

# Einleitung

Die vorliegende exegetisch-theologische Untersuchung will einen Beitrag zum Verständnis eines der zentralen soteriologischen Leitbegriffe des Matthäusevangeliums leisten. Die Rede ist von dem griechischen Wort ἔλεος, das mit Güte, Barmherzigkeit(stat) oder auch Liebe(serweis) wiedergegeben werden kann<sup>1</sup> und das der Evangelist an drei Stellen gegenüber seiner Markusvorlage einfügt (Mt 9,13; 12,7; 23,23<sup>2</sup>). Forschungsgeschichtlich betrachtet finden sich im Vergleich zur Gerechtigkeitsthematik relativ wenig Veröffentlichungen zur Barmherzigkeit: So widmen sich im deutsch- und englischsprachigen Raum nur wenige Monographien dem Begriff ἔλεος im Matthäusevangelium,<sup>3</sup> es überwiegen überblicksartige

---

1 Vgl. Bultmann, Art. ἔλεος κτλ., 479. Bauer führt darüber hinaus noch die mögliche Wiedergabe mit „Mitleid“ an (Wörterbuch, 504). Wir halten die Wiedergabe mit „Mitleid“ für problematisch, da der Evangelist zwischen dem Affekt des Mitleids, den er in der Parabel und an anderen Stellen durch den Gebrauch von σπλαγχνίζεσθαι zum Ausdruck bringt (9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34), und der Barmherzigkeit, die jeweils ein konkretes Handeln im Blick hat, unterscheidet. Hinsichtlich des hebräischen Äquivalenzbegriffs von ἔλεος, רַחֲמִים, sind die in Betracht gezogenen Übersetzungsmöglichkeiten noch vielfältiger: Hier werden u. a. Güte, Huld, Gnade, Barmherzigkeit, Liebe, Freundlichkeit, Herzlichkeit, Treue, Solidarität, Hingabe, Verbundenheit, Freundschaft als angemessene Wiedergabe von רַחֲמִים angeführt (vgl. Abschnitt 1.2.2.2.2). In der Vielfalt der Übersetzungsmöglichkeiten spiegeln sich die verschiedenen Debatten wider, die um ein angemessenes Verständnis des Terminus רַחֲמִים geführt werden, insbesondere auch die Debatte darüber, ob der Güte Einseitigkeit oder Gegenseitigkeit eignet. Wir werden sehen, dass diese Frage auch das Verständnis von ἔλεος im Matthäusevangelium wesentlich berührt.

2 Luz nimmt an, dass Mt 23,23 auf die Logienquelle zurückgeht (vgl. Luz, Matthäus Bd. 3, 329).

3 Um einen besseren Überblick und einen schnelleren Zugriff auf die Literatur zu ermöglichen, werden in den Anmerkungen 3–6 die vollständigen Titel der Publikationen aufgeführt. Monographien zur Barmherzigkeit im Matthäusevangelium haben folgende Autoren vorgelegt: Leo Edward Glynn, *The Use and Meaning of ἔλεος in Matthew*, Berkeley (CA) 1971; Josef Seeanner, *Die Barmherzigkeit (ἔλεος) im Matthäusevangelium. Rettende Vergebung*, Klein-hain 2009. Bei beiden Arbeiten handelt es sich um Dissertationen aus dem katholischen Bereich. In seiner Einleitung verweist Seeanner auf zwei weitere Dissertationen, die allerdings nur in Teilen (als Exzerpte) publiziert wurden: So hat Vince Balogh einen Teil seiner 1959 verteidigten Dissertation: „Selig sind die Barmherzigen“. Die christliche Barmherzigkeit bei Matthäus im Allgemeinen und in der fünften Seligpreisung im Besonderen im Lichte des Alten Testaments, erst 1984 veröffentlicht. Der zweite, nichtpublizierte Teil der Dissertation diente offenbar dazu, dem semantischen Gehalt des griechischen Terminus ἔλεος vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Begriffe für Barmherzigkeit näher zu kommen (vgl. Seeanner, *Barmherzigkeit*, 14), ein Unterfangen, dem auch in unserer Arbeit im ersten Kapitel viel Raum eingeräumt wird (vgl. dazu weiter unten im Text). Ein weiteres Exzerpt einer Dissertation, das sich mit der Relektüre von Hos 6,6 im Matthäusevangelium beschäftigt, hat P. Podeszwa vorgelegt: *Misericordia voglio e non sacrificio. La rilettura di Os 6,6 nel Vangelo di Matteo*, Rom 2001. Beide fasst Seeanner, *Barmherzigkeit*, 13–17, in seinem knappen forschungsgeschichtlichen Überblick zusammen, und er verweist darüber hinaus auf die Habi-

Beiträge in Zeitschriften oder thematisch orientierten Sammelbänden, die in der Regel den Fokus auf das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht,<sup>4</sup> die Rezeption von Hos 6,6 in Mt 9,13 und/oder Mt 12,7<sup>5</sup> oder aber das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit richten.<sup>6</sup> Dass Barmherzigkeit einerseits als soteriologischer

---

litationsschrift Christof Landmessers, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13 (WUNT 133), Tübingen 2001.

