

Einleitung

1. Die These der Arbeit¹

Das Thema dieser Arbeit, die Vergebung der Sünden, hat in der Bibel eine theologische und eine soziale Dimension. Im NT können diese beiden Dimensionen bei zwei Begriffen nachgewiesen werden: bei der Sündenvergebung und der Rechtfertigung. Der erste ist vor allem in den Evangelien und in den übrigen Schriften verbreitet, tritt dagegen bei Paulus zurück. Der Begriff der Rechtfertigung wird dagegen besonders in den paulinischen Schriften hervorgehoben. Beide Begriffe sind theologische Kategorien, haben aber zugleich eine soziale Funktion.

Die Rechtfertigungslehre ist theozentrisch zu verstehen, jedoch hängt sie unlöslich mit einer sozialen Funktion zusammen. Indem Gott die Heiden rechtfertigt, fällt die sozial- kulturelle Mauer zwischen Juden und Heiden weg: »Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden?«² Das heißt, Gottes Rechtfertigung des Menschen führt zur Überwindung der sozialen Unterschiede unter den Menschen. Dabei muss unterstrichen werden: In seiner Rechtfertigungslehre spricht Paulus nie davon, dass ein Mensch den anderen »rechtfertigt.« Sondern nur Gott kann den Menschen rechtfertigen.

Für den Begriff Sündenvergebung gelten im Unterschied zu »Rechtfertigung« jedoch beide Dimensionen: einerseits die religiöse Dimension, in welcher Gott dem Menschen vergibt, und andererseits die soziale Dimension, in welcher der Mensch einem anderen vergibt. Beides wird mit demsel-

¹ Ich möchte anmerken, dass diese Arbeit einem Projekt von G. Theißen, »Evangelien-schreibung und Kirchenpolitik«, verpflichtet ist. Vorlesungen unter diesem Titel wurden am Westminster College in Cambridge (1994) gegeben und liegen mir als deutsches Manuskript vor. Darin: Einleitung, 1-4; II. Die Kirchenpolitik des Matthäusevangeliums, 1-25, wo die Vergebung nur als eine These formuliert ist. Es wurde mit geringen Erweiterungen ins Englische übersetzt und soll unter dem Titel, Gospel Writing and Church Politics. A socio-rhetorical Approach, The Chuen King Biblical Lectures, demnächst veröffentlicht werden.

² In Röm 3,29f folgt es weiter: »Ja, auch der Heiden, da doch gilt: Gott ist »der Eine.« Er wird aufgrund des Glaubens sowohl die Beschnittenen wie die Unbeschnittenen gerecht machen.« In dieser Arbeit werden Bibelstellen, die exegetisch nicht direkt behandelt wird, meistens nach der Einheitsübersetzung zitiert (ausnahmsweise auch nach Luthers Übersetzung).

ben Wort bezeichnet. Am deutlichsten weist die Vergebungsbitte des »Vaterunsers« auf diesen Sachverhalt hin: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern« (Mt 6,12). Göttliche und zwischenmenschliche Vergebung hängen dabei eng miteinander zusammen, wie das »neue Gebot« Jesu: »Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben« (Joh 13,34). Der Begriff »Sündenvergebung« wird nämlich auf beide Beziehungen angewandt: Menschen vergeben einander ebenso, wie Gott ihnen vergibt. Diese Arbeit geht von dieser Ansicht aus.

Einige Grundgedanken der Arbeit seien am Anfang in kurzen Thesen formuliert: *1. Die Sündenvergebung zielt im MtEv ausdrücklich auf eine Synthese von religiöser und sozialer Dimension. 2. Mt rückt die menschliche Vergebung in seiner »Evangelien-schreibung« (siehe unten: Methodik) in den Mittelpunkt. 3. Die menschliche Vergebung ist Voraussetzung für die göttliche Vergebung; 4. Die menschliche Vergebung verbindet ein Herrschafts- und ein Bruderschaftsethos; 5. Die göttliche Vergebung wird durch den Begriff der »Vollmacht« auf die Gemeinde als ihre soziale Ebene übertragen.*

2. Methodik

Dieser Arbeit liegt die sogenannte »historisch-kritische« Methode als die klassische Methode zugrunde. Unter ihr versteht man die exegetischen Methoden der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem NT. Sie schließt neben der Textkritik vor allem die Literarkritik und Traditionsgeschichte ein. Man untersucht mit der ersten die schriftlichen Vorlagen der Texte, mit der letzten deren mündliche Vorgeschichte.¹ Die Erforschung der Evangelien bis zum Ende des vorletzten Jahrhunderts klärte das literarische Verhältnis der synoptischen Evangelien durch die Zwei-Quellen-Theorie. Der erste und dritte Evangelist haben danach bei ihrer Evangelien-schreibung als Grundlage Mk und die »Quelle« (mit dem Sigel Q) verwendet. Dabei ist relativ wenig umstritten, dass das MkEv die schriftliche Vorlage für die beiden anderen Evangelien ist. Jedoch ist noch hypothetisch, ob die bei Mt und Lk ge-

¹ Zur Übersicht über exegetischen Methoden: W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg/Basel/Wien ⁴1996, 13-26; H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart ⁷1982; H. Conzelmann/A. Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ¹¹1995, 45-127; G. Strecker/U. Schnelle, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁴1994, 50-77.

meinsam belegte »Quelle« vor ihnen als schriftlicher Text vorhanden war. Diese Arbeit geht entsprechend einem Konsens der meisten Exegeten davon aus, dass die beiden Evangelisten neben Mk auch Q als eine *schriftliche* Vorlage gebraucht haben, wie Lk andeutet: »Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über all das abzufassen, was sich unter uns ereignet und erfüllt hat. Dabei hielten sie sich an die Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren.« (1,1f). Jedoch bleibt die Schwierigkeit, den Wortlaut von Q wörtlich zu rekonstruieren. Auch in dieser Arbeit bedarf es stellenweise großer Mühe, ihn wiederherzustellen (§4.1). Eine andere Aufgabe der »historisch-kritischen« Methode ist es, neben diesen schriftlichen Grundlagen die mündliche Vorgeschichte der Texte aufzuspüren. Seit dem letzten Jahrhundert geschieht das durch die Formgeschichte. Sie beschäftigt sich nicht nur mit einzelnen Texten, sondern mit den Formen und Gattungen der vorliterarischen Traditionen. Sie zielt auf Erhellung des »Sitz-im-Lebens« der Gattungen, die den Hintergrund der vor- und literarischen Einzeltraditionen bilden, wobei sie »diachron« den Akzent auf die Gestaltung der Traditionen durch anonyme Gemeinden legten. Dagegen waren die Evangelisten für die Formgeschichte lediglich Sammler jener Traditionen für ihre Gemeinden. Eine stärkere Berücksichtigung des »synchronen« Aspekts¹ und der jetzt vorliegenden Texte begann seit der Mitte des letzten Jahrhunderts mit der Redaktionsgeschichte. In ihr gelten die Evangelisten als theologische Schriftsteller. Der Evangelist bearbeitet aufgrund seiner eigenen theologischen Konzeption die vor- und literarischen Einzeltexte der Gemeinde. Die Meinungen differieren dabei, ob die redaktionelle Endgestalt der Texte mehr die Theologie des Evangelisten oder der Gemeinde widerspiegelt.

Die vorliegende Arbeit geht methodisch von beiden Ansätzen aus: Mit den Quellen des MtEv, nämlich Q und Mk, werden wir literarkritisch verfahren. D.h. wir arbeiten innerhalb des MtEv die Q- und Mk-Stellen heraus, die sich auf unser Thema beziehen. Dabei arbeiten wir als Eigenart heraus, sodass sie jeweils die soziale und religiöse Dimension der Sündenvergebung herausstellen. Weiterhin sind die vorliterarischen Traditionen zu betrachten. Sie sind bei Mt neben Q^{Mt} (eine Fassung der Logienquelle, die vermutlich nä-

¹ Darunter versteht man das Verfahren des Textes als einer strukturierten kohärenten Größe, »die in einen größeren Kommunikationsvorgang eingebettet ist«: W. Egger, Methodenlehre, 74-158, betont bei diesem Verfahren die sprachliche Analyse, nämlich »die sprachlich-syntaktische, semantische, narrative und pragmatische Analyse und die Analyse der Textsorten« (74f).

her zu Mt als zu Lk liegt¹⁾ sein Sondergut. Dies hat in unserer Arbeit ein relativ hohes Gewicht, weil wir ihm Rahmen unseres Themas teils in den Makarismen der Bergpredigt (5,7), teils im Vollmachts-Spruch (Mt 16,17-19), teils in der Gemeinderede (Kap.18) begegnen. Wir legen für diese vorliterarischen Traditionen die Annahme zugrunde, dass sie erst im MtEv »verschriftlicht« worden sind.² Allerdings hat das Urteil über die Traditionsschicht, der jede einzelne Belegstelle angehört, nur in zweiter Linie Bedeutung. In erster Linie konzentriert es sich auf die »Endredaktion« des Mt. Die jetzt vorliegenden Texte sollen analysiert und ihr Sinn erhellt werden. Dafür ist es notwendig, teils den Aufbau des mt Makrotexes, teils die Mikrotexen zu analysieren. Hier begegnen »diachrone« und »synchrone« Aspekte, wenn wir Aufnahme und Abwandlung des Motivs der Sündenvergebung im jetzt vorliegenden Text untersuchen.

Unser methodischer Ansatz geht aber weiter: Er basiert im Grunde auf der sozialgeschichtlichen Betrachtung, die von beiden Ansätzen, nämlich Form- und Redaktionsgeschichte, ausgeht. Wenn die Formgeschichte nach dem »Sitz-im-Leben« der urchristlichen Traditionen und der sie überliefernden Gemeinde und die Redaktionsgeschichte nach der Theologie der Evangelisten bzw. ihrer Gemeinden fragt, so ist damit gemeint, dass sie nicht nur den religiösen, sondern den »religiösen *und* sozialen« Sitz-im-Leben suchen wollten. Die sozialgeschichtliche Sicht sucht dabei nicht nur nach dem sozialgeschichtlichen Ort der vorliterarischen Tradition, sondern auch nach dem Ort der literarischen Texte in ihrer Endgestalt und ihrer Gemeinden. Darin besteht nicht nur eine Kontinuität des sozialgeschichtlichen Ansatzes zur Form- und Redaktionsgeschichte³, sondern eine Synthese von beiden. Davon geht die These der »Evangelien-schreibung als Gemeindeleitung« aus: Der Evangelist gilt weder als Sammler der Traditionen für seine Gemeinde noch als eigenständiger Schriftsteller bzw. Theologe unabhängig von der

¹ So U. Luz, Matthäus und Q, in: R. Hoppe/U. Busse, Von Jesus zum Christus (FS für P. Hoffmann), BZNW 93, Berlin/New York 1998, 201-215; ders., Das Evangelium nach Matthäus, Bd. I-III (EKK 1), Bd. I (Mt I*), 29; Strecker, Bergpredigt, 10f.

