tisch Liegenden zu besichtigen, und sah dort einen Mann, der trug keine der Hochzeit angemessene Kleidung.

(12) Und er sagt zu ihm: »Mein Lieber, wie bist du hier hereingekommen ohne festliche Kleidung?« Der aber blieb stumm. (13) Da sagte der König zu seinen Bediensteten: »Bindet ihm Füße und Hände zusammen und werft ihn hinaus an einen Ort, an dem absolute Finsternis herrscht. Dort wird er schreien und vor Todesangst mit den Zähnen knirschen.«

(14) Gott ruft alle Völker, aber das schwächste liebt er besonders.

Sprachlich-narrative Analyse (Bildlichkeit)

V. 3-13 erzählt eine Geschichte vom Festmahl eines Königs. Er lädt sich wichtige Gäste ein. Sie weigern sich zu kommen, einige dadurch, dass sie die Einladung unbeachtet lassen, andere misshandeln und töten die Königssklaven, die die Einladung überbrachten. Der König lässt durch sein Militär die Mörder umbringen und ihre ganze Stadt niederbrennen. Im Zorn lädt er sich beliebige Leute von den Straßen als Ersatzgäste ein.

Schon durch den Duktus der Erzählung werden die Hörenden auf das Wahrnehmen des Täters und der Opfer aufmerksam gemacht. Wollen sie die Perspektive des Königs teilen oder anfangen, nach den Opfern zu fragen? Opfer sind die Sklaven, die stellvertretend für ihren Besitzer sterben müssen, die Bevölkerung der brennenden Stadt, der

Gast, der ins Verlies gesperrt wird. Die Mörder der Sklaven (V. 7) sind Täter und Opfer zugleich. Sie haben die Königssklaven ermordet und sie werden zur Strafe vom königlichen Militär ermordet.

Das durchgehend gleichmäßige Erzähltempus in der Vergangenheit wird nur zweimal durch eine präsensische Formulierung durchbrochen (V. 8.12), als der König seine Gäste abschließend negativ beurteilt. In V. 8 begründet das negative Urteil die Ersatzeinladung, die dadurch jeden humanitären Anschein verliert. In V. 12 begründet sie das Strafurteil gegen einen Gast, dessen unangemessene Kleidung der König als Beleidigung ansieht. Direkte Rede findet sich nur im Munde des Königs, der im Mittelpunkt der Erzählung steht. Ihm steht besonders das explizite Schweigen des Gastes V. 12 gegenüber. Weil der Schluss der Erzählung abrupt kommt, als der König sein Strafurteil gegen den einen Gast fällt, erzeugt dieser Schluss den Eindruck einer umfassenden Katastrophe, als sei dieser Gast der letzte Überlebende, der nun im dunklen Verlies sterben wird.

V. 1-2 heben sich sprachlich ab. Die Stimme der Evangelienerzählung führt die Hörenden ein: Jesus erzählt wieder Gleichnisse – er erzählt dann faktisch nur eines. Mit V. 2 setzt Jesu Stimme als des Gleichniserzählers mit einer Anleitung ein, wie das Gleichnis gehört werden soll: Es soll mit dem Königtum der Himmel, der gerechten Welt Gottes, verglichen werden. Die Aussage »ist verglichen worden« bzw. »wird verglichen« enthält diese implizite Aufforderung. Ob hier »vergleichen« oder »gleichsetzen« (oder »ähnlich sein« u. a. m.) übersetzt wird, hängt von der Gleichnistheorie ab, mit der die Übersetzenden dieses Verb füllen. Im Folgenden soll ein Verständnis begründet werden, wonach das Ergebnis des Vergleichs lautet: Gott handelt nicht so wie der König im Gleichnis. Die Mehrheit in der Übersetzungs- und Deutungstradition hat dagegen mit der oft stillschweigenden Annahme gearbeitet, das Wort »König« sei eine Metapher oder ein allegorisches Element, das bewirke, dass die Hörenden den König in der nachfolgenden Erzählung mit Gott gleichsetzen. Deshalb wird in den Übersetzungen die Wendung *anthrōpos basileus* in der Regel mit »König« (*basileus*) wiedergegeben, das Wort *anthrōpos* (Mensch) also als pleonastisch vernachlässigt. Es könnte aber auch auf die Differenz zwischen Gott und dem König aufmerksam machen.