- 4 Martinus C. de Boer, Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant, in: CBQ 50 (1988), 214–232; Frans H. Breukelmann, Eine Erklärung des Gleichnisses vom Schalksknecht (Matth. 18,23–35), in: Eberard Busch (Hg.), Parrhesia (FS K. Barth), Zürich 1966, 261–287; Ingo Broer, Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung (Mt 18,23–35), in: François Refoulé (Hg.), À Cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (FS Dupont; LD 123), Paris 1985, 145–164; John D. M. Derrett, The Parable of the Unmerciful Servant, in: John D. M. Derrett, Law in the New Testament, London 1970, 32–47; Christian Dietzfelbinger, Das Gleichnis von der erlassenen Schuld. Eine theologische Untersuchung von Matthäus 18,23–35, in: EvTh 32 (1972), 437–451; Martin Leutzsch, Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35, in: Marlene Crüsemann/Willy Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 104–131; Jesper Tang Nielsen, Das Gleichnis vom Schalksknecht – eine Ökonomie der Generosität, in: ZNT 31 (2013), 31–39; Hanna Roose, Das Aufleben der Schuld und das Aufheben des Schuldenerlasses (Vom unbarmherzigen Knecht) – Mt 18,23–35, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 445–460; Sebastian Schneider, Barmherzigkeit und Zorn! Überlegungen zum Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23–35), in: BZ 59 (2015), 161–178; Beat Weber, Alltagswelt und Gottesreich. Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom „Schalksknecht“ (Matthäus 18,23–34), in: BZ 37 (1993), 161–182; ders., Vergeltung oder Vergebung!? Matthäus 18,21–35 auf dem Hintergrund des „Erlassjahres“, in: ThZ 50 (1994), 124–151.
- 5 Mary H. Edin, Learning What Righteousness Means. Hosea 6,6 and the Ethic of Mercy in Matthew's Gospel, in: WW 18 (1998), 355–363; David Hill, On the Use and Meaning of Hosea vi. 6 in Matthew's Gospel, in: NTS 24 (1977), 107–119; Pierre Keith, Les citations d'Osée 6:6 dans deux péripécopes de l'Évangile de Matthieu (Mt 9:9–13 et 12:1–8), in: Eberhard Bons (Hg.), „Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice ...“. Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne (JSJ.S 88), Leiden 2004, 57–80; Lena Lybæk, Matthew's Use of Hosea 6,6 in the Context of the Sabbath Controversies, in: Christopher M. Tuckett (Hg.), The Scriptures in the Gospels (BETL 131), Leuven 1997, 491–499; Erik Ottenheim, The Shared Meal – a Therapeutic Device. The Function and Meaning of Hos 6:6 in Matthew 9:10–13, in: NT 53 (2011), 1–21; Francois P. Viljoen, Hosea 6:6 and Identity Formation in Matthew, in: Acta Theologica 34 (2014), 214–237.
- 6 Eine Ausnahme bildet hier der Beitrag von Matthias Konradt, „Glücklich sind die Barmherzigen“ (Mt 5,7). Mitleid und Erbarmen als ethische Haltung im Matthäusevangelium, in: JBTh 30 (2015), 129–158, der von der Parabel vom unbarmherzigen Knecht ausgehend das Thema Barmherzigkeit grundsätzlicher erörtert. Auf das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bzw. Erbarmen und Zorn fokussieren Boris Repschinski, Erbarmen und Gericht – Gott zwischen den Fronten im Matthäusevangelium, in: ZKTh 138 (2016), 315–330; Klaus Wengst, Recht und Gerechtigkeit – Gericht und Erbarmen. Beobachtungen im Matthäusevangelium, in: ThQ 195 (2015), 119–134; vgl. aber auch die in Anm. 4 genannten Beiträge von Sebastian Schneider (Barmherzigkeit und Zorn!) und Beat Weber (Vergeltung oder Ver-

Leitbegriff wahrgenommen und andererseits relativ selten im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses steht, dürfte darin begründet sein, dass der semantische Gehalt von ἔλεος keine allzu großen Rätsel aufzugeben scheint: So ist unstrittig, dass der Evangelist Barmherzigkeit als ethische Forderung konzeptualisiert, die das Handeln Gottes bzw. Jesu nachahmt (18,23–35; 9,13; 12,7; vgl. 23,23)<sup>7</sup> und das Gebot der Nächstenliebe (5,43; 19,19; 22,39) konkretisiert.<sup>8</sup> Die jeweilige Konkretion, zu der insbesondere die Sündenvergebung zählt (Mt 18,23–35; 9,9–13), orientiert sich dabei an der Notlage des bedürftigen Mitmenschen, dem der Barmherzigkeitserweis<sup>9</sup> gilt (vgl. Mt 12,1–7 und Mt 25,31–46). Zudem untersteht die Barmherzigkeit, wie die fünfte Seligpreisung eindrucksvoll vor Augen führt, dem von Gott garantierten und in ihm personalisierten Tun-Ergehen-Zusammenhang: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit [durch Gott] erlangen“ (Mt 5,7).<sup>10</sup> Unter den wesentlichen semantischen Gehalten von ἔλεος ist es diese Verschränkung der zwischenmenschlichen Beziehungen mit der Gottesbeziehung und die damit einhergehende Wechselseitigkeit, der u. E. bisher zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde: Was bedeutet es, wenn die unilaterale Zuwendung zum Nächsten im Rahmen der Vorstellung reziproker Gerechtigkeit verortet wird? Worin unterscheidet sich Barmherzigkeit von der Gerechtigkeit, wenn beiden Gegenseitigkeit und – wie insbesondere die Parabel vom unbarmherzigen Knecht zeigt (18,23–35) – Normativität eignet? Diesen Leitfragen soll in der vorliegenden Arbeit mit dem Ziel nachgegangen werden, das Verhältnis zwischen Barmherzigkeit und Recht im Matthäusevangelium präzise zu bestimmen und so den semantischen Gehalt von ἔλεος genauer zu fassen.