² So H.-T. Wrege, Das Sondergut des Matthäusevangeliums, Zürcher Werkkommentare zur Bibel, Zürich 1991, 9-14; Luz, Mt I, 29; 31; 61; ders., Matthäus und Q; vgl. dagegen zur Ansicht, dass das mt Sondergut »written sources« sind: S. H. Brooks, Matthew's Community. The evidence of his Special Sayings Material, JSNTS 16, Sheffield 1987. Die Einzelbelege müssen aber eingehend in unserer Arbeit diskutiert werden.

³ Vgl. G. Theißen, Zur formgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung, in: Der., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ³1989, 3-34, hier 3-15.

Gemeinde, sondern als Führer seiner Gemeinde oder als Gemeindepraktiker.¹ Er integriert die verschiedenen und zueinander in Spannung stehenden Traditionen, die er in ihr vorfand, und interpretiert sie neu. Jedoch sind seine Verfahren von der Gemeinde nicht unabhängig, sondern Teil einer »Interaktion« zwischen ihm und seiner Gemeinde. Er schafft für die Aufgaben der Gemeinde »lebenspraktische Basistexte«.² Die Evangelien-schreibung könnte insofern als eine Art »Kommunikation« zwischen Evangelisten und ihren Gemeinden beschrieben werden.³ Im Fall des MtEv gilt, dass der Evangelist »in seiner Sprache und in seiner Theologie durch seine Gemeinde bestimmt« ist.⁴ Die sozialgeschichtliche Sicht der Evangelien-schreibung beschäftigt sich jedoch nicht nur mit ihrer »inner texture«, sondern auch mit ihrer »intertexture« und ihrer »social and cultural texture«, indem sie methodisch näher zur »socio-rhetorical interpretation« liegt.⁵ Wenn wir also mit einer sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise unser Thema, die göttliche und menschliche Vergebung, in den synoptischen Texten untersuchen, versuchen wir eine Synthese des form- und redaktionsgeschichtlichen An-

¹ G. Theißen, Kirchenpolitik: Einleitung, 1.

² Ebd. Er nennt die Interaktion »Kirchenpolitik.«

³ Diese Sicht wird von H. Frankemölle, Evangelist und Gemeinde. Eine methodische Besinnung mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium, Biblica 60 (1979), 153-190, unterstützt: Das Verhältnis zwischen Evangelisten und ihren Gemeinden wird im Rahmen »eines Modells des kommunikativen Handelns« bestimmt. Kommunikation geschieht also »nicht nur durch Sprache, sondern auch durch die gesamte Verhaltenspraxis« (187ff mit Anm109). Er bringt seine Methode mit Form- und Redaktionsgeschichte zusammen: »Dennoch ist die z.T. von der Redaktionskritik betonte rein sprachliche- textliche Kompetenz der Evangelisten zu ergänzen durch eine kommunikativ-soziale Referenz und Interaktion. Dieser Bezug Evangelist-Gemeinde ist die Basis für den nicht nur berechtigten, sondern notwendigen Ansatz der soziologisch orientierten Formgeschichte« (184).

⁴ U. Luz, Mt I, 61; vgl. auch 56-59. Luz will die Evangeliumsschreibung des Mt mit dem Begriff einer »Wirkungsgeschichte« erfassen, in der die älteren Traditionen in den Evangelien neu verwoben werden: »Unter Wirkungsgeschichte ist die Geschichte, Rezeption und Aktualisierung eines Textes in anderen Medien als dem Kommentar verstehen.« U. Luz, Mt I, 78.

⁵ Zur Einleitung dieser Methode: V. K. Robbins, Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-rhetorical Interpretation, Valley Forge 1996, besonders 40-94. Die »socio-rhetorical interpretation« liegt der Ansicht zugrunde: »language is a meaning of negotiating meanings in and among the worlds in which people live. This means interpreters are also asked to become aware of their own social location and personal interests the text embodies« (ebd., 2). Die Aufgaben dieser Interpretation sind, »to explore multiple textures within texts: (a) inner texture; (b) inter texture; (c) social and cultural texture; (d) ideological texture; and (e) sacred texture« (ebd., 3). Unter »intertexture« des Testes versteht man »the interaction of the language in the text with "outside" material and physical "objects", historical events, texts, customs, values, role, institutions, and systems« (ebd., 40); »special social topics, common social and cultural topics, and final cultural categories exhibit the social and cultural texture« (ebd., 72).

satzes: Mt verwebt bei seiner Evangelienschreibung die religiöse und die soziale Dimension der Sündenvergebung und knüpft dabei nicht nur an vor- und literarische Jesustraditionen über die Vergebung an, sondern auch an hellenistisch- jüdische Traditionen; er verbindet innerhalb der sozialen Dimension der Sündenvergebung darüber hinaus ein Herrschafts- und ein Bruderschaftsethos: Vergebung wird aus einem herrschaftlichen Akt ein Akt brüderlicher Solidarität. Wenn Mt sich in seinem Evangelium nicht nur mit seiner Gemeinde, sondern auch mit der Umwelt auseinandersetzt, so erkennen wir darin schon einen Aspekt der »Sozio-Rhetorik« seiner Evangelienschreibung. Auch deswegen scheint es richtig, dass wir seine Evangelienschreibung aus sozialgeschichtlicher Sicht untersuchen. Unsere Arbeit ist ein Beitrag zu einer unfassenden Untersuchung der »Evangelienschreibung« des Mt. Wir werden uns allerdings nicht direkt mit allen Aufgaben der Evangelienschreibung im MtEv beschäftigen, sondern unsere Thesen nur gelegentlich mit ihnen zusammenbringen. Dabei können wir zeigen, dass unsere Thesen im hohem Maß den fünf Aufgaben des Mt bei seiner »Evangelienschreibung« entsprechen.¹

3. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit besteht aus drei Teilen: Die Vorgeschichte der Sündenvergebung (I), Johannes der Täufer und die Jesusüberlieferung (II) und die Sündenvergebung im MtEv (III). In der Vorgeschichte bestimmen wir Begriffe zur Sündenvergebung durch sprachliche Untersuchungen zum Judentum, d.h. AT, und dem Griechentum. Daraus ergibt sich eine Unterscheidung der religiösen und der sozialen Dimension, die allerdings im hellenistischen Judentum kombiniert werden. Zum Teil gehen wir noch näher auf ihre soziale Dimension ein, deren Differenzierung auf zwei grundlegende soziale Beziehungen im Hellenismus analysiert wird. Anschließend behandeln wir Johannes den Täufer und die Jesusüberlieferung, um zu untersuchen, wie

¹ Auf dieser Basis könnte nach G. Theißen, Kirchenpolitik, 4, die Evangelienschreibung durch fünf Aufgaben bestimmt werden: »Sie formulieren einen Konsens aufgrund von schon vorhandenen Jesusüberlieferungen; sie geben Impulse für das Verhalten zur Umwelt; sie definieren das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde in Beziehung zu ihrer Herkunftsreligion, sie bemühen sich um Konfliktregulierung im Innern der Gemeinde und um eine Autoritätsstruktur an der Spitze der Gemeinde.« Er definiert den Begriff »Kirchenpolitik« als eine »Interaktion zwischen Evangelisten und Gemeinde.« Alle vier Evangelien werden auf diese Aufgaben hin untersucht.

der Vergebungsgedanke bei Johannes dem Täufer mit Jesus in Beziehung steht. Daraus ergibt sich: Obwohl die Sündenvergebung bei Jesus insgesamt stark von Gedanken Johannes des Täufers bestimmt ist, vermittelt Jesus sie unabhängig vom Ritus der Waschung, d.h. sondern durch Gebet, Heilung und Vergebung unter den Menschen. Die erste Phase der Jesusüberlieferungen über die Sündenvergebung, wie sie in Q und MkEv vorliegt, zeigt zwei Varianten, und zwar jeweils die menschliche und göttliche Vergebung, auf.

Nach diesen Überlegungen ist in unserem Haupttext, dem MtEv, das Thema der Sündenvergebung herauszuarbeiten, indem die entsprechenden Texte aus dem ganzen Evangelium teils traditionsgeschichtlich, teils sprachlich und textlich analysiert werden. Dabei liegt das Gewicht vor allem auf den zwei großen Redekompositionen: Die Bergpredigt ist der Ausgangspunkt unserer Argumentation, die Gemeinderede ist ihr Höhepunkt, in der die mt Synthese der Sündenvergebung einprägsam formuliert wird. Wir beschäftigen uns ferner mit den Perikopen, die sich in der mt Erzählung außerhalb der Reden finden. In dem Kapitel über das MtEv handelt es sich darum, dass beide in Q und Mk noch relativ getrennte Dimensionen erst durch die synthetische Ansicht des Mt intensiv miteinander verbunden werden. Hier zeigt sich die sorgfältige mt Redaktion der Texte beim Thema der Sündenvergebung: Er verwebt durch seine eigentümliche Ansicht der Sündenvergebung Texte nicht nur aus Q und Mk, sondern auch aus seinem Sondergut. Dabei ist es notwendig, die mt Texte mit den entsprechenden lk Texten zu vergleichen, um seine Ansicht herauszuarbeiten. Am Ende geben wir eine Zusammenfassung der Ergebnisse und stellen ihren Beitrag für eine sozialgeschichtliche Sicht der Evangelienschreibung heraus.

I. Die Vorgeschichte der Sündenvergebung

In diesem Kapitel geht es um die Vorgeschichte der Sündenvergebung, an die das Urchristentum und der Evangelist Mt anknüpfen konnten. Zunächst untersuchen wir in der Antike den sprachlichen Gebrauch der Begriffe für Sündenvergebung. Dadurch erhalten wir zwei Aspekte der Sündenvergebung: die göttliche und zwischenmenschliche Vergebung oder ihre religiöse und soziale Dimension. Wir untersuchen ihre soziale Dimension näher, indem wir eine Differenzierung im hellenistischen Judentum herausarbeiten, nämlich zwischen zwei Typen von Ethos, das zwischenmenschliche Sündenvergebung motiviert, nämlich einem Herrschafts- und einem Bruderschaftsethos. Die Belege dafür umfassen einen umfangreichen Zeitraum. Wie beschränken uns daher auf eine summarische Besprechung der atl. und griechischen Belege (§1) und auf zwei Texte im hellenistischen Judentum¹: den Aristeasbrief und die Testamente der zwölf Patriarchen (§2).

§1. Begriffe für Sündenvergebung: Ihre religiöse und soziale Dimension

These: Eine sprachliche Betrachtung der Rede von Sündenvergebung zeigt: Im AT ist nur von der religiösen Vergebung die Rede, d.h. Subjekt der Sündenvergebung ist allein Gott; dagegen ist im Griechentum nur von der sozialen Vergebung die Rede, d.h. dass Menschen den anderen vergeben.² Eine Kombination beider Begriffe der Sündenvergebung begegnet erst im hellenistischen Judentum.