V. 2 gibt das Thema für die Gleichniserzählung an: Es handelt von einem König, der eine Hochzeitsfeier für seinen Sohn veranstaltet. Die Parabel beschäftigt sich nicht mit dem Sohn, er ist nur als Festanlass genannt – so wie der Geburtstag des Königs in Mk 6,21. Diese Nennung des Themas ordnet die Parabel in die in der Welt jüdischer Gleichniskultur üblichen Szenarien ein. Es sind hunderte von rabbinischen Königsgleichnissen überliefert, die immer wieder neue Geschichten von Königen, Königssöhnen, Königspalästen usw. variieren.

Mt 22,1-14 bildet den Abschluss einer Rede, die Jesus im Tempel im Zusammenhang seiner öffentlichen Lehre hält (s. Mt 21,23.28). Ihr Hauptteil besteht aus drei Gleichnissen. Ihm hören die Volksmenge, Leute aus der pharisäischen Bewegung und Hohepriester zu. Jesu Kritik an der Gewalt, die das Volk erleidet und ausübt (Mt 21,33-44; zu dieser Auslegung L. Schottroff 2005, 27-43 und 288f.), führt zum Konflikt mit Menschen aus der pharisäischen Gruppe und den Hohenpriestern; dieser Konflikt eskaliert weiter durch diese Parabel 22,1-14, die also wiederum als Kritik Jesu an Verantwortlichen im Volk aufgefasst worden ist (22,15). Die Nennung der herodianischen Anhängerschaft (22,15) und der folgende Versuch, Jesus politisch auf Widerstand gegen Rom

festzulegen (Mt 22,15-22), zeigt, dass die Parabel als politische Kritik am *status quo* von Jesus gemeint war und auch so verstanden wurde.

V. 14 wirft die Frage auf, ob er als Fortsetzung der Rede des Königs (V. 13) missverstanden werden kann, die sein Handeln begründen oder erläutern soll. Ich sehe hier einen Hinweis auf die Verankerung des Textes in einer Kultur der Mündlichkeit und des Hörens. Wenn ich mir vorstelle, dass dieser Text nur gehört wird, dann müsste die Person, die V. 14 spricht, deutlich machen, dass nun nicht mehr der König, sondern Jesus redet. Jesu Deutung nimmt ein zentrales Stichwort der Gleichniserzählung auf: *kalein* (rufen/einladen) – »viele sind eingeladen«. Doch darüber hinaus findet sich keine Entsprechung oder Brücke zwischen V. 14 und der Gleichniserzählung. V. 14 ist keine Zusammenfassung, sondern ein Neuansatz, ein Gegenwort. Er führt in eine andere Geschichte: Die Geschichte der Berufung und Erwählung Gottes, denn für die Hörenden ist klar, dass Gott das implizite Subjekt des Berufens und Erwählens ist.

Sozialgeschichtliche Analyse (Bildspendender Bereich)