Nun ist die angesprochene Gegenseitigkeit der menschlichen Gottesbeziehung nicht unproblematisch. Sie widerspricht nach der Auffassung vieler Theologinnen und Theologen dem reformatorischen Prinzip des *sola gratia*, dem zufolge die Glau-

---

gebung!?). Darüber hinaus sei auf Markus Zehetbauer, *Befristete Barmherzigkeit. Die scheinbar willkürliche Ungerechtigkeit der Handlungssouveräne in drei großen Parabeln Jesu Mt 18,23–35, Mt 20,1–16 und Lk 15,11–32 und ihre Konsequenzen für die Eschatologie*, in: MThZ 64 (2013), 232–251, und Ansgar Wucherpfennig, *Kein Zorn Gottes ohne sein Erbarmen. Biblische Perspektiven zur Barmherzigkeit*, in: *Diakonia* 47 (2016), 9–15, sowie auf Jens-Christian Maschmeier, *The Dynamic Polarity Between Justice and Mercy in the Old Testament Formula of Grace (Ex 34:6) and the Parable of the Unforgiving Servant (Mt 18:23–35)*, in: Peter Wick/Markus Zehnder (Hg.), *Biblical Ethics: Tensions between Justice and Mercy, Law and Love* (PHSC, Piscataway (NJ) 2019), 235–249, hingewiesen.

7 Auch bei den Krankenheilungen Jesu handelt es sich um konkrete Taten der Barmherzigkeit (vgl. 9,27–31; 15,21–28; 17,14–20; 20,29–34), denen auf Seiten der Schülerschaft Jesu der Besuch der Kranken als Werk der Barmherzigkeit korrespondiert (25,36.39.43.44).

8 Vgl. Burchard, *Liebesgebot*, 25; Konrad, *Mitleid und Erbarmen*, 154.

9 In Anlehnung an den rabbinischen Terminus גְּמִילַת חַסְדִּים (gemilut hassadim) sprechen wir in der vorliegenden Arbeit im Blick auf die Konkretionen der Barmherzigkeit wahlweise von Liebeswerken, Barmherzigkeitserweisen bzw. Taten/Werken der Barmherzigkeit.

10 Eigene Übersetzung. Werden in der vorliegenden Arbeit andere Übersetzungen der griechischen oder hebräischen Quellen verwendet, wird dies kenntlich gemacht.

benden der ihnen gewährten Gnade nicht entsprechen dürfen. Eine eigenverantwortliche, selbstständige Aktivität des gläubigen Subjekts steht unter dem Verdikt der Werkgerechtigkeit. Das so verstandene reformatorische *sola gratia* bestimmt in Form der theologischen Sachkritik auch exegetische und theologische Arbeiten zum Neuen Testament, insbesondere auch zum Matthäusevangelium: Der Evangelist wird von Paulus her kritisiert und Paulus von Luther her gelesen.<sup>11</sup> Maßstab der Sachkritik ist also der durch eine Lutherbrille wahrgenommene Paulus, der gewissermaßen zum Garanten der Rechtsgläubigkeit wird: Wo eine Verbindung zwischen menschlichem Handeln und einer göttlichen Anerkennung dieses Handelns hergestellt wird, gilt es, solche synergistischen Konzeptionen zu korrigieren und abzuwehren. Die lutherisch-paulinische Botschaft der voraussetzungslosen und an keine nachfolgende Bedingung geknüpften „reinen“ Gnade darf nicht verwässert werden. Die vorliegende Arbeit versucht dieses Paradigma aufzubrechen: Es soll am Beispiel des Matthäusevangeliums gezeigt werden, dass der Beziehungscharakter der menschlichen Gottesbeziehung mit der selbstverantworteten Entsprechung des gläubigen Subjekts zur ihm gewährten Gnadengabe Gottes steht und fällt: Ohne Wechselseitigkeit keine Beziehung.