¹ In unserer Arbeit werden die Begriffe für das Judentum und das Hellenismus jeweils differenziert verwendet auf der Basis der Begriffbestimmung von M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen ²1969, 1-7: Der Hellenismus entstand durch die Begegnung mit dem Orient und unterscheidet zeitlich (etwa nach Alexander dem Großen) sich vom Griechentum; das hellenistische Judentum entstand aus der Begegnung des antiken Judentums mit dem Hellenismus; das hellenistische Judentum läuft bis zum rabbinischen Judentum (zeitlich etwa seit 70n.Chr.). Das »vorhellenistische« Judentum wird in dieser Arbeit das »antike« Judentum genannt.

² Diese These vertritt ausdrücklich R. Bultmann, Art. ἀφίημι, ThWNT I, 1990, 506-509. Er zeigt sie anhand des griechischen Sprachgebrauchs. Die Verbindung beider Traditionen im hellenistischen Judentum wird von ihm nicht unterstrichen.

1. Vergebung durch Gott im AT: Ihre religiöse Dimension

Ein wichtiger Terminus für Vergebung im AT ist »סלח«. J. J. Stamm nennt סלח den einzigen eigentlichen Terminus im AT für »vergeben.«¹ Der Gedanke für Sündenvergebung kommt im AT jedoch verschiedenartig zum Ausdruck. Ein schon sehr früh belegter Ausdruck ist »die Sünde wegnehmen« (נשא עון).² Noch andere Ausdrücke sind »die Sünde vorbeigehen lassen« (עבר עון: 2Sam 24,10 // 1Chr 21,8]; »die Sünde abwischen« (Jes 44,22; Ps 109,14); »die Sünde reinigen« (Ps 51,9); »heilen« als eine Beseitigung der Sünde.³ Zwar variiert der Ausdruck für Sündenvergebung im AT, aber das Subjekt des Verbs ist ohne Ausnahme Jahwe.⁴ Die Wortstatistik von סלח zeigt auch auf, dass es sowohl bei den 33-maligen Qal.-Wendungen als auch bei den 13-maligen Ni.-Wendungen Gott allein ist, der Menschen vergeben darf: »Ich, ich bin es, der um meinetwillen deine Vergehen auslöscht, ich denke nicht mehr an deine Sünden« (Jes 43,25; vgl. auch 44,22).

Dagegen spielt die menschliche Vergebung im AT keine Rolle. Im Sinne des Verzeihens unter gleichgestellten Menschen spricht das AT selten von der sozialen Dimension der Sündenvergebung. Die Wendung נשא עון könnte in einigen Belegen die Vergebung unter den Menschen zum Ausdruck bringen (Ex 10,17; Gen 50,17; 1Sam 15,25; 25,28), trotzdem lässt sich bei zwei Fällen (Ex 10,17; 1 Sam 15,25) erkennen, dass Mose und Samuel eher Fürbitter bei Gott für den Pharao und für Saul sind, als dass sie selber vergeben. In diesen Fällen wird erwartet, dass Gott vergibt. Außerdem ist auch nach J. Stamm fraglich, ob sich diese Verwendungen später zu einem Begriff für

¹ Ders, Art. סלח, THAT III, 1984, 149-160, hier 159. Das Verb ist für die vorexilische Zeit nur 7mal (Ex 34,9; 2Kg 5,18; 24,4; Jer 5,1. 7; Am 7,2; Ps 25,11) bei insgesamt 46 Verwendungen belegt, also scheint es vor allem in der nachexilischen Zeit verwendet worden zu sein. Vgl. zur Wortstatistik: C. H. Sung, Vergebung der Sünden (WUNT II/57), Tübingen 1993, 19f; Tabelle 2.

² Er wird schon in der vorexilischen Zeit verhältnismäßig häufig gebraucht: In der J- und E-Schrift (Gen 18,24. 26; 50,17; Ex 10,17; 23,21; 32, 32; 34, 7; Num 14,18 u.a.); in der vorexilischen Zeit (Jes 33,24; Hos 14,3; Mi 7,18; Ps 14,3; 25,18 u.a.). Zu solchem zeitlichen Urteil; vgl. K. Koch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26 (1966), 217-238. Also könnte der Begriff für Sündenvergebung seit alters zur atl. Tradition gehören.

³ Sie sind »bildliche Wendungen« der Sündenvergebung: J. J. Stamm, Erlösen und Vergeben im AT, Bern 1940, 66-84.

⁴ Sung, Vergebung 20; Stamm, Erlösen, 58; J. Scharbert, Art. Vergebung, HThG II, 1963, 740-748, hier 742f; Th. C. Vriezen, Art. Sündenvergebung im AT, RGG³ V, 1961, 507-511; Bultmann, ἀφίημι, 507.

die Vergebung durch Menschen entwickelt haben. Höchstens ist die Vergebung unter den Menschen damit gemeint, an einem Volksgenossen »keine Rache zu üben (Lev 19,17f; Spr 20,22; 24,29) und Feinden in der Not zu helfen (Ex 23,4f; Spr 25,21f)«, oder gegen den Unrechten großmütig zu sein.¹ Also ist der Begriff der Vergebung im AT fast ausschließlich im rein religiösen Sinn gemeint.

J. Stamm erklärt die verschiedenen Ausdrücke für Vergebung folgendermaßen²: Die Wendungen für Vergebung im AT sind meistens aus dem kultischen Bereich erwachsen. Sie konnten trotzdem keine konkrete Bedeutung erlangen, sondern bleiben abstrakt. Außerdem haben sich keine dominierenden Termini durchsetzen können, weil der Kult ursprünglich sehr vielfältig war. K. Koch ist dagegen anderer Meinung. Er meint, eine Wende im Vergabungsbegriff habe sich im exilischen Zeitraum abgezeichnet. Das zeige sich in zwei sprachlichen Beobachtungen: סלח und כפר waren in der vorexilischen Zeit noch unauffällige Verben im Vergleich zu den sonstigen Wendungen für Vergebung. In der nachexilischen Zeit jedoch werden die beiden Termini dominierend.³ Denn aufgrund der Erfahrung des Exils erkannte Israel den vergebenden Gott. Der Sühneritus sei zum dominierenden Kult in der Perserzeit geworden. Die Vergebung habe in der nachexilischen Zeit einen bestimmten Sitz-im-Leben gefunden, nämlich den Sühneritus. Bemerkenswert ist dabei, dass סלח und der kultische Terminus כפר in der sogenannten »Opfer-Vorschriftsform« von Lev und Num (Lev 4,20. 26; Num 15,25. 26 u.ö.) kombiniert werden: Der Priester wird ihm Sühne schaffen (כפר). Es wird ihm/ihrnen vergeben (סלח) (Lev 4,20. 26. 35 u.ö.). »Sühne ist also mit Vergebung nah verwandt, oft identisch.«⁴ Dabei ist der Priester, der die Riten ausübt, allerdings nur Vermittler. Handelnd in der Vergebung ist letztlich nicht der Priester, sondern Gott. Obwohl die Sünde im AT sowohl eine soziale als auch eine religiöse Dimension hat, ist die Sündenvergebung nur in der Beziehung zwischen Gott und Menschen zu verstehen. Hier zeigt sich deutlich die religiöse Bedeutung der Vergebung aufgrund ihres kultischen Sitz-im-Lebens. Wie K. Koch schreibt,⁵ ist das ein Ergebnis der theologischen Selbstreflexion Israels. In ihr wurde die Bereitschaft Gottes ent-

¹ Scharbert, Vergebung, 740.

² J. J. Stamm, Erlösen, 85.

³ Koch, Sühne, 219f, zeigt diese Tendenz zuerst durch Wortstatistik auf.

⁴ Ebd., 218.

⁵ Ebd., 232.

deckt, Israel und den Menschen zu vergeben. Wichtig ist allerdings, dass ein solcher Wille Gottes in der nachexilischen Zeit vor allem durch ein Mittel, nämlich den Sühneritus, ausgeführt wird. Diese Bindung an den Ritus unterstreicht also direkt die Tatsache, dass Gott die Sünden vergibt.

Obwohl Sündenvergebung durch einen Ritus ausgeführt wird, bedeutet sie keine mechanische Entsündigung. W. Eichrodt erklärt, wie im Bezug auf die Sühnung im AT nicht die Rede von einer mechanischen und magischen Beseitigung der Sünde sein kann, sondern dass sie einen personalen Charakter hat: Sühnung sei ein Mittel der Vergabung, und zwar ein Mittel des Vergabungswillens Gottes.¹ Obwohl die Sünde durch Sühneritus vergeben werden kann, basiert die Vergabung nicht auf dem Ritus, sondern auf dem göttlichen Handeln, das durch die Barmherzigkeit bzw. Liebe Gottes (חַסְדִּים: Jes 64,9; Ps 25,10f; 80; 103,18; 106,45) und die Ehre Gottes (שְׁמֵהּ: Ps 74,10. 18; 83,3. 19; 92,9f; Jos 7,9 u.a.) motiviert ist.² Deshalb finden sich solche Motive häufig in den Vergabungstexten. Die älteste Formulierung einer Fürbitte findet man in der des Moses für Israel: »Es ist zwar ein störrisches Volk, doch vergib uns unsere Schuld und Sünde!« (Ex 34,9). Sie wiederholt sich in Num 14,17-20 und Dan 19,19, und dort ist die Fürbitte in der Barmherzigkeit Gottes begründet (Ex 34,6f; Num 14,19f; Dan 19,18f). Die Fürbitte ist also auch vom Handeln Gottes abhängig, d. h. von seiner Vergabebereitschaft.³ Auch in den prophetischen Orakeln ist sie zu finden⁴: » ... Er kehre um zum Herrn, damit er Erbarmen hat mit ihm, und zu unserem Gott; denn er ist groß im Verzeihen« (Jes 55,7); »Wer ist ein Gott wie du, der du Schuld verzeihst ... « (Mi 7,18). Auch in dem Gebet zeigt sich die חַסְדִּים Gottes: »Gott, sei mir gnädig nach deiner Huld, tilge meine Frevel nach deinem reichen Erbarmen!« (Ps 51,3; vgl. auch Mi 7,19). Außerdem ist die Ehre bzw. der Name Gottes als ein Motiv der Vergabung anzusehen, wobei Gott als der Vergabende herausgestellt wird (Ps 25,11; 79,9; Jer 33,8f).

Aus all dem lässt sich zweifellos erkennen, dass es sich im AT nicht um die Vergabung durch Menschen, sondern ausschließlich um Vergabung durch Gott handelt. Wie ist diese Tatsache zu verstehen? Der Begriff für Sünde im

¹ W. Eichrodt, *Theologie des AT*, III/2, Göttingen ⁵1964, 308-311.

² E. A. Blum, *The Forgiveness of Sin*, Dallas 1985, 27; Eichrodt, *Theologie*, 330ff.

³ Eichrodt, *Theologie*, 314.

⁴ Vgl. auch Hos 1,6; 14,2; Ps 78,38.