Die Gleichniserzählung handelt von imperialer Gastmahlpolitik. Eine neutestamentliche Parallele dazu bietet die Erzählung vom Tod Johannes des Täufers (Mk 6,17-29 parr.). Herodes Antipas lädt – Markus erzählt davon ausführlicher als Matthäus – die Würdenträger, hohen Militärs und lokalen Eliten Galiläas zu seinem Geburtstagsfest ein (Mk 6,21; Matthäus spricht nur von der Festmahlgesellschaft allgemein Mt 14,9). Während dieses Festes wird Johannes der Täufer auf Befehl des Königs ermordet. Sein Kopf wird auf einer Servierplatte in den Festsaal gebracht. Das Ganze ist noch in seiner Grausamkeit verschärft durch die Intrige der königlichen Schwägerin Herodias, die ihre Tochter öffentlich vortanzen lässt und als Mordkomplizin benutzt. Die Perspektive dieser Erzählung ist konzentriert auf diejenigen, die die Macht innehaben, und sie stellt deren Brutalität ins Licht. Auch Mt 22,1-14 erzählt aus dieser Perspektive. Die Parabel nennt keine Namen. Die Hörenden können ihre eigenen Erfahrungen eintragen. Der König könnte herodianisch sein, aber auch ein römischer Präfekt oder sonst ein Machthaber, der über militärische Gewalt und ein großes Herrschaftsgebiet verfügt. Aus einer ähnlich kritischen Perspektive erzählt auch Seneca über römische Gastmahlpolitik. Der Sohn eines angesehenen römischen Ritters mit Namen Pastor wurde vom Kaiser Caligula (Gaius) gefangen genommen. Der Vater setzte sich beim Kaiser für seinen Sohn ein. Dies nahm Caligula zum Anlass, den Sohn zu ermorden. »Um dennoch nicht völlig unmenschlich gegenüber dem Vater zu handeln, lud er ihn an diesem Tage zu Tische. Pastor kam, sein Gesicht zeigte keinen Vorwurf. Es ließ ihm der Kaiser einen halben Liter servieren und setzte neben ihn einen Wächter: Es hielt der Arme durch, nicht anders, als wenn er seines Sohnes Blut tränke. Salböl und Kränze schickte (Gaius) und befahl zu beobachten, ob er sie nehme: Er nahm sie. An diesem Tage, an dem er den Sohn begraben, vielmehr, an dem er ihn nicht begraben hatte, lag er bei Tische als hundertster Gast und schlürfte Getränke, kaum angemessen den Geburtstagen seiner Kinder, der gichtkranke alte Mann, ohne unterdessen eine Träne zu vergießen, ohne den Schmerz mit irgendeinem Zeichen hervorbrechen zu lassen: Er speiste, als habe er mit der Bitte für den Sohn Erfolg gehabt. Du fragst, warum? Er hatte noch einen zweiten« (Sen. de ira. XXIII, 3-4; Übersetzung M. Rosenbach 1969).

Diese Szene kann ebenfalls verdeutlichen, welche Gewalt mit politischen Gastmählern verbunden war. Die Schlussszene Mt 22,11-13 gewinnt auf diesem Hintergrund ihre historische Plausibilität. Auch wenn nicht gesagt wird, warum der Gast kein angemessenes Festgewand trägt, so ist doch klar, dass der König dies als Affront wertet (vgl. KohR 9,8; bShab 153a; Texte bei Erlemann 1999, 270f.) – so wie die Ablehnung der Einladung durch die Erstgeladenen – und dass er den Affront blutig bestraft. Die Strafe, die er über den Gast verfügt, wird detailliert beschrieben: Er wird durch Handlanger (*diakonoï* – Bedienstete) des Königs an Händen und Füßen gefesselt und hinausgeworfen in die äußerste Finsternis. Dort erwartet ihn Folter und wohl auch der Tod. Es gab Gefängnisverließe in den Palästen. Auch Johannes der Täufer scheint der oben genannten Erzählung nach in solch einem Gefängnis hingerichtet worden zu sein.

Die Gäste auf diesem Fest werden einerseits als mächtige Männer vorgestellt (die Erstgeladenen 22,5-7), andererseits als beliebiges Volk von den Straßen (die Zweitgeladenen: Böse und Gute, so viel der Saal fasst, aufgelesen an den Stadtausgängen der Straßen bzw. auf den Straßen 22,9-10). Beide Formen von Gastmahleinvladungen gab es und beide ergaben politischen Sinn. Die Einladung der Mächtigen im Land verpflichtete die Gäste zur Loyalität dem Herrscher gegenüber. Sie werden hier als Bauer, Geschäftsmann und Repräsentanten einer Stadt vorgestellt. Die Ablehnung der Einladung und sogar das Töten der Königssklaven sind eine massive Beleidigung und Ausdruck politischer Auflehnung. Bei Plinius d. J. (epist. IX,37) findet sich ein Entschuldigungsbrief, mit dem er dem neuen Konsul, den er seinen Freund nennt, erklärt, warum er nicht zur festlichen Amtseinssetzung erscheinen kann. Dieser Brief dokumentiert gut die soziale und politische Verpflichtung, an solch einem Fest teilzunehmen. Der Brief desselben Plinius (epist. I,15), mit dem er sich bei einem anderen Freund beschwert, dass er nicht zum Essen gekommen sei, zeigt seine Beleidigung, nicht aber die brutale Atmosphäre und den Druck, die ein so hochrangiger Gastgeber wie der »König« in Mt 22 verbreitet. Dieser Brief klingt beleidigt, aber launig, und setzt voraus, beim nächsten Mal komme der Gast.