Die angesprochene Fokussierung auf Luther-Paulus zeigt sich in der theologischen Wissenschaft insbesondere in einer facettenreichen theologischen Kritik an jedweder Form von Gegenseitigkeit und Reziprozität. Die auf Gegenseitigkeit verzichtende und jenseits des Prinzips des *quid pro quo* operierende „reine“ Einseitigkeit der göttlichen Gnade(ngabe) steht im Zentrum reformatorischer Theologie. In diesem Sinne skizziert der Kirchenhistoriker Berndt Hamm das Denken, von dem sich die Reformatoren abgrenzten und damit den (von Hamm so bezeichneten) revolutionären Umbruch der Reformation herbeiführten,<sup>12</sup> folgendermaßen: „Die traditionelle Religiosität der abendländisch-lateinischen Christenheit, mit der sich die Reformation kritisch auseinandersetzte, bewegte sich im Rahmen der in anthropologischen, ethnographischen, kultur- und religionsgeschichtlichen Studien oft beschriebenen Logik von Gabe und Gegengabe; das heißt: Sie bewegte sich im Rahmen einer sehr variationsreichen, einerseits urtümlich (archaischen), andererseits immer wieder sehr modernen religiösen Logik, der ein hohes Maß an anthropologischer Plausibilität innewohnt, weil sie offensichtlich bestimmten ‚natürlichen‘ und ‚primärreligiösen‘ Grundbedürfnissen des Menschen entspricht. Sie prägte die Christentumsgeschichte seit ihren Anfängen, erlebte aber im Früh- und Spätmittelalter eine gesteigerte Akzeptanz. Diese Logik besagt, dass es keine unbedingte Güte und keine bedingungslose Gnade gibt, kein Vergehen ohne Strafe und keine Verzeihung ohne Wiedergutmachung und Sühne. In diesem religiösen Sinnzusammenhang ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch prinzipiell nach den Regeln einer Tauschökonomie von Gabe und Gegengabe, *Do ut des*, Opfer und Süh-

---

11 Vgl. dazu etwas weiter unten im Text der Einleitung die Bezugnahme auf Christoph Landmesser.

12 Zum Verständnis der Reformation als Revolution vgl. Hamm, *Pure Gabe ohne Gegengabe*, 241–242.

ne, Verdienst und Lohn, Tun und Ergehen geordnet<sup>13</sup>. Im Titel seines Beitrags zum *Jahrbuch für Biblische Theologie*, aus dem dieses Zitat stammt, bringt Hamm das reformatorische Verständnis der Zuwendung Gottes zum Menschen, das die von ihm beschriebene Logik von Gabe und Gegengabe auflöst, prägnant auf den Punkt: „Pure Gabe ohne Gegengabe“. Die Reinheit der Gnadengabe Gottes zeichnet sich dadurch aus, dass eine Erwidern der Gnade nicht erwartet werden darf, weil sie deren Charakter als „reiner Gabe“ entgegensteht. Nur am Rande sei hier die Frage gestellt, was es für die Plausibilität der reformatorischen Logik einer reinen, nicht auf eine Gegengabe zielenden Gabe bedeutet, wenn ihr offensichtlich – anders als der Logik von Gabe und Gegengabe – kein hohes Maß anthropologischer Plausibilität innewohnt? Auf welcher Basis kann ihre Plausibilität kommuniziert und zur Diskussion gestellt werden? Ganz konkret gefragt: Was bedeutet es, wenn eine pure Gabe *per definitionem* unabhängig und damit jenseits des Tun-Ergehen-Zusammenhangs operiert, um nur einen der Aspekte zu benennen, die nach Hamm durch die reformatorische Logik angeblich verabschiedet werden? Ein solches Geschehen wäre in der Tat nicht plausibilisierbar, weil es im luftleeren Raum schwebt und die geschichtliche Existenz der Menschen unberücksichtigt lässt.<sup>14</sup> Wenn der Glaubende auf die Zuwendung Gottes nicht (selbstständig) antworten darf, welche Rolle wird ihm dann zugeschrieben? Ließe sich dann überhaupt noch von einem Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch sprechen?

Dass reformatorisches Denken exegetische Arbeit an entscheidender Stelle prägt, zeigt sich im Blick auf das Matthäusevangelium in der 2001 publizierte Habilitationsschrift Christof Landmessers, „Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott“. Diese Arbeit widmet sich mit Mt 9,9–13 einer der zentralen Stellen im Matthäusevangelium, an denen der Begriff Barmherzigkeit im Rahmen des vom Evangelisten zweifach eingefügten Hoseazitats fällt: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν („Barmherzigkeit will ich und keine Opfer“ [Hos 6,6]; vgl. Mt 9,13; 12,7). Im letzten Kapitel fragt Landmesser nach dem Beitrag von Mt 9,9–13 zur Soteriologie des Matthäusevangeliums und diskutiert darüber hinaus deren Bedeutung für gegenwärtige theologische Urteilsbildung.<sup>15</sup> Dabei schließt er sich der von ihm so verstandenen paulinischen Position einer bedingungslosen und durch keine sekundäre Konditionierung verwässerten Rechtfertigung des Sünders an. Problematisch ist unseres Erachtens nun nicht, dass Landmesser den Völkerapostel und den Verfasser des

---

13 Berndt Hamm, Pure Gabe ohne Gegengabe, 244f.

14 Zwischen der von Hamm für reformatorisches Denken postulierten Rechtfertigung jenseits des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und einer Rechtfertigung der Unwürdigen, denen das Heil trotz ihrer Sünden zugeeignet wird, die also im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs operiert, ist u. E. streng zu unterscheiden. So setzt die Annahme der Rechtfertigung des Sünders den Tun-Ergehen-Zusammenhang voraus, auch wenn sie diesen unterbricht (vgl. dazu z. B. Grund, Art. Sünde/Schuld und Vergebung IV. Altes Testament, Sp. 1875). Dass die Unterbrechung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs dessen prinzipielle Validität bestätigt, wird in dieser Arbeit gezeigt werden.