AT ist im Grunde der Wille des Menschen, der gegen Gott gerichtet ist.¹ Und dieser wesentliche Begriff der Sünde bezieht sich auf die Gesetze Gottes, die in der Gemeinde realisiert werden. Die Gesetze entsprechen den ethischen und juristischen Bedürfnissen der Gemeinde.² Folglich hängt die Beseitigung der Sünde wesentlich nicht von Menschen, sondern von Gott ab. Sie wird auch auf die Gemeinde übertragen, und zwar dadurch, dass Gott in ihr den Sühnekult einrichtet, so dass der sündige Mensch seine Beziehung zu Gott wieder herstellt. Das weist grundsätzlich darauf hin, dass Israel durch die Erfahrungen der exilischen Zeit von der Vergebung Gottes abhängig geworden ist.

Fazit: Die Haupttermini für die Vergebung im AT סלח und כפר zeigen also trotz ihrer Verschiedenheit, dass das Subjekt der Sündenvergebung eindeutig Gott ist. Doch zeigen die variablen Ausdrücke für die göttliche Vergebung, die metaphorisch und kultisch vermittelt wird, eine Fülle von Aspekten innerhalb der religiösen Dimension der Sündenvergebung. Und der Sitz-im-Leben der Sündenvergebung ist im hohem Maße religiös und kultisch. Besonders in der Zunahme der Begriffe für Sündenvergebung in der nachexilischen Zeit zeigt sich stark eine religiöse Dimension der Sündenvergebung.

2. Vergebung durch Menschen im Griechentum: Ihre soziale Dimension

Das Griechentum kennt keinen Begriff für die Sünde im atl. Sinn, d.h. als Feindschaft gegen Gott.³ In Griechentum wird die Welt als eine Einheit verstanden, die der göttlichen Kraft und dem vernünftigen Gesetz unterworfen ist. Das Menschsein in der Welt hängt wesentlich von der Polis ab. Das menschliche Leben in dieser Polis wird im Gesetz organisiert, und die Welt wird als Natur objektiviert. Das Gesetz und die Natur verpflichten den Men-

¹ R. Bultmann, *Das Urchristentum*, München/Zürich 1986, 58, bestimmt die Sünde: »Sünde ist also nicht nur jeweilige Übertretung eines Gebotes, sondern auch der Zweifel an der Macht und Herrschaft Gottes und ein Verstoß, der entweder bestraft oder vergeben werden muss.«

² Vgl. H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im NT und seiner atl. und jüdischen Voraussetzungen* (FRLANT 96), Göttingen 1970, 17: »Sünde ist deshalb in dieser Welt immer zugleich eine soziale Kategorie.«

³ G. Stählin/W. Grundmann, Art. ἀμαρτάνω, *ThWNT I*, 1990, 290-305, hier 299.

schen auf eine Ordnung des Verhaltens.¹ Also ist die Sünde des Menschen im Grunde als eine Normverletzung zu verstehen, nämlich als eine soziale Ungerechtigkeit in einem auf das Gesetz verpflichteten Gemeinschaftsleben.² Folglich meint der Begriff für Sünde im Griechentum die Schuld bzw. Verfehlung des Menschen gegenüber diesem Gesetz der Gemeinschaft. Wie kein atl. Sündenbegriff im Griechentum zu finden ist³, so auch keine Vergebung durch Gott im atl. Sinne. Eine Schuld aufgrund sozialer Ungerechtigkeit erregt den Zorn der Götter, die Schützer des Gesetzes. Daher bestrafen die Götter den Sündigenden im Griechentum.⁴ Aber man kennt keinen Begriff für die Vergebung durch Götter im Sinne einer religiösen Vergebung.⁵ Der Begriff für Vergebung im Griechentum meint nur den Erlass der Schuld durch Menschen in rechtlichen Verhältnissen, z.B. bei Verfehlung gegenüber den Eltern oder den Mitmenschen, bei Gefangenschaft im Krieg und in anderen persönlichen und öffentlichen Beziehungen.

Platon bezeichnet in den »Gesetzen« die Vergebung als eine Voraussetzung für den Straferlass, wenn ein Mensch unter unkontrolliertem Zorn einen anderen ermordet hat, z.B. bei Verletzung der Eltern. Dabei ist die Erlassbedingung nur die Vergebungsbereitschaft des Ermordeten, die vor seinem Tod geäußert wird: » ... falls der Getötete vor seinem Tode aus freien Stücken den Täter von diesem Mord losgesprochen hat, ... « (Leg 9,869a).⁶ In anderen Fällen von Mord gilt diese Ordnung ebenfalls (Leg 9,869d). Das bedeutet, dass der Erlass oder die Verminderung der juristischen Bestrafung nur aufgrund der Vergebung durch Menschen erfolgen darf. Bei Demosthenes ist der Schuldenerlass unter bestimmten Bedingungen möglich. Z.B. ermöglicht die Zustimmung von 6000 Wahlberechtigten die Wiederherstellung der Rechtlosen oder der Schuldner (Or 24,45f).⁷ Ob es um einen ~~persönlichen Erlass (Or 59,30)~~ oder um einen sozialen Erlass geht, es

¹ Diese allgemeinen Aussagen über das Griechentum werden nach der Darstellung Bultmanns zusammengefasst. R. Bultmann, *Urchristentum*, 129-168.

² G. Stählin/W. Grundmann, *ἀμαρτάνω*, 299.

³ Ebd.

⁴ Zeus bestraft den Sündigenden bei Homer: Od 8,214; 16,384. Homer, *Odyssey*, tr. by A. T. Murray, (LCL II/2), London 1966, 16; vgl. Bultmann, *Urchristentum*, 141.

⁵ R. Bultmann, *ἀφίημι*, 506.

⁶ » ... ἔάν μὲν ὁ τελευτήσας πρὶν τελευτῆσαι τὸν δράσαντα φόνου ἀφίη ἕκων, ...« in: Platon, *Gesetze VII-XII*, übers. von K. Schöpsdau/H. Müller und bearb. von K. Schöpsdau, Darmstadt ²1990, 222f.

⁷ 24,46: «Here is another law which forbids any proposal in respect of disfranchised or indebted persons, for remission or composition, to be made or put to the vote, except after permission granted, and that only if at least six thousand citizens have voted aye.»

sönlichen Erlass (Or 59,30) oder um einen sozialen Erlass geht, es handelt sich in jedem Fall um eine Rehabilitation in zwischenmenschlichen bzw. sozialen Beziehungen.

Die Vergebung bzw. der Erlass ist im sozialen Rahmen von juristischen Verhältnissen abhängig. Der subjektive Handlungswille des Menschen bleibt dabei offen. Der Historiker Herodot bei der Vergebung berichtet vom Tod des Histaios auf dem Kriegsfeld: Seine Hinrichtung war gesetzmäßig. Aber »Wäre er als Gefangener zum König Dareios geführt worden, wäre ihm bestimmt nichts Schlimmes geschehen, so glaube ich. Der König hätte ihm die Schuld verziehen (δοκέειν ἔμοι, ἀπήκε τ' ἄν αὐτῶ τὴν αἰτίην)« (Hist VI,30).¹ Das Verhalten des Dareios könnte eine ethische Qualität haben, d.h. das Vergebungshandeln des Menschen beruht auf einem Motiv, meistens dem der Milde.² Herodot schreibt weiter von einer Botschaft des Königs Mardonios, die Alexandros als Unterhändler in Athen ausrichtet: »Den Athenern vergebe ich alles Böse, was sie an mir getan haben« (Hist 8,140).³ In dieser Zeit tritt die zwischenmenschliche Vergebung in den alltäglichen Beziehungen der Menschen auf, z.B. im Verhältnis zwischen Herrin und Sklave: Bei Herodas klagt die Herrin die Untreue ihres Sklaven an, er aber bittet inständig um Vergebung; am Ende dieser Dichtung vergibt sie ihm.⁴

Fazit: Die Vergebungsbereitschaft des Menschen gegenüber anderen wird schon seit dem klassischen Griechentum in unseren Texten zum Ausdruck

Demosthenes, *Orationes: Against Meidas, Androtion, Aristocrates, Thimocrates, Aristogeiton*, tr. by J. H. Vince (LCL), London/Cambridge 1935, 401ff.

¹ Herodot, *Historien*, Bd. II, übers. u. hg. von J. Feix (Sammlung Tusculum), hg. von K. Bayer/M. Fuhrmann/G. Jäger, München/Zürich 1988, 776f.

² Die Milde als eine Tugend des Königs bezieht sich auf das Herrschaftsethos im Hellenismus und im hellenistischen Judentum (s. §2.1).

³ Ebd., 1156. Der griechische Text lautet: »Ἀθηναίοισι τὰς ἀμαρτάδας τὰς ἐς ἐμὲ ἐξ ἐκείνων γενομένης πάσας μετήμι.« Später schreibt Plutarch über Alexander, dass dieser, als er sich mit den Athenern versöhnte, nicht seinem Zorn, sondern seiner Milde gemäß handelte: »Nicht nur ließ er jegliche Anklage gegen die Stadt fallen (οὐ μόνον ἀφῆκεν αἰτίας πάσης), sondern er empfahl ihr sogar, ihre Aufmerksamkeit der Entwicklung der Verhältnisse zu richten« (Alex 13,2). Plutarch, *Von großen Griechen und Römern*, übers. von K. Ziegler/W. Wuhmann mit Einl. u. Erläut. von K. Ziegler (Bibliothek der Antike), München 1991, darin Alexandros und Caesar, 55.

⁴ Herodas, *Mimiambi*, tr. by I. C. Cunningham, Oxford 1971, 41; 43: (Βίτιννα, ἄφες μοι τὴν ἀμαρτίην ταύτην: Herodas *Mimiambi*, 5,26f ; vgl. 5,35ff. u. a.). (νῦν μὲν σ' ἀφῆσω, καὶ ἔχε τὴν χάριν ταύτην: 5,81).

gebracht. Im Gegensatz zur Bedeutung von Vergebung im A.T. betrifft die Vergebung im Griechentum jedoch nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, ein religiöser Bezug findet sich nicht: ἀφίημι wurde in den griechischen Belegstellen meistens mit juristischer Bedeutung gebraucht, wie z.B. als Vergebung von Schuld, Schulden und Strafen unter den Menschen. Das Griechentum kennt also keine religiöse Vergebung in dem Sinne, dass Gott den Menschen vergibt.

3. Kombination der Dimensionen im hellenistischen Judentum.

3.1. Jesus Sirach

Beide Dimensionen der Vergebung begegnen im hellenistischen Judentum, besonders deutlich bei Jesus Sirach (=Sir). Er kennt die göttliche Vergebung, vor allem aufgrund der Kontinuität mit dem nachexilischen Sühnekult aus der atl. Überlieferung (45,6-22; 23-26; 50,1-21 u. a.). Im hebräischen Text des Sir werden die Termini des AT für Vergeben, nämlich סָלַח (5,5. 6; 16,11 u.a.), כָּפַר (3,30; 45,16. 23) und נָשָׂא (16,7), im Sinne göttlicher Vergebung wiederholt: »Sein Erbarmen ist groß, entsprechend der Menge meiner Schuld wird der (Gott) vergeben!« (5,6).¹ Dabei ist כָּפַר wie in Lev und Num ein kultischer Terminus: »Er erwähnte ihn vor allen Lebenden, ... um Sühne zu erwirken für die Israeliten« (45,16). Das ist deswegen so, weil in Sir der nachexilische Kult nach wie vor eine große Rolle spielt (3,30; 45,16. 23). Die meisten Wendungen sprechen von der Vergebung durch Gott. Das bedeutet, dass es sich bei der göttlichen Vergebung in Sir wie im ganzen AT um einen Hauptgedanken handelt.