Das Volk von den Straßen wird von Mächtigen, die sich die Massen verpflichten wollen, zu Festen eingeladen. Aus dem reichen Quellenmaterial zu diesem Thema seien hier einige Beispiele Suetons angeführt. Die Kaiser veranstalteten regelmäßig in Rom öffentliche Mahle für die Bevölkerung. Bei Festen wurden Speisekörbe an das anwesende Volk verteilt, damit die Leute vor Ort feiern könnten (Suet. Dom. 4; Cal. 18). Nero wollte sparen und reduzierte die Speise: »So legte man dem Luxus Schranken auf, beschränkte die öffentlichen Festessen, die bisher in vollständigen Mahlzeiten bestanden hatten, auf bestimmte Portionen« (Suet. Nero 16).

Die Bestrafung der »Mörder« (22,7), die die Sklaven des Königs töteten, trifft nicht nur die städtischen Elitemänner, sondern die gesamte Stadtbevölkerung. Diese imperiale Machtstrategie, Städte zu verbrennen und die Bevölkerung zu töten oder zu vertreiben, ist vielfach für den vorderen Orient und das römische Reich belegt. Jerusalem ist im 1./2. Jahrhundert allein zweimal davon betroffen worden (70 und 135 n. Chr.), Korinth traf die römische Strafaktion 146 v. Chr. Eine Materialsammlung zu diesem grausamen Thema findet sich bei Warren Carter (2002, 270f.).

Die militärische Strafaktion durchbricht den Anschein einer Zeitkontinuität, die die Erzählung beschreibt. Die Hörenden könnten überlegen, ob die Ochsenbraten immer noch auf die Gäste warten oder ob V. 8 wieder zur Zeit des Mahles zurückkehrt. Doch die Erzählung ist nicht an solchen Überlegungen interessiert. Es soll nicht über ein identi-

fizierbares einmaliges Geschehen berichtet werden, sondern über Strukturen imperialer Herrschaft, ihrer Gastmahlpolitik und Gewalt. Sie ist zwar mit dem unmittelbaren historischen Kontext des römischen Reiches gut in Beziehung zu setzen, dessen Politik jedoch beerbt schon Strukturen der vorderorientalischen Großreiche. So lässt die sozialgeschichtliche Analyse die Frage offen, ob die Zuhörenden die Strafaktion mit der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. identifizieren sollen.

Analyse des Bedeutungshintergrunds (Bildfeldtradition)

Die Auslegungsgeschichte von Mt 22,1-14 ist von der Annahme geprägt, dass in dieser Parabel Bildfelder (oder Metaphern oder allegorische Elemente) eingesetzt worden seien. Der »König« bringt nach solchen Annahmen gleichzeitig Gott und einen imperialen Herrscher zur Sprache. Warren Carter (2002, 269) hat diese Annahmen gebündelt: »there is little doubt that in 22,1-14 the king is God«. Der Königssohn sei als Gottes Sohn zu identifizieren, das Fest zeige Gottes umfassenden Heilswillen, der anders als imperiale Herrscher die Menschen an den sozialen Rändern einschließe. Die Sendung der Propheten, auf die mit der mehrfachen Entsendung von Sklaven angespielt sein soll (V. 3-6), oder die Zerstörung Jerusalems (vgl. V. 7) sind weitere Verbindungsstellen von imperialer Geschichte und Gottesgeschichte. Auch andere jüdische Quellen interpretieren (vorangegangene) Zerstörungen Jerusalems als Strafe Gottes für Israel. Carter betont, dass es dabei für Matthäus nicht um »generic sin« gehe, sondern um die konkrete Zurückweisung Gottes und Jesu, seines Sohnes, im 1. Jahrhundert; d. h. also, die Strafe ist nach Carter nicht als definitives eschatologisches Gottesgericht zu deuten.