15 Vgl. Landmesser, Jüngerberufung, 133–157.

Matthäusevangeliums gegenüberstellt und hier theologisch Stellung bezieht,<sup>16</sup> sondern dass diese theologische Positionierung sein Verständnis von Mt 9,9–13 maßgeblich bestimmt. So sieht Landmesser einen Widerspruch zwischen der bedingungslosen und wirksamen Jüngerberufung, wie sie seiner Auffassung zufolge in Mt 9,9 geschildert wird,<sup>17</sup> und der vier Verse später gegenüber der Schülerschaft Jesu erhobenen Forderung nach Barmherzigkeit (9,13).<sup>18</sup> Somit stehen sich die bedingungslose und mit der Berufung einhergehende, in den Raum des Heils versetzende Sündenvergebung (Mt 9,9) und deren sekundäre Konditionierung durch die Forderung nach ἔλεος auf engstem Raum gegenüber (Mt 9,13). In der Terminologie der Gabe gesprochen: Während Mt 9,9 nach Auffassung Landmessers das Prinzip „Pure Gabe ohne Gegengabe“ vertritt, folgt Mt 9,13 dem Prinzip: „Keine Gabe ohne Gegengabe“.<sup>19</sup> Damit aber wird nach Landmesser das Kriterium der Kohärenz verletzt, was die Defizite der matthäischen Soteriologie aufzeige.<sup>20</sup> Dem paulinischen Rechtfertigungsverständnis hingegen eigne ein höheres Maß an Plausibilität, weil „Gott eben auch wirklich das schafft, was er in seinem Heilshandeln in Jesus Christus bewirken will.“<sup>21</sup> Wir halten dieses Vorgehen für unbefriedigend: Anstatt des Versuchs, der Plausibilität der matthäischen Logik nachzuspüren und diese offenzulegen – der Evangelist sieht offensichtlich keinen Widerspruch zwischen dem Zuspruch des Heils und der Aufforderung zur Nachahmung der Barmherzigkeit Jesu, legt Landmesser von vorherein den Maßstab paulinischer Theologie an

---

16 Vgl. Landmesser, Jüngerberufung, 153–157.

17 Nach Landmesser ist der „Akt der Berufung ... wirkungsvoll und bedingungslos“ (Jüngerberufung, 142).

18 Auf der Erzählebene erhebt der matthäische Jesus diese Forderung gegenüber den Pharisäern, für Landmesser gilt sie aber in erster Linie der Schülerschaft Jesu (vgl. Landmesser, Jüngerberufung, 127).

19 Dass das Einspielen der Gabethematik hier nicht verfehlt ist, zeigt sich daran, dass im Alten Testament Opfer als Gabe verstanden werden können (vgl. dazu Christian Eberhart, Opfer als Gabe). Das von uns monierte Auseinanderreißen von 9,9 und 9,13 funktioniert schon deshalb nicht, weil für den Verfasser des Matthäusevangeliums die Sündenvergebung durch Barmherzigkeit motiviert ist, Barmherzigkeit aber eben nicht ohne nachfolgende Bedingung gewährt wird. Das zeigt sich nirgends so deutlich wie in der Parabel vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23–35), aber auch in der Vergebungsbitte des Vaterunsers (6,12). Allein dieser Sachverhalt, den auch Landmesser benennt (vgl. Landmesser, Jüngerberufung, 144 mit Anm. 31), rät davon ab, zwischen einer vermeintlich bedingungslosen und damit reinen Sündenvergebung (9,9) und einer diese Reinheit konterkarierende Forderung nach Barmherzigkeit (9,13) zu unterscheiden. Es wird nicht klar, auf welcher Grundlage Landmesser Sündenvergebung im Matthäusevangelium als bedingungslos beschreibt. Auch das zeigt, dass Landmesser die Vorstellung einer bedingungslosen Sündenvergebung (vgl. das Zitat in Anm. 17) an das Evangelium heranträgt.

20 Landmesser, Jüngerberufung, 155.

21 Landmesser, Jüngerberufung, 155. Während nach Hamm das von Paulus her gewonnene reformatorische Rechtfertigungsverständnis die Logik von Gabe und Gegengabe, „der ein hohes Maß an anthropologischer Plausibilität innewohnt“ (Pure Gabe ohne Gegengabe, 244) in Frage stellt, zeichnet sich das paulinische Verständnis der Rechtfertigung nach Landmesser offenbar gerade durch seine Plausibilität aus.

das Matthäusevangelium an: Aus der Perspektive des Konzepts einer voraussetzungslos und bedingungslos gewährten Gabe muss die Forderung nach Barmherzigkeit als im Widerspruch dazu stehend wahrgenommen werden. Die matthäische Soteriologie dient hier als Negativfolie paulinischer Theologie, ohne dass der Versuch unternommen worden wäre, das Zusammenspiel zwischen der Gewährung von Barmherzigkeit und der Forderung, diese in den zwischenmenschlichen Beziehungen nachzuahmen, von seinen eigenen Voraussetzungen her zu erheben. Darin aber besteht die eigentliche exegetische Aufgabe.