Jedoch begegnet auch der Begriff für die Vergebung der Menschen untereinander in Sirach 27,30-28,7.² Auf der einen Seite wird der Kult kritisiert (34,21-31) wie auch in den prophetischen Traditionen (Jes 1,11. 15ff; Jer 22,13-17; Mich 6,11). Auf der anderen Seite entwickelt sich eine neue Möglichkeit, Sühne zu erwirken, in Sir, das ist die Möglichkeit des ethischen

¹ Ich zitiere hier den Text nach der deutschen Übersetzung von G. Sauer, Jesus Sirach (Ben Sira) (JSHRZ III/5), Gütersloh 1981.

² Dieser Text fehlt im hebräischen Text und ist nur in LXX belegt. Die Belege sind hier nach LXX zitiert. Vgl. den hebräischen Text: P. C. Beentjes, The Book of Ben Sira in Hebrew (SVTP 68), Leiden 1997.

Handelns.¹ Dass in der Zeit des Sirach das Sühnemittel nicht auf den Kult beschränkt war, sondern sich in verschiedener Weise von ihm löst, ist als Prozess zu verstehen. D. h. die Sühnemittel sind einerseits unabhängig vom Tempelkult, andererseits werden sie in anderen Formen festgehalten, z.B. dem Gebet. Dadurch erhält die zwischenmenschliche Vergebung eine neue Dimension.

Ein Satz, der explizit beide Dimensionen kombiniert, ist Sir 28,2:

»ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου καί τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται.«²

Dies ist eher als ein Echo des Nächstenliebegebotes in Lev 19,17f zu verstehen,³ denn als ein Echo des griechischen Begriffs für die Vergebung unter den Menschen in rechtlicher und materialer Hinsicht. In diesem Satz findet sich ein sehr wichtiger Ausgangspunkt für einen neuen Begriff für Vergebung: Eine Relation zwischen der Vergebung Gottes und menschlicher Vergebung. Das wird für zwei Bereiche entfaltet, und zwar einmal für die Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Nächsten, zum andern für die Bewältigung des Zorns. Die Beziehung der göttlichen und menschlichen Vergebung in diesem Satz wird dabei in einen konditionalen Zusammenhang gestellt⁴: Die Vergebungsbereitschaft des Menschen gegen andere Menschen ist eine Voraussetzung dafür, dass Gott ihm vergibt. Das bedeutet, dass Gottes Vergebung sich daran entscheidet, ob ein Mensch anderen zu vergeben bereit ist. Das ist ein sogenanntes positives Talionsschema: »Wie jemand mit seinen Nächsten handelt, so wird der Herr auch ihm tun.«⁵ Damit wird die Vergebungsbereitschaft des Menschen gegenüber dem Nächsten unabhängig vom Sühneweg bzw. von den Sühnemitteln im Kult, sondern die Vergebung Got-

¹ H. Stadelmann, Ben Sira als Schriftgelehrter (WUNT II/6), Tübingen 1980, 91; 100; J. Marböck, Gottes Weisheit unter uns (HBS 6), Freiburg 1995, 176-184. Die Möglichkeit, durch ethisches Handeln Sühne für Sünden zu wirken, findet sich jedoch schon in den Sprüchen Salomos Prov 10,12; 16,1.

² »Vergib das Unrecht deinem Nächsten, dann werden dir, wenn du darum bittest, auch deine Sünden vergeben werden.«

³ Vgl. A. A. Di Lella, The Wisdom of Ben Sira (AncB 39), New York 1987, 363f.

⁴ Göttliche Vergebung ist dabei keine Folge der menschlichen Vergebung als der kausale Zusammenhang zwischen ethischem Verhalten und Vergebung der Sünden. Vgl. »imp.+ καί Satz«: F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechens, Göttingen ¹⁴1976, 387. Gegen die Meinung von H. Stadelmann, Schriftgelehrter, 128f.

⁵ TestXII: TestSeb 5,3 (s. 2.2). Dieser Gedanke ist schon im palästinischen Judentum verbreitet. Luz, Mt I, 348.

tes wird in gewisser Weise »abhängig« von menschlicher Vergebung. Das ist in Sir die »Logik« zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung. Also stehen ihre religiöse und soziale Dimensionen in einem engen Bezug zueinander.

Diese positiven Aussagen über die Relation der beiden werden im Text noch einmal erläutert, aber mit einem negativen Talionsschema: »Wer sich selbst rächt, dem wird vom Herrn Rache zuteil« (28,1a). »Wenn ein Mensch seinem Mitmenschen gegenüber Zorn bewahrt, wird er dann vom Herrn Heilung finden können?« (28,3). Das menschliche Verhalten, wie sich einer gegenüber dem anderen verhält, wird zum Maß, wie sich Gott gegen ihn verhält.

Charakteristisch ist hier, dass Zorn mit Sünde verbunden ist. »Der Sünder wird an ihnen (d.h. an Groll und Zorn) festhalten« (27,30); die Heilung (28,3) bzw. Sündenvergebung (28,5) gilt nicht für den, der Zorn bewahrt. Anderswo bei Jesus Sirach wird das Fernhalten von Sünden identifiziert mit dem Abwenden des Zorns (1,21). Eigentlich kommt Zorn nur Gott selber zu (10,18). Darum erregt gerade der Zorn des Menschen in besonderem Maße den Zorn Gottes (45,18f).¹ Der Zorn des Menschen wird als eine Leidenschaft in Sir verurteilt, die zur Sünde führt (10,18; 20,2).² In einer Reihe dieser rhetorischen Fragen (28,3ff) wird festgehalten, dass die Sündenvergebung Gottes ebenso unlöslich mit der Forderung der Zornüberwindung des Menschen zusammenhängt wie mit der menschlichen Vergebung. Diese Forderung wird in dem Schlusssatz (28,6f) auf zwei Motiven gegründet: einerseits auf dem Gedanken der Vergänglichkeit, andererseits auf einer Verbindung von atl. und hellenistischer Ethik. In der Weisheitstradition des hellenistischen Judentums sind diese beiden zusammengefloßen.³ Bei allem Verhalten gilt es Sirach, die eigene Vergänglichkeit zu bedenken: »Gedenke des Endes. ... Gedenke des Verderbens und Todes ...« (28,6). »In alle deinen Taten gedenke des Endes, und in Ewigkeit wirst du nicht sündigen« (7,36).

Damit verbindet sich in 28,6f ein Gedanke, der aus atl. Tradition und griechischem Denken zusammengesetzt sein könnte. Die Mahnung des Sirach weckt Erinnerung an das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,17f): »Lass ab

¹ E. Sjöberg/G. Stählin, Art. ὀργή, ThWNT V, 1990, 413-416.

² Ebd.

³ G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein, Göttingen 1996, 332f.

vom Hass (28,6a)« und »Gedenke der Gebote und grolle nicht deinem Nächsten« (28,7a). In einer zeitgenössischen Schrift, den TestXII, ist ausdrücklich davon die Rede: »Lasst vom Zorn ... Sprecht (die) Wahrheit jeder zu seinem Nächsten, so werdet ihr nicht in Zorn und Verwirrung fallen ...« (TestDan 5,1f).¹ Das Beachten der Gebote (28,6b. 7) ist das Grundethos des hellenistischen Judentums (s. §2.2). Also ist die Mahnung zur Sündenvergebung unter den Menschen, wie sie in der Ethik des Jesus Sirach erscheint, in die jüdische Tradition eingebettet.

Zu diskutieren ist, ob auch der griechische, genauer stoische Gedanke der Affektkontrolle, in diesem Text angedeutet ist.² Affektkontrolle und Zornüberwindung sind ein wichtiges Thema stoischer Ethik. Mit ihnen ist der Gewinn der inneren Selbstzufriedenheit verbunden.³ Die Bewältigung des Zorns ist eine von mehreren emotionalen Kontrollen. Aber sie ist keine Folge des moralischen Wollens, sondern des vernünftigen Denkens. Denn der Zorn als Leidenschaft wird in der Stoa erst dann gelöscht, wenn verständlich ist, dass das Handeln des Verfehlenden aus Irrtum geschieht:⁴ »If what the philosophers say is true, that in all man thought and action start from a single source, namely feeling – ... if all this be true, why we are any longer angry with the multitude? – "they are thieves", say someone, "and robbers."... They have simply gone astray in question of good and evil. Ought we, therefore, to be angry with them or rather pity them?« (Epict Diss I,23,1-4).

Anstrebenswert ist der Zustand, der frei von Passion und vom λόγος kontrolliert ist.⁵ Der Weise ermahnt sich in Sir wie ein Stoiker: »Gedenke(!) des Endes und lass ab vom Hass« (28,6a). Er erkennt, woher der Hass stammt: aus der Unwissenheit (ἀγνοια 28,7b).¹ Bei dem Weisen nun stammt

¹ Zitiert in: J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh 1980, 94. Wir werden diesen Sachverhalt eingehend behandeln in §2.2.

² Es gibt zwei antagonistische Auffassungen von Sir: Nach M. Hengel, Judentum und Hellenismus, 241-274, tritt dessen jüdischer Hintergrund hervor; ihm geht es in Sir grundsätzlich um »einen apologetisch-polemischen Grundzug, der mit seinem der traditionellen Weisheit verpflichteten Denken in einem gewissen Widerstreit steht« (252). Dagegen betont O. Kaiser, Grundriss der Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testament, 3Bde., Gütersloh 1994, dessen hellenistische und besonders seine stoische Prägung (103ff). Vgl. G. Sauer, Sirach, 491.

³ R. Bultmann, Urchristentum, 169ff.

⁴ Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragment, tr. by W. A. Oldfather, Vol. I (LCL), London/Cambridge 1925/1928, 121ff.

⁵ A. Bonhöfer, Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894, 136.

aus der Unwissenheit (ἄγνοια 28,7b).¹ Bei dem Weisen nun stammt die Sünde, d.h. Hass bzw. Zorn, nicht nur aus dem menschlichen Willen, der gegen Gott gerichtet ist, sondern aus der Unwissenheit. Das ist genau so zu verstehen wie im klassischen Griechentum. Sokrates und Platon erkannten, dass die Schuld (ἁμαρτία) im Grunde der Unwissenheit entstammt,² die Stoiker vertreten dieselbe Überzeugung.³ Trotzdem ist solche Unwissenheit nicht Schicksal, sondern wird zum Gegenstand ethischer Imperative: »Und vermeide Unwissenheit!« (28,7b). Diese Haltung zur Sünde dürfte also als etwas typisch Stoisches angesehen werden. Dieser stoische Gedanke der Selbstbeherrschung ist auch bei Sirach zu finden (22,27-23,6; 38,16-23).⁴ Viel später behandelt ein berühmter Stoiker Seneca ausführlich den Gedanken in de ira. Er steht der ntl. Zeit näher und sein Gedanke zeigt viele Analogien zu Mt (s. §7.2.1; Exkurs: Zornüberwindung als Herrschaftsethos bei Seneca und Plutarch). Folglich wird bei Jesus Sirach der fundamentale Begriff für Vergebung durch eine Verbindung von Gedanken unterstrichen, welche aus der atl. Tradition, besonders dem Gebot der Nächstenliebe, und dem stoischen Begriff für Selbstbeherrschung besteht. Diese Verbindung entspricht einem Grundzug des hellenistischen Judentums, das Sir wie auch andere »hellenistisch-jüdischen« Schriften geprägt hat.