Carter bündelt hier in der Tat die Auslegungsgeschichte und liest sie neu auf dem Hintergrund einer kritischen Sicht auf den Antijudaismus, der in dieser Auslegungstradition manifest geworden ist: Die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. sei Gottes definitiver eschatologischer Bestrafungsakt des ungehorsamen Israel.

Die Metapher »König« für Gott oder »Feuer« für Gericht, »Sklave« für Gottesbote haben eine lange Vorgeschichte in der Schrift und im nachbiblischen jüdischen Schrifttum. Doch welches Verhältnis ist zwischen den zwei Sprachebenen der Bildfelder oder Metaphern anzunehmen? Jede Gleichnistheorie arbeitet mit Annahmen über dieses Verhältnis. An dieser Stelle soll jetzt nur versucht werden, die Deutung dieses Verhältnisses zu begründen, mit der hier von mir gearbeitet wird. Ich gehe von der Beobachtung aus, dass das Matthäusevangelium sehr kritisch über imperiale Herrschaft spricht. In Mt 20,25 charakterisiert Matthäus die »über die Völker Herrschenden« als gewalttätig und als Mächtige, die ihre Macht missbrauchen (*katakyrieuein* und *katexousiazein*). In Mt 23,9 lehnt er es für die Nachfolgegemeinschaft ab, den Herrschaftstitel *pater/Vater* zu gebrauchen, der seit Augustus in der Herrschaftstitulatur der römischen Kaiser eine prominente Rolle spielt. Mt 18,23-35 lässt sich kaum anders als ein antithetisches Gleichnis lesen, dass Gott und diesen König scharf einander kontrastiert (Herzog 1994, 131-179; Carter 2002; L. Schottroff 2005, 257-266). Gottes Vergebung sieht anders aus als die dieses Königs. Gottes gerechte Welt, die *basileia tōn ouranōn*, wird auch bedeuten, dass Gott den Königen der Erde (Mt 17,25) ein Ende setzt: Alle Stämme dieser Erde werden trauern und dem Gericht des Menschensohnes konfrontiert (Mt 24,30). Das Material ließe sich weiterführen (s. besonders Carter 2001, 130-144). Carter zieht aus diesen Be-

obachtungen die Konsequenz, die Aneignung imperialer Realität in allegorischen Darstellungen Gottes als Akt der Enteignung Caesars zu deuten: »Applying the entire paradigm (scil. of the empire) to God, it renders the things of Caesar to God« (2002, 272). Doch meine ich, es sei noch ein Schritt weiter zu gehen und zu fragen, ob hier überhaupt Metaphern oder Bildfelder eine positive Beziehung zu Gott anstreben. Ob nicht die unterliegende Gleichnistheorie lautet: Gott ist nicht so, vgl. Mt 20,25 »So wird es unter euch nicht sein!«. Die Frage ist also: Ist das Verhältnis der imperialen Welt zur Welt Gottes durch eine Gleichnistheorie zu erfassen, die unkritisch mit der bildspendenden Ebene umgeht? Die bildspendende Ebene ist nicht nur Bildmaterial. Das hieße, die Leiden der Menschen, die in ihnen zur Sprache kommen, nicht ernst zu nehmen, sie in dualistischer Weise zur Nebensache zu erklären. Aus diesem anderen Ansatz, das Verhältnis der zwei Welten in der Bildsprache zu bestimmen, ziehe ich die Konsequenz, dass in Mt 22,1-14 keine Kette allegorischer Elemente vorliegt, sondern eine fiktive Skizze imperialer Strukturen, die mit Gottes Königsein und seinen Rufen verglichen werden soll, um die tiefe Differenz zwischen Gott und der Gewalt »der Könige dieser Erde« zu erkennen. Nur die Worte *basileus* (König, V. 2) und *kalein* (rufen, V. 14) werden vom Text selbst zu Gott in Beziehung gesetzt. In V. 2 durch den Begriff *basileia tōn ouranōn* und in V. 14 durch die Erinnerung an Berufung und Erwählung – das heißt für die Hörenden: Berufung und Erwählung Gottes.