Vor dem Hintergrund der Annahme Landmessers, die Wirksamkeit der göttlichen Gabe (konkret: der Sündenvergebung) werde durch die Forderung einer umfassenden Zuwendung zu Gott (= Barmherzigkeit) konterkariert, ist es das Ziel der vorliegenden Arbeit, der mit dem Begriff ἔλεος verbundenen Beziehungsdynamik zwischen Gott und Mensch nachzuspüren und diese zu plausibilisieren. Sie untersucht den soteriologischen Leitbegriff ἔλεος, der sich an drei Stellen des Evangeliums findet (Mt 9,13; 12,7; 23,23), an den ersten beiden Stellen als Teil des Zitats aus Hos 6,6: „Barmherzigkeit will ich und keine Opfer“ (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν).<sup>22</sup> Vor der Analyse dieser drei Stellen im zweiten Kapitel der Arbeit, widmet sich das erste Kapitel der Parabel vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,21–35), in der der Stamm ἔλε- an prominenter Stelle Verwendung findet und die ethische Forderung zwischenmenschlich zu gewählender Barmherzigkeit theologisch eingebettet wird: So charakterisiert der für Gott transparente König seinen Schuldenerlass als Akt der Barmherzigkeit und schilt seinen Knecht dafür, trotz der ihm gewährten Barmherzigkeit unbarmherzig an seinem Mitknecht gehandelt zu haben (18,32–33). Diesen beiden Kapiteln, auf denen der Schwerpunkt der Arbeit liegt, folgt mit dem dritten und letzten Kapitel eine Verhältnisbestimmung des Terminus ἔλεος zu anderen theologischen Leitbegriffen bzw. Leitkonzeptionen des Matthäusevangeliums. Hier gilt es, das Verhältnis der Barmherzigkeit zur „größeren“ Gerechtigkeit (5,20), zur Liebe (5,43; 19,19; 22,39) und Feindesliebe (5,44) und zur Goldenen Regel (7,12) zu untersuchen.

Den Ausgangspunkt der Arbeit bildet die Exegese und Interpretation der Parabel vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,21–35), die Exegetinnen und Exegeten theologisch immer wieder vor ein Problem gestellt hat: Widerspricht das Strafhandeln des für Gott transparenten Herrn der Parabel in der dritten Szene der Parabel (V. 31–34) nicht dem ursprünglich gewährten Barmherzigkeitserweis der ersten Szene (V. 23–27)? Ist auf einen Herrn, der seinen einmal gewährten Schuldenerlass

---

22 Die Krankenheilungen Jesu, im Kontext derer die Kranken Jesus um sein Erbarmen bitten (vgl. 9,27; 15,22; 17,15; 20,30f.), werden nicht eigens interpretiert, da in dieser Arbeit nicht so sehr die relativ offen zu Tage liegenden Konkretionen der Barmherzigkeit, sondern vor allem diejenigen semantischen Aspekte von ἔλεος im Mittelpunkt des Interesses stehen, die sich aus dem Verhältnis zwischen Barmherzigkeit und Recht/Gerechtigkeit (Parabel vom unbarmherzigen Knecht) und aus der Verhältnisbestimmung von Gottesliebe und Nächstenliebe, die in Hos 6,6 im Blick ist, ergeben. Auch auf die fünfte Seligpreisung (Mt 5,7) wird nicht in einem eigenen Abschnitt eingegangen.

zurücknimmt, überhaupt noch Verlass? Theologisch gesprochen: Können wir unseres Heils noch gewiss sein, wenn Gott seine Barmherzigkeit zurückziehen kann? Die Frage nach der Vereinbarkeit von Mitleid (V. 27) und Zorn (V. 34) bzw. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Gottesbild stellt sich in der Parabel insbesondere als Frage nach der normativen Dimension der Barmherzigkeit, die die Scheltrede des Königs, auf die die Parabel zuläuft, deutlich vor Augen führt: „Du böser Knecht! Jene ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich gebeten hast. 33 Hättest nicht auch du dich deines Mitknechts erbarmen müssen, wie auch ich mich deiner erbarmt habe?“ In diesen Aussagen des Königs werden die Gewährung der Barmherzigkeit und die Erwartung ihrer Erwidderung intrinsisch miteinander verknüpft: Die Notwendigkeit<sup>23</sup> der *imitatio* der Barmherzigkeit ist nach Auffassung des Evangelisten offensichtlich nicht von ihrer göttlichen Gewährung zu trennen. Bei unserer Interpretation der Parabel gilt es, der inneren Plausibilität dieser Barmherzigkeitssemantik nachzuspüren, sie zu entfalten und theologisch zu würdigen. Dabei wird sich die Frage nach der Differenz zwischen der Normativität des Rechts (Schulden müssen zurückgezahlt werden) und der Normativität der Barmherzigkeit (ἔλεος muss erwidert werden) als entscheidender hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der Parabel erweisen. Wird hier, wie etwa Zehetbauer annimmt, Liebe zum Gesetz?<sup>24</sup> Der eigenen Interpretation, deren Fokus auf der sprachlich-narrativen Analyse und vor allem auf einer ausführlichen semantischen Analyse des griechischen Begriffs ἔλεος und seines hebräischen Äquivalents רַחֵם liegt, wird die Diskussion von zwei wissenschaftlichen Strategien vorgeschaltet, die die normative Dimension der Barmherzigkeit marginalisieren und je auf ihre Weise versuchen, die Reinheit der Gnade und – als deren Kehrseite – die Heilsgewissheit der Glaubenden zu sichern: In kritischer Auseinandersetzung mit Versuchen, die ursprüngliche Version der Parabel ohne das in V. 34 berichtete Strafhandeln zu rekonstruieren (Wolfgang Harnisch)<sup>25</sup> bzw. die Gerichtsdrohung als „Einschärfung der Liebe“<sup>26</sup> funktional in den Dienst der Liebe zu stellen (Ulrich Luz), soll ein neues Verständnis der Parabel erarbeitet und profiliert werden.