Fassen wir zusammen: Man kann bei Jesus Sirach eine Verbindung zwischen der atl. göttlichen und der paganen menschlichen Vergebung feststellen. Zu ihr gehören zentrale Motive wie die Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Nächsten und die Überwindung des Zorns. Dadurch kommt es zu einer Synthese der religiösen und sozialen Dimension: Die menschliche Vergebung ist ausdrücklich eine Voraussetzung dafür, dass Gott den Menschen vergibt.

3.2. Josephus

¹ ἄγνοια begegnet häufig im hellenistischen Judentum: PsSal 3,8; 13,7; 18,4; Sir 23,2f; Dan 6,23; 4,33f; 9,16 u.a.

² Stählin/Grundmann, ἁμαρτάνω, 302f.

³ A. Bonhöffer, Ethik, 135.

⁴ E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament (KStTh I/1), Stuttgart 1995, 300, behauptet die Bekanntschaft des Sirach mit Ideen der Stoa, z.B. beim Thema »Freiheit« in 15,11-17.

Wie das Leben des römischen Juden Josephus, eines bekannten Geschichtsschreibers des hellenistischen Judentums, zwei Kulturen verbindet, so haben auch die Begriffe für Vergebung in seinen Schriften zwei Quellen. Der wichtigste Terminus für Vergebung bei Josephus neben ἀφίημι ist συγγνώμη und als Verb: συγγνωμονέω oder συγγινώσκω. Das bedeutet 'für jemanden nachsichtig Verständnis zu haben' bzw. 'nachsehen' oder 'verzeihen.'¹ Während ἀφίημι in der biblischen Literatur verhältnismäßig oft gebraucht wird, begegnen diese Begriffe in der Bedeutung 'vergeben' nur 6mal in LXX (Spr 6,6; 13,8; Sir 3,13; 4Makk 5,13; 8,22) und 1mal im NT (1Kor 7, 6, aber mit anderer Bedeutung!). Sie sind also der biblischen Literatur fremd, sind dagegen in den Schriften des Josephus häufig in der Bedeutung für Vergebung belegt.² Dieses Wort συγγνώμη u.ä. ist im Griechentum verbreitet. Aufgrund ihrer Alltagssprache ist griechischen Schreibern der Gedanken der zwischenmenschlichen Vergebung vertraut³: »Uttering the maxim: Forgiveness is preferable to punishment«⁴, oder »You might perhaps be pardoned for acting from ambitious motives« (Polyb Hist XI,4,7).⁵ »Aristoteles definiert συγγνώμη als γνώμη κριτική τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή.«⁶ Gegenüber dem Terminus ἀφίημι, der im speziell rechtlichen Verhältnis »Freilassung« oder »Erlass« bedeutet, könnte συγγνώμη u.ä. die relativ alltägliche und profane Bedeutung der Verzeihung haben. Da sonst keine Begriffe für Vergebung im religiösen Sinne im zeitgenössischen Heidentum vorhanden waren, lag es nahe, dass Josephus nicht nur mit dem juristischen Terminus, nämlich ἀφίημι, sondern auch mit dem relativ alltäglichen und profanen, συγγνώμη u.ä., die Vergebung durch Gott beschreiben wollte. Dieser Umstand ist so zu verstehen, dass Josephus seine Schriften für heid-

¹ W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York 1988, 1542.

² Insgesamt 22mal mit der Bedeutung »Verzeihung.«

³ Z.B., Platon, Gesetze 5,731d; 7,804b; 9,863d. 866a u.ö.; Polybius, Hist 1,35,3; 1,78,14; 9,28,7 u.ö.; auch Philo der Alexandria kennt es, z.B. Spec Leg 2,196; Vit Mos 1,273. Vgl. R. Bultmann, Art. γινώσκω κτλ. darin συγγνώμη, ThWNT I, 1990, 716ff. Diodorus Siculus bringt dieses Wort mindestens 40mal in Or 40; Dionysius Halicarnassus 15mal. Höchst selten belegt ist jedoch dieses Wort mit der Bedeutung, dass die Götter den Menschen vergeben. Vgl. Dionysius Halicarnassus, Ant Rom 1,58,4; 8,50,4.

⁴ »λαβὼν ὑποχείριον ἀφῆκεν, ἐπιφθεγξάμενος ὡς συγγνώμη τιμωρίας ἀίρετωτέρα« (IX,12,5). Diodorus of Sicily, tr. by C. H. Oldfather (LCL), London/Cambridge 1946, 19f.

⁵ Polybius, The Histories, tr. by W. R. Paton, 6Vol. (LCL), London/Cambridge 1925, 239.

⁶ (Eth Nic N11 P1143a 23). Zitiert in: Bultmann, συγγνώμη, 716f. Hier wird Nachsicht bzw. Verzeihen mit der Milde zusammengesehen.

nische Leser verfasst,¹ denen der Gedanke, dass Gott Menschen vergibt, fremd ist.

In seiner Schrift »Jüdische Altertümer« in der sich seine Ansicht als Historiker über der Geschichte des Judentums widerspiegelt, ist der Gedanke der Vergebung durch Gott enthalten. Die Vergebung durch Gott, die sich in den Fürbitten der Propheten bzw. Priester um Sündenvergebung zeigt, wird auch bei ihm mit den zwei Termini bezeichnet. In der Fürbitte des Moses für das Volk ist vom συγγλυώσκειν die Rede (Ant 3,23; vgl. Ex 34,9; Num 14,17-20). In den beiden Fürbitten des Samuel ist in der für das Volk von ἀφιέναι (Ant 6,92; vgl. 1Sam 12,6-25) und in der für Saul von συγγνώμη die Rede (Ant 6,143; vgl. 1Sam 15,25). Allerdings besteht ein Unterschied zwischen Josephus und den atl. Fürbitten: Der Vergebende ist nicht Samuel, sondern Gott selbst. Ferner überliefert und interpretiert er die Fürbitte des Esra für das Volk (συγγνωμοῦησαι κ. ἀφιέναι: Ant 11,144; vgl. Esr 9,1-15). Dabei macht er deutlich, dass Esra nicht nur Buße tut, sondern auch um die Sündenvergebung für das Volk bittet. Dadurch kann man erkennen: Es ist Gott, der Israel vergeben kann. Außerdem wird das deutlich in dem vergebenden Handeln Gottes gegenüber David als Sünder (συγγλυώσκειν: Ant 7,321). Schließlich kommt die göttliche Vergebung am Ende der »Jüdischen Altertümer« vor. »Gott selbst werde ihm (dem heidnischen König Izates) wohl gerne nachsehen, dass er von der Beschneidung Abstand nehme« (Ant 20,42). Dass ein Heide ohne Beschneidung, aber durch das Verzeihen (συγγνώμη) Gottes als ein Gottesfürchtiger anzusehen ist,² ist für Josephus wichtig, weil er davon überzeugt ist, dass Gott im Grunde den, der auf ihn vertrauen will, sei es einen Juden oder Heiden, gern annimmt und ihm verzeiht. Es steht für ihn außer Zweifel, dass Gott die Sünden Israels bestraft³,

¹ Seine Prologe in Ant und Bell zeigen das: »Das vorliegende Werk dagegen nahm ich in Angriff, weil ich allen Griechen damit etwas Bedeutendes bieten zu können glaubte« (Ant 1,5). Vgl. auch Bell 1,7. Hier werden die beiden griechischen Texte zitiert nach: Josephus, tr. by H. Thackerary, 10Vol. (LCL), London/Cambridge 1927; deutsche Übersetzungen: Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, H. Clementz (übers), 2Bde., Berlin/Wien 1923; Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der jüdische Krieg. O. Michel/O. Bauernfeind (übers.), 2Bde., Darmstadt 1959.

² »Gott zeigte ihnen, dass die welche zu Gott aufschauen und auf ihn allein ihr Vertrauen setzen, den Lohn ihrer Frömmigkeit sicher erwarten dürfen« (Ant 20,42ff).

³ Darum wird von ihm die Zerstörung des Jerusalem als eine Bestrafung Gottes verstanden: »Dennoch bleibt euch, wenn ihr wollt, noch ein Weg zur Rettung offen, und die Gottheit lässt sich durch Bekenntnis und Reue leicht versöhnen. Weh euch, ihr Männer, hart wie Eisen, werft die Rüstung weg! Habt Mitleid mit der schon jetzt verwüsteten Vaterstadt, wendet euch um und seht, welch eine Pracht ihr preisgeben wollt, was für eine herrliche

ihm aber auch verzeiht. Bei dieser Überlegung wird deutlich, dass der atl. Vergebungsgedanke in seinen Jüdischen Altertümern erhalten bleibt und sowohl durch den speziell rechtlichen Terminus ἀφίημι als auch den typisch profanen Terminus συγγνώμη u.ä. ausgedrückt wird.

Aber das eröffnet zugleich eine neue Perspektive, weil Josephus in seiner früheren Schrift, »Der Jüdische Krieg«, einen anderen Sprachgebrauch zeigt. Fast alle Wendungen mit ἀφίημι meinen hier die Vergebung oder Freilassung zwischen den Menschen, wobei auch hier die Haupttermini dafür ἀφίημι und συγγνώμη u.ä. sind. Häufiger behandelt wird die Freilassung in der Beziehung zwischen Eroberer und Eroberten, also ein Handeln im zwischenmenschlichen Bereich, was nicht verwunderlich ist, da die Schrift eine Kriegsgeschichte ist. Dabei ist auffällig, dass im Jüdischen Krieg von der Vergebung Gottes fast nie die Rede ist. Fast alle Aussagen über die Vergebung, die mit συγγνώμη u.ä. ausgedrückt sind, beziehen sich auf die zwischenmenschliche Vergebung. Das gilt für alle seine Schriften. Wortstatisch lässt sich nicht leugnen, dass er auf dem Begriff für die Vergebung durch Menschen großes Gewicht legt.¹ Bei Josephus begegnet das Thema der Vergebung durch Bruder, Vater, Mitmenschen und König als Eroberer öfter als die Vergebung durch Gott. Die Vergebung wird dabei sowohl durch das griechische Wort συγγνώμη, das profane Bedeutung hat, als auch durch ἀφίημι, das speziell juristische Bedeutung hat, ausgedrückt.