Zusammenfassende Auslegung (Deutungshorizonte)

Das Deutungsmuster, das seit der Alten Kirche begegnet, ist auch im 20. Jahrhundert weitergeführt worden. Nach dieser Deutung, die hier in ihren Konturen skizziert werden soll, ist der »König« eine Metapher (o.Ä.) für Gott; er sendet Boten, die Propheten, um zu seinem Heil einzuladen. Die Erstgeladenen, Israel, lehnen Gottes Einladung ab und Gott straft sie mit seinem endzeitlichen Gericht durch die römische Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. In den Zweitgeladenen wird die christliche Gemeinde erkannt, die ihrerseits unter dem Gericht steht (vgl. V. 11-13). Durch die zunehmende Kritik am christlichen Antijudaismus ist dieses Deutungsmuster fragwürdig geworden. Drei Lösungswege haben sich herauskristallisiert. Der erste Lösungsweg (z. B. vertreten von Luz 1997) verortet den Antijudaismus auf der Textebene des Matthäusevangeliums und unterscheidet davon eine hypothetische Vorstufe der Parabel, die Jesus auch inhaltlich eher zuzuschreiben sei. Dieser Lösungsweg ist mit allen Schwierigkeiten der hypothetischen Rekonstruktion eines »historischen« Jesus belastet. Auch theologisch bietet er die Schwierigkeit, dass ein redlicher Umgang mit dem Evangeliumstext zur Folge hat, sich von dem Matthäusevangelium distanzieren zu müssen. Streng genommen wäre dann dieser Text nicht mehr ohne Distanzierung im Gottesdienst verwendbar, schon gar nicht als Lesungstext ohne Möglichkeit der Kommentierung. Auch wenn es biblische Texte geben mag, die ohne Kommentar nicht mehr verwendbar sind, halte ich diesen Lösungsweg hier nicht für angemessen. Damit wird Matthäus zu schnell der Deutungsmacht des christlichen Antijudaismus preisgegeben.

Ein zweiter Lösungsweg ist die Historisierung der Kritik und des Gerichtes über Israel, wie sie oben schon am Beispiel der Deutung Warren Carters deutlich wurde. Nach dieser Lösung wird nicht Israel als Ganzes kritisiert und endzeitlich verurteilt, sondern

nur die zeitgenössische Führungsschicht Israels. Diese Lösung findet sich bei Frankemölle (1997, 340) und Fiedler (2006, 334: nur die Hohenpriester sind verurteilt, nicht Pharisäer).

Diese beiden Lösungswege für die Problematik des Antijudaismus im traditionellen Deutungsmuster sind der alten Deutungstradition aber insofern weiter verpflichtet, als sie weiterhin mit der Annahme von Allegorisierung im vorliegenden Text arbeiten. Diese Annahme stelle ich grundsätzlich in Frage. Hinzu kommt, dass eine Berücksichtigung des römischen Reiches als historischer Kontext der Evangelientexte wie schon Jesu eine metaphorische Verknüpfung des »Königs« mit Gott fragwürdig macht, worauf auch Herzog und Carter hingewiesen haben. Deshalb schlage ich vor, die Gleichniserzählung V. 3-13 nicht als bildliche Darstellung des Handelns Gottes zu lesen, sondern als Erzählung über Gewalterfahrungen in der Lebenswelt jüdischer und anderer Menschen unter römischer Herrschaft. Der Vergleich mit dem Gott Israels bedeutet für die Hörenden, in eigenen Worten auf das Gleichnis zu antworten, also Worte zu finden über die gerechte Welt Gottes, die *basileia tōn ouranōn*, und über Gottes Berufung und Erwählung Israels und der Völker. Für heutige Interpretationen sind für diese ungeschriebene Antwort die Inhalte der Botschaft Jesu (bzw. des Matthäusevangeliums) relevant. Mitten in einer Welt der Gewalt, die die zwei Parabeln Mt 21,33-44 und 22,1-14 gezeichnet haben, wird in der ungeschriebenen Antwort der Hörenden die Botschaft Jesu weitergetragen. Israel als von Rom beherrschtes Land leidet unter der Konzentration des bebaubaren Landes in der Hand weniger, die sich in Mt 21,33-44 spiegelt. Die Pächter sind Opfer dieser Landenteignung und werden selbst zu Mördern. Auch die antirömischen Aufruhrversuche im Volk, die sich in der Ablehnung des Königs durch die Erstgeladenen spiegeln, enden in Gewalt von allen Seiten. Und doch gilt: Gott hat alle Völker gerufen, die Vielen und die Wenigen. Das Nebeneinander der »Vielen« und der »Wenigen« (V. 14) beruht auf der Vorstellung des Nebeneinanders der großen Völker und des kleinen Israel (s. Dtn 7,6-8; 4Esr 5,26-28).