Im Rahmen der Exegese von Mt 18,23–35 (und auch der darauffolgenden Kapitel) werden punktuell immer wieder Aspekte der (Mausschen) Gabetheorie eingesetzt, die in den verschiedenen theologischen Disziplinen Konjunktur hat.<sup>27</sup> So

23 Eta Linnemann spricht im Blick auf das Wörtchen ἔδει (V. 33) vom „tiefen Ernst eines heiligen Gesetzes“ (Gleichnisse Jesu, 116), Dan Otto Via von „göttliche[r] Notwendigkeit“ (Gleichnisse Jesu, 136).

24 Zehetbauer, Polarität, 212.

25 Harnisch, Gleichniserzählungen.

26 Luz, Matthäus Bd. 3, 81.

27 Vgl. den 27. Jahrgang des von Bernd Janowski und Berndt Hamm herausgegebenen *Jahrbuchs für Biblische Theologie* von 2012, der sich dem Thema: „Geben und Nehmen“ widmet, bzw. den 2016 u. a. von der katholischen Theologin Veronika Hoffmann herausgegebenen Sammelband: „Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion“, der ethische, theologische und sozialtheoretische Untersuchungen zur Gabe ins Gespräch miteinander bringt.



charakterisiert der Systematiker Oswald Bayer im Handwörterbuch *Religion in Geschichte und Gegenwart* Gabe als „Urwort der Theol[ogie]“<sup>28</sup>, während der Neutestamentler John M. G. Barclay die paulinische Theologie in seiner neusten Monographie unter das Leitwort der Gabe (*gift*) stellt.<sup>29</sup> Eine Einspielung der Gabetheorie legt sich auch deshalb nahe, weil das matthäische „Vorzugswort“<sup>30</sup> ἀποδίδωμι (zurückgeben, erstatten) siebenmal in der Parabel verwendet wird (18,25 [2mal]; 26; 28; 29; 30; 34). Das Verb kann im Matthäusevangelium sowohl den Menschen (an den genannten Stellen der Parabel und 21,41) als auch Gott als Subjekt (6,4,6.18; 20,8; vgl. 16,27) mit sich führen und ist somit Ausdruck der Gegenseitigkeit der Gott-Mensch-Beziehung.<sup>31</sup> Die Parallelen und Unterschiede zur Gabetheorie, der zufolge eine freiwillig gewährte Gabe auf eine aus freien Stücken gewährte Erwidderung zielt,<sup>32</sup> können dazu beitragen, das matthäische Verständnis von Sozialität besser zu fassen und in seinem historischen Kontext zu verorten.<sup>33</sup>

Im Anschluss an die Exegese der „Parabel vom unbarmherzigen Knecht“ (Mt 18,23–35) werden im zweiten Kapitel mit Mt 9,13; 12,7 und 23,23 diejenigen Stellen, an denen der Verfasser des Matthäusevangeliums das Substantiv ἔλεος verwendet, in ihrem jeweiligen Kontext untersucht. Dabei soll hinsichtlich der Rezeption von Hos 6,6 in Mt 9,13 und Mt 12,7 gezeigt werden, dass die auch in der Parabel zu beobachtende Verschränkung der Gottesbeziehung mit den zwischenmenschlichen Beziehungen über den Begriff ἔλεος bzw. sein hebräisches Äquivalent רַחֲמִים erfolgt: Der Evangelist profiliert im Rückgriff auf Hos 6,6, eine der wenigen Aussagen des Alten Testaments, die von einem menschlichen רַחֲמִים-Erweis gegenüber Gott sprechen (Jes 40,6; Jer 2,2; Hos 4,1; 6,4,6; 10,12; 12,7; Mi 6,8; Sach 7,9), die am Mitmenschen geübte Barmherzigkeit als hervorragendsten Ort der Gottesbeziehung und diese als wechselseitige: So wie die Opfer die Beziehung zum Gott Israels gestalten, so gestaltet auch die Zuwendung zum Nächsten diese Beziehung, und das in einem höheren Maße: Barmherzigkeit ist mehr als Opfer und sie gilt wie diese letztendlich Gott selbst. Ein Vergleich mit der Rezeption von Hos 6,6 in der rabbinischen Tradition kann dabei zeigen, dass die in der Opferdarbringung vorausgesetzte Gottesgegenwart auf die Zuwendung zum Mitmenschen übertragen

---

Vgl. darüber hinaus auch den von der Alttestamentlerin Alexandra Grund 2015 herausgegebenen Sammelband „Opfer, Geschenke, Almosen“, der den Untertitel: Die Gabe in Religion und Gesellschaft trägt.