Sofern es um die Vergebung geht, sind in der jüdischen Geschichte des Josephus drei Charaktere auffällig: Joseph, David und Herodes. Charakteristisch ist, dass die Vergebung jeweils in der Familie stattfindet. Joseph ist ein Vorbild dafür, seinen Zorn zu bewältigen (Ant 2,145f. 156f), Bruderschaft zu üben und durch sein großes vergebendes Handeln den Willen Gottes zu erfüllen (Ant 2,161f).² David ist ein Modell für den großmütigen und vergebenden König. Erst wird ihm trotz seiner großen Sünde von Gott vergeben

Stadt, welche einen wunderbaren Tempel, was für reiche Geschenke von vielen Völkern!« (Bell 5, 415f); » ... jedoch diesmal war es Gott selbst, der das ganze Volk verurteilt hatte und ihm jeden rettenden Ausweg ins Verderben verkehrte« (Bell 5,559; Vgl. 5,407).

¹ In seinen Schriften begegnet die durch ἀφιέναι göttliche Vergebung nur 3mal (Ant 1,58; 6,92; 11,144), dagegen die menschliche Vergebung 10mal (Ant 2,146; 7,266. 362. 666; 15,258. 356; Bell 1,455. 481; 2,77; 7,192). Bei den Ausdrücken συγγνώμη u.ä. ist die Vergebung unter den Menschen viel häufiger belegt: mindestens 33mal von gesamten 44-Belegen. Vgl. K. H. Rengstorff (ed.), A Complete Concordance to Flavius Josephus, Leiden 1973, συγγνώμη u. συγγνωστός, 70f.

² Zur Bruderschaft des Joseph: s. §2.2.

(Ant 7,153. 321.), dagegen wird Salomo trotz kleinerer Sünden nicht vergeben (Ant 6,144). David vergibt wiederholt, z.B. dem Salomo (Ant 6,284), dem Abichail (Ant 6,303f) und sogar allen seinen Gegnern (Ant 7,64). Der Höhepunkt seiner Vergebung wird daran deutlich, dass er seinem Sohn Absalom vergibt, der gegen ihn revoltiert. »Absalom warf sich vor ihm nieder und bat ihn um Verzeihung für seine Vergehen, der König aber richtete ihn auf und versprach ihm, der Vergangenheit nicht mehr zu gedenken« (Ant 7,193). Noch ein anderes Beispiel findet sich in der Vergebung des Herodes gegenüber seinen Söhnen. Josephus beschreibt diese Geschichte im Detail in seiner ersten Schrift (Bell 1,445-511). Er wiederholt sie in seiner zweiten Schrift (Ant 16,66-135). Obwohl Herodes sich in anderen Fällen unbarmherzig zeigt, vergibt er seinen Söhnen großmütig. Er mahnt seine Söhne nicht als König, sondern als Vater:

»καὶ φιλεῖν τοὺς ἀδελφοὺς παρεκάλει διδοὺς τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν, εἰ πρὸς τὸ μέλλον ἀμείνους γένοιντο« (Bell 1,481).¹

Hier wird die Vergebungsbereitschaft unter den Menschen hervorgehoben. Sie ist in einer Bruderschaft motiviert. Jeder soll sich einprägen, die Liebe zu bewahren, da sogar die Tiere so handeln. »Und so bleibt Brüder!« (Bell 1,465). »Auch er selbst habe bei noch schlimmeren Erfahrungen mit seinem Bruder doch dem Gebot der Natur den Vorrang gegeben« (Bell 1,507).² Also beruht das Bruderschaftsethos auf dem heiligen Gefüge der Natur, d.h. der Liebe (Bell 1, 465). Sie zielt auf die Vergebungsbereitschaft unter den Menschen.³

Man kann also sagen, dass Josephus die beiden Termini synonym verwendet, sei es in Bezug auf die göttliche Vergebung oder in Bezug auf die zwischenmenschliche Vergebung. Das bedeutet, dass das Wort mit juristischer Bedeutung, ἀφίημι, andererseits der typisch profane Terminus, συγγνώμη,

¹ »Er ermahnte sie, die Brüder lieb zu haben und sicherte ihnen Verzeihung der vorher begangenen Verfehlungen zu, wenn sie sich in der Zukunft bessern würden.«

² Dies ist der Rat des Archelaos für Herodes durch die Vorfälle in seiner eigenen Familie.

³ Außerdem ist bemerkenswert, dass in einigen Fällen die beiden Termini ἀφίημι und συγγνώμη zusammen zum Ausdruck kommen, z.B. in dem Appell an Joseph zur Vergebung des Judas (Ant 2,145f), in der Vergebungsbereitschaft des David gegenüber allen seinen Gegnern (Ant 7,264: συγγνώμῃ; 7,266: ἀφιέναι als Erlass der Strafe), in der Fürbitte des Esra (Ant 11,144) und auch in der Vergebung des Herodes (Bell 1,481ff; 505).

auf eine Ebene zusammenfließen, in der die religiöse und soziale Dimension der Vergebung verbunden sind.

Anhand des Begriffs für Sündenvergebung stellen wir also fest, dass die göttliche und menschliche Vergebung im antiken Judentum und Griechentum jeweils getrennt gestaltet wurde und sich beide Gestalten Hellenismus begegnen konnten. Eine Kombination beider Begriffe rückt erst bei den hellenistisch-jüdischen Schriftstellern Jesus Sirach und Flavius Josephus ins Blickfeld. Der synthetische Blick, der bei Mt näher liegt, ist besonders bei Sir zu finden: Die menschliche Vergebung ist die Voraussetzung für göttliche Vergebung. Unsere nächste Aufgabe beschäftigt sich näher mit der zwischenmenschlichen Vergebung.

§2. Differenzierungen der Sündenvergebung in der sozialen Dimension: Herrschafts- und Bruderschaftsethos.

Im hellenistischen Judentum ist nicht nur die Kombination der religiösen und sozialen Dimensionen von Sündenvergebung zu betrachten, darüber hinaus muss ihre soziale Dimension inhaltlich differenziert dargestellt werden. Um sie zu analysieren, ist es notwendig, das soziale System inklusive seiner Ordnungen, Normen und Werte, die das Vergebungsverhalten fordern und in denen es geschieht, ins Auge zu fassen. Denn die soziale Dimension der Sündenvergebung gehört zur sozialen Matrix der moralischen Normen und Werte in einer Gesellschaft. Den Inbegriff der moralischen Normen und Werte in einer Gruppe nennen wir Ethos.¹ »Ethos« unterscheidet sich insofern von »Ethik«, welche die Reflexion oder Logik moralischer Normen und Werte zum Inhalt hat.² Ethos bezeichnet dagegen den »konkreten Lebensstil« und Charakter einer Gruppe.³ Innerhalb einer Gesellschaft können

¹ So umschließt das Ethos »das in einer Gruppe geltende faktische und geforderte Verhalten.« G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 101.

² Vgl. ebd., 101 Anm.1; W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, New York 1993, 4.

³ W. Kluxen nennt den Inbegriff solcher Normen, die in einer Gruppe als gültig angesehen werden, Ethos. Er sagt genauer, ein Ethos sei nicht als ein System verfasst, sondern eher als ein Muster. Deshalb bezeichnet Ethos »eine konkrete Gestalt sittliches Lebens.« W. Kluxen, *Ethik des Ethos*, Freiburg 1974, 22. Zitat: ders., Art. Ethos, *LThK III*, 939. Entsprechend beschreibt auch L. E. Keck den Ethos-Begriff: »Ethos ist ein Gestaltbegriff, der Praktiken und Gewohnheiten, Annahmen, Probleme, Werte und Hoffnungen innerhalb des Lebens-

Gruppen mit einem je unterschiedlichen Ethos bzw. Lebensstil leben. Dabei kann jede Gruppe ihr Ethos in Beziehung zu anderen Gruppen spezifizieren. Vergebung unter den Menschen als ein Teil eines Ethos differenziert sich insofern nach Gruppennormen und -werten, die in der jeweiligen Gruppe gelten. Folglich bezieht sich die Differenzierung der Vergebung in ihrer sozialen Dimension auf das je spezifische Vergebungsethos spezifischer Gruppen in der antiken Gesellschaft.

Die sozialen Verhältnisse des Hellenismus können grundsätzlich als eine »soziale Dichotomie von Ober- und Unterschichten« bezeichnet werden,¹ deren Beziehung zeichenhaft zwischen Königen und Untertanen hervortritt. Nicht nur im öffentlichen Raum, sondern auch im privaten dominiert diese hierarchische Beziehung. Der Hausvater in der Antike ist der Herrscher über seinen gesamten Oikos, zu dem neben den Familienangehörigen (Frauen, Kinder etc.) auch die Sklaven und Bedienstete gehörten. Neben dieser Hierarchie existiert aber auch Nebenordnung zwischen Gleichgestellten. Deren »horizontale« Beziehung bildet aber lediglich ein Supplement zu jener »vertikalen« Beziehung als dem sozialen Hauptaufbau. Die zahlreichen sozialen Vereine im hellenistischen Zeitraum sind im Wesentlichen nichts anderes als Vereine von Gleichgestellten. Aber auch in ihnen gibt es Hierarchien. Ein hierarchisches Element, das die ganze Gesellschaft strukturiert, ist u.a. das Patronat. Das Patronat kann am deutlichsten definiert werden als: »an enduring bond between two persons of unequal social and economic status, which implies and is maintained by periodic exchange of goods and services, and also has social and affective dimensions.«² Die soziale Beziehung zwischen Patron und Klient ist ein verbreitetes sozio-ökonomisches Phänomen in der römischen Gesellschaft.³ Das Patronat ist zum einen eine bestimmte soziale Beziehung, zum anderen symbolisiert sie das gesellschaftliche System solcher Beziehungen,⁴ darum dient sie als eine fundamentale soziale Kontrolle im Verhältnis von Ober- und Unterschicht. Für beide Seiten ist

stils einer Gemeinschaft umschließt.« Ders., Das Ethos der frühen Christen, in: W. A. Meeks (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums (TB62), München 1979, 13-36, hier 20.

¹ Von solcher sozialen Grundstruktur der römischen Gesellschaft spricht G. Alföldy, Die Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden ³1984, 44-57; vgl. Theißen, Jesusbewegung als Charismatische Wertrevolution, NTS 35 (1989), 343-360, hier 343 Anm. 2.

² P. Garnsey/G. Woolf, Patronage of the Rural Poor in the Roman World, in: A. Wallace-Hadrill (ed.), Patronage in Ancient Society, London/New York 1989, 153-170, hier 154.

³ A. Wallace-Hadrill, Patronage in Roman society. From Republic to Empire, in: ders., Patronage, 63-87.