Ein Gegensatz zwischen den Vielen und den Wenigen wie in der herkömmlichen Deutung von V. 14 ist nicht anzunehmen. Sie begegnet im Sinne von: Viele sind berufen, aber durch ihre Ablehnung und mit der Erwählung der Wenigen ist ihre Berufung ins Leere gegangen. Diese Deutung von V. 14 bietet eine Wiederholung der allegorischen Deutung von V. 3-13. Vielmehr verstehe ich V. 14 als Verheißung Jesu angesichts der als aussichtslos erfahrenen Gewalt. Gottes Berufung gilt auch jetzt allen Völkern (s. Mt 28,16-20) und sie schließt das kleine Israel als das von Gott besonders geliebte Volk ein. Es ist ein mutiger Akt der Menschen, die in Mt 22,1-14 zu Wort kommen, an der Berufung und Erwählung aller Völker festzuhalten. Obwohl die römische Herrschaft als Zerstörung der Lebensstrukturen erfahren wird und obwohl Israels Zukunft bedroht ist, halten sich diese Menschen an die Verheißung Gottes. Gottes gerechte Welt beginnt in Jesu Heilungen und Evangelium der Armen. Gott wird der Gewalt eine Grenze setzen: alle Völker werden umkehren von diesem Weg und sich dem gerechten Gericht Gottes überlassen (Mt 24,30; 25,31-46). Und weil Gott nicht so ist wie dieser König, gilt auch: So soll es unter euch nicht sein. Dass auch die Tradition des Festmahles der Völker im Sinne von Jes 25,6-8 angesprochen sein soll, kann nur vermutet werden, weil V. 14 darüber explizit nichts sagt.

Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

Die Parallelüberlieferungen des Gleichnisses in der Redenquelle, im Lukas- und im Thomasevangelium werden gesondert besprochen (s. zu Lk 14,12-24 par. EvThom 64).