28 Oswald Bayer, Art. Gabe II. Systematisch-theologisch, Sp. 445.

29 Barclay, Paul and the Gift.

30 So Sand, Art. ἀποδίδωμι, Sp. 307; vgl. Weber, Schulden, 253.

31 Dass in der Parabel ἀποδίδωμι konkret die Rückzahlung der Schuld seitens des Knechtes bezeichnet und der König die Schuld erlässt, ist also nicht dahingehend misszuverstehen, als würde der Knecht aus seinem Abhängigkeitsverhältnis entlassen. Der Schuldenerlass verpflichtet, allerdings, wie in dieser Arbeit gezeigt werden wird, auf einer anderen Ebene als die Pflicht, Schulden zurückzuzahlen.

32 Vgl. Mauss, Die Gabe.

33 Eine Interpretation der Parabel vor dem Hintergrund der antiken Gabetheorie haben bisher Jesper T. Nielsen, Ökonomie der Generosität, und Ole Davidsen, Geben und nehmen, 137–141, vorgelegt.

wird: So treten in Avot deRabbi Natan 4 (A), einem Kommentarwerk zum Mischnatraktat Avot, die Liebeswerke, zu denen in der rabbinischen Tradition die Aufnahme Fremder und der Besuch von Kranken zählen (vgl. Mt 25,31–46),<sup>34</sup> an die Stelle der Opfer. Die Gottesgegenwart in Kult und Ethik erweist sich hier als Voraussetzung dafür, dass die Liebeswerke den nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr möglichen Opferkult ersetzen können und gleichsam – so wird im Blick auf die Rezeption von Hos 6,6 in Mt 9,13 und Mt 12,7 zu zeigen sein – als Voraussetzung für die matthäische Priorisierung der Barmherzigkeit gegenüber den Opfern. Bei der Exegese von Mt 12,1–7 wird zu zeigen sein, dass dieses Verständnis von Barmherzigkeit: Auf Grundlage von – über hinaus (auf der Grundlage der Gottesgegenwart in Kult und Ethik erfolgt eine Priorisierung der Ethik), auch für den Umgang des matthäischen Jesus mit Tora und Propheten ausschlaggebend ist.

Der Gegenseitigkeitscharakter der Barmherzigkeit wirft die Frage auf, wie sich ἔλεος zu den anderen theologischen Leitbegriffen bzw. Leitkonzepten im Matthäusevangelium verhält. Dieser Frage soll in einem dritten Kapitel eigens nachgegangen werden. Hier ist insbesondere an das Verhältnis der Barmherzigkeit zur „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20), zum Feindesliebegebot (Mt 5,43–48) und zur Goldenen Regel (Mt 7,12) zu denken. Die den Hauptteil der Bergpredigt (Mt 5,17–7,12) abschließende Goldene Regel stellt die Exegeten immer wieder vor das Problem, dass sie auch in ihrer positiven Fassung auf Gegenseitigkeit zielt, was aber der vorausgesetzten Einseitigkeit des Feindesliebegebot (Mt 5,43–48), auf das die Kommentarworte Jesu<sup>35</sup> zulaufen (Mt 5,21–48), entgegensteht. Dementsprechend wird die Gegenseitigkeit der Goldenen Regel vom Feindesliebegebot als deren „zentralste[r] Vorspruch“<sup>36</sup> korrigiert bzw. zu zeigen versucht, dass sie „weder dem Vergeltungs- noch dem Reziprozitätsdenken verhaftet ist“<sup>37</sup>. In der vorliegenden Arbeit soll der Spieß einmal umgedreht und im Anschluss an Wolfgang Stegemann der Frage nachgegangen werden, ob Feindesliebe nicht als auf eine positive Gegenseitigkeit zielende Durchbrechung negativer Reziprozität verstanden werden kann.<sup>38</sup> Ein Verständnis der Feindesliebe im Rahmen eines Vergeltungs- bzw. Reziprozitätsdenkens stünde zwar der klassischen Interpretation der Feindesliebe als unilaterale entgegen, hätte aber für sich, dass sich zentrale theologische Konzepte wie das der Barmherzigkeit und das der Feindesliebe nicht widersprechen würden. Beide zielen auf Gegenseitigkeit, auch wenn das Risiko, nicht erwidert zu werden,

---

34 Die in Mt 25,31–46 genannte Speisung Hungernder und die Kleidung Nackter zählen in der rabbinischen Tradition zu den Werken der Gerechtigkeit. Zur Unterscheidung von Taten der Barmherzigkeit bzw. Taten der Gerechtigkeit und deren Konvergenzen in der rabbinischen Literatur vgl. Müller, Diakonie, 81–221 bzw. 358–363.

35 Wir verwenden diesen Begriff für die sogenannten Antithesen im Anschluss an Martin Vahrenhorst, Matthäus im halachischen Diskurs.

36 Luz, Matthäus Bd. 1, 511.

37 Konradt, Matthäus, 122. Vgl. Kollmann, Goldene Regel, 112.

38 Vgl. Wolfgang Stegemann, Gabenkultur, 113–115. Ähnlich Maschmeier, Concept of Reciprocity.