⁴ T. Johnson/C. Dandeker, Patronage: Relation and System, in: Ebd., 219-242.

das Patronat notwendig: Der Klient bedarf des Patrons zum Schutz von Leben und Besitz. Der Patron benötigt dagegen die Unterstützung seiner Klienten, um seine soziale und politische Stellung bzw. Würde zu begründen und zu halten.¹ Allerdings könnte man neben dieser vertikalen Beziehung auch die horizontale Dimension des Patronats stellen, wenn mit sozialer Reziprozität als dessen Wesen gerechnet werden muss. Ein Argument dafür ist in der Untersuchung von P. Garnsey und G. Woolf zu finden. Sie gehen von einer wirtschaftlich schwierigen ländlichen Situation aus, in welche traditionellen Bindungen im Dorf ihre Funktion nicht mehr erfüllen konnten und darum mehrere Alternativen notwendig gewesen seien.² Sie vertreten die Meinung, dass zum Überleben des Kleinbauers in einer solchen Situation einige ergänzende Beziehungen zu den Beziehungen in »kinship« und »village« notwendig würden: »Patronage provides an alternative or a supplement to reciprocity within kinship groups and between status equals.«³ Dabei wird die Patronage in der Gesellschaft nicht nur vertikal, sondern auch horizontal vollzogen.

Der Mensch in der Antike existiert also innerhalb dieser beiden grundlegenden Typen sozialer Beziehungen. Es ist daher vorstellbar, dass das moralische Verhalten von Menschen und das es motivierende Ethos in der antiken Gesellschaft durch diesen Rahmen geprägt ist. Vergebung unter den Menschen als ein Teil seines Ethos ist insofern in dieses soziale System einzubetten. Wir finden im hellenistischen Judentum in zwei sozialen Beziehungen ein solches Vergebungsethos: zum einen als Herrschaftsethos zwischen Ober- und Unterschicht, zum anderen als Bruderschaftsethos zwischen Gleichgestellten. Beide Typen des Vergebungsethos werden in unseren Überlegungen zu den jüdisch-hellenistischen Schriften – genauer: zum Aristeasbrief und zu den Testamenten der zwölf Patriarchen – behandelt. In ihnen erfassen wir den Kerncharakter des jeweiligen Ethos. Besonders in den Testamenten der zwölf Patriarchen wird die Dynamik beider Typen als Synthese dargestellt.⁴

¹ A. Wallace-Hadrill, Patronage, 84f.

² P. Garnsey/G. Woolf, Patronage, 154; 158-161.

³ Ebd., 155ff. Zit:157.

⁴ Hinsichtlich des Grundgedankens dieser Dynamik basiere ich auf der These von G. Theißen, dass im Judentum Oberschichtwerte auf »kleine Leute« als Unterschicht übertragen wurden. Ders., Jesusbewegung, 343-360; ders., Religion, 99-167. Vgl. G. Alföldy, Sozialgeschichte, 133-179.

1. Vergebung als Herrschaftsethos: Aristeasbrief

These: Der Aristeasbrief spiegelt das Vergebungsethos innerhalb der sozialen Grundbeziehung zwischen König und Untertan im Hellenismus wider. Ein Mensch-König vertritt Gott, der den Menschen vergibt, indem er Gott nachahmt. Dabei verbindet sich die atl. Königsvorstellung mit dem hellenistischen Königsideal. In einem solchen sozialen System spielt das Herrschaftsethos, besonders die »Milde«, eine zentrale Rolle.

Die soziale Vergebung in der Beziehung zwischen Herrscher und Untertan ist zunächst auf dem Hintergrund des amtlichen Schuldenerlasses in der antiken Gesellschaft zu verstehen. Es gab im AT einen regelmäßigen Schuldenerlass auf sozialer Ebene, d.h. das Sabbat- und Jubeljahr, das eine wichtige soziale Institution Israels wurde, auch wenn sie eher als Utopie denn als Realität gewirkt hat. Das Jubeljahr ist eine sozioökonomische Gesetzgebung, die sowohl die Brache für das Land und die Rückgabe des Grundeigentums an den Ursprungsbesitzer als auch den Schuldenerlass und die Freilassung aus Schuld- Sklaverei umfasst.¹ Dort steht immer ein wesentlicher Gedanke im Vordergrund: Nicht Israel selbst, sondern Jahwe habe Israel die Schuld erlassen (Lev 25,55; Dtn 15,15).² Im Alten Orient finden sich einige Zeugnisse dafür, dass die Könige Schuldenerlasse verkündigten, z.B. in dem misarum-Edikt des altbabylonischen Königs, ammi-saduqa, des Sohnes des samsuiluna 1749-12 v.Chr.³ Solche Edikte mögen in Mesopotamien bei den Thronbesteigungen von Königen proklamiert worden sein.⁴ Das typische misarum-Edikt von ammi-saduqa, hat einen ähnlichen Inhalt wie das atl. Sabbat- bzw. Jubeljahr, d.h. einen Schuldenerlass für die Untertanen und wahrscheinlich auch die Wiederherstellung des Eigentums.⁵ M. Weinfeld argumentiert in seinem Aufsatz dafür, dass das Sabbat- bzw. Jubeljahr Isra-

¹ Lev 25,1-13. 39-43. 55. Vgl. B. Weber, Vergeltung oder Vergebung? Mt 18,23-25 auf dem Hintergrund des Erlassjahres, ThZ 30 (1994), 124-151, hier 127; ders., Alltagswelt und Gottesreich, BZ NF 37 (1993), 161-182.

² Diese Belege stehen am Schluss der zwei Haupttexte für Sabbat- und Jubeljahr (Lev 24; Dtn 15,1-15).

³ M. Weinfeld, Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background, in: T. Veijola (ed.), The Law in the Bible and in its Environment, Göttingen 1990, 39-62.

⁴ Ebd., 58.

⁵ Ebd., 48f; 54.

els und das babylonische misarum-Edikt eine gemeinsame Wurzel im mesopotamischen Umfeld haben.¹ Auch im AT ist die Möglichkeit des Schulderlasses bezeugt. Neben Ähnlichkeiten lassen sich aber auch Unterschiede zwischen altorientalischen Erlassedikten und dem Jubeljahr erkennen: Das Jubeljahr ist eine zyklische Institution in Israel, dagegen sind die Erlassedikte eine unregelmäßig proklamierte »Reform«. Ebenfalls bemerkenswert ist, dass der Amnestiegeber im Erlassedikte der König ist, dagegen beim Jubeljahr Israels allein Gott selbst. Das legt nahe, dass der atl. Schulderlass des Jubeljahres nicht nur im sozioökonomischen Bereich wirkt, sondern auch eine religiöse Dimension besitzt. Dagegen hat das babylonische Edikt nicht mit religiösen und moralischen Sünden, sondern nur mit finanziellen Schulden zu tun. Dennoch gibt es eine Analogie zwischen atl. und babylonischer Erlasstradition: Der König-Gott vergibt Israel. Der König-Mensch erlässt den Untertanen ihren Schuld.

Im Hellenismus, der aus der Begegnung des Griechentums mit dem Orient entsteht, finden wir relativ häufig königliche Schulderlasse.² Finanzielle und rechtliche Vergebung geschieht auf dem Rahmen einer primären sozialen Beziehung zwischen Monarch und Untertan. Seit dem Hellenismus aber verwandelt sich der Charakter dieser zwischenmenschlichen Vergebung. Ihr Strukturwandel besteht darin, dass sich die soziale Vergebung in jener hierarchischen Ordnung verschärft, an deren Spitze der König steht. Im Hintergrund dieses Wandels steht ein hellenistisches Königsideal. Seit der Begegnung des Griechentums mit dem antiken Orient finden die hellenistischen Könige ihr Ideal im Herrscherbild des Orients. Das griechische Herrscherbild wird nun damit verbunden, wobei die Monarchie des Platon, deren Kernpunkt im ἀνὴρ βασιλικός liegt, als realisiert angesehen wird.³ Der Staat im Griechentum besteht wesentlich aus drei Elementen: den Herrschenden, den Untertanen und dem diesen beiden

¹ Ebd., 58.

² Solche königlichen Edikte von Schulderlassen finden sich noch häufiger im hellenistischen und römischen Zeitraum, besonders im ptolemäischen Ägypten: Ptolemaios II. (260 v. Chr.), Ptolemaios VI Philometer (163 v. Chr.) und Ptolemaios VIII. (118 v. Chr.) haben Schulderlasse proklamiert (L. Könen, Eine ptolemäische Königsurkunde (P. Kroll) (KPS 19), Wiesbaden 1957, 1ff; 12; Weber, Alltagswelt, 177 mit Anm. 92.); außerdem ist im Alten Orient ein athenisches Edikt 404/3 bezeugt in Xenophon, Hell 2, 4,38 und in der Zeit des Alexander 324: L. Könen, Königsurkunde, 13.

³ W. Schubart, Das hellenistische Königsideal, in: H. Kloft (Hg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike, (WdF 528), Darmstadt 1979, 90-122, hier 91ff.

schen, den Untertanen und dem diesen beiden vorgegebenen Gesetz.¹ Zeichen für Herrschaft und Herrscher ist insofern eine alle Tugenden hervorbringende einzige Tugend (ἀρετή), mit der jedes Gesetz übereinstimmen muss.² Die orientalische Königsvorstellung ist in dieses Herrscherbild insofern eingeflossen, als der König als Schöpfer und Gesetz des Staates und endlich als der Staat selbst bezeichnet wird.³ Das Gesetz verwandelt sich so zum »lebendigen Gesetz«, das der König verkörpert.⁴ Die hellenistischen Könige entnahmen dem orientalischen Herrschaftsbild die Vorstellung des Königs als Σωτήρ.⁵ »Der König ist der Erlöser, der seine Untertanen von ihren Sünden befreit, indem er ihnen das gibt, wonach die hellenistische Welt immer mehr verlangte – eine dynamische, persönliche Offenbarung der Gottheit.«⁶ Neben dieser göttlichen Anrede »Soter« bzw. »Erlöser« finden sich auch andere Anreden des Königs: Εὐεργέτης und Βοηθός. Die geeignetste Metapher für das Verhältnis des Königs zu den Untertanen ist die des Vaters oder die des Hirten.⁷ Es besteht in Wirklichkeit kaum ein Unterschied zwischen »Σωτήρ« und »Εὐεργέτης«: »Ein König-Wohltäter ist ebenso göttlich wie der König-Heiland.«⁸ Im Vergleich dazu bleibt die Bezeichnung des Königs als Βοηθός rein menschlich.⁹ Der König ist also Helfer und Schützer im politischen und wirtschaftlichen Sinne. Hierin besteht der Hintergrund des gegenseitigen Treueverhältnisses zwischen hellenistischem

¹ E. R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, *Yale Classical Studies* 1 (1928), 55-102 = K. Nicolai (übers.), *Politische Philosophie des hellenistischen Königtums*, in: H. Kloft (Hg.), *Ideologie*, 27-89, hier 34. Von der Rolle des Gesetzes im Hellenismus ist in einer Abhandlung »περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης« des Archytas von Tarent die Rede: »Und der beste Herrscher ist wohl derjenige, der dem Gesetz am nächsten steht; denn er tut nichts in seinem eigenen Interesse, sondern alles um seiner Untertanen willen; genauso wie das Gesetz nicht um seiner selbst willen existiert, sondern nur für diejenigen