Ein Beispiel für das bereits genannte allegorisierende Deutungsmuster aus der Zeit der Alten Kirche sei hier genannt, zumal sich diese Deutung sehr konstant gehalten hat. Johannes Chrysostomos (gestorben 407) hat eine ausführliche Homilie (Chrys. hom. [Mt.] 69) über Mt 22,1-14 hinterlassen. Er liest das Gleichnis allegorisch. Der König ist für ihn so selbstverständlich mit Gott gleichzusetzen, dass er diese Gleichsetzung nicht weiter kommentiert. Ebenso selbstverständlich sind die Erstgeladenen »die Juden«, die Zweitgeladenen »die Heiden«. Das Gleichnis versteht er als Weissagung der Heils- und Unheilsgeschichte durch Jesus, den Herrn. Es bezieht sich für Chrysostomos auf die Zeit nach Jesu Tod, da im vorangehenden Weingärtnergleichnis (Mt 21,33-44) bereits Jesu Tod vorausgesetzt werde (21,39). Der Schwerpunkt seiner Homilie liegt auf der Ausmalung der Schuld des jüdischen Volkes: »Die härteste Strafe hätten sie verdient (wegen der Ermordung Jesu), und doch ladet er sie noch zur Hochzeit ein und zeichnet sie besonders aus. ... Gibt es wohl eine abscheulichere Undankbarkeit, als dass sie sich weigern, zur Hochzeit zu kommen, an der sie geladen sind?« (Übersetzung Baur 1916, 381f.) »Weil sie sich weigerten zu erscheinen und sogar die Boten umbrachten, so steckt der Herr ihre Städte in Brand und entsendet seine Heere, um sie zu vernichten. In diesen Worten weissagt Christus, was später unter Vespasian tatsächlich geschah, ...; darum ist es auch er (= Gott) selbst, der strafend gegen sie einschreitet. Die Belagerung erfolgte daher auch nicht unmittelbar, sondern erst vierzig Jahre später ... Gott offenbarte dadurch seine Langmut« (384). Chrysostomos' Trennung von Realität und Gemeintem für die Einzelemente ist so radikal, dass er darüber spekuliert, dass die Braut zugleich die Braut des Sohnes und des Vaters ist. Von seinem heilsgeschichtlichen Ansatz her müsste er eigentlich die Braut mit der Kirche – und damit eigentlich mit den Zweitgeladenen identifizieren. Doch er bricht diese Spekulation ab. Sein Hauptinteresse liegt auf der Schuld der Juden und danach anhand von Mt 22,11-13 auf der Erziehung der »bereits Gläubigen zu einem ordentlichen Lebenswandel« (387). Diejenigen, die das Hochzeitsgewand wirklich tragen, sind für ihn die christlichen Mönche. »Höret es, ihr Frauen, höret es, ihr Männer. Nicht goldgewirkte Kleider, die euch äußerlich schön machen, sind euch vonnöten, sondern Kleider, die euch innerlich schmücken« (388). Diese Auslegung zeigt, dass dieses Gleichnis wie viele andere Gleichnisse zum mächtigen Instrument der theologischen Vernichtung des jüdischen Volkes geworden sind. Entscheidend für diese Exegese ist die Gleichsetzung des Königs mit Gott. Gott selbst hat das römische Heer als sein Heer gegen jüdische Städte geschickt.

LUISE SCHOTTROFF

Literatur zum Weiterlesen

- W. Carter, *Resisting and Imitating the Empire. Imperial Paradigms in Two Matthaean Parables*, Interpretation 56 (2002), 260-272.
W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen 2001, 232-256.

- V. Hasler, Die königliche Hochzeit, Matthäus 22,1-14, ThZ 18 (1962), 25-35.
- R. Hoppe, Das Gastmahlgleichnis Jesu (Mt 22,1-10/Lk 14,16-24) und seine vorevangelische Traditionsgeschichte, in: ders./U. Busse (Hg.), Von Jesus zum Christus. FS P. Hoffmann, BZNW 93, Berlin/New York 1998, 277-293.
- Chr. Kähler, Das dennoch geglückte Fest. Lk 14,15-24/Mt 22,1-14, in: ders., Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu, WUNT 78, Tübingen 1995, 117-134.
- W. G. Olmstead, Matthew's Trilogy of Parables. The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21:28-22:14, MSSNTS 127, Cambridge 2003.
- M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund, NTA.NF 23, Münster 1990, 227-231.
- L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 55-68.
- Th. Söding, Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: R. Kampling/Th. Söding (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments, FS K. Kertelge, Freiburg/Basel/Wien 1996, 56-84.
- W. Trilling, Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14, BZ.NF 4 (1960) 251-265.
- D. O. Via, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension, BEvTh 57, München 1970, 164-177. 124-127.
- A. Vögtle, Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom großen Gastmahl (Lukas 14,16b-24; Matthäus 22,2-14), BThSt 29, Neukirchen-Vluyn 1996.
- W. J. C. Weren, From Q to Matthew 22,1-14. New Light on the Transmission and Meaning of the Parable of the Guest, in: A. Lindemann (Hg.), The Sayings Source Q and the Historical Jesus, BETHL 158, Leuven 2001, 661-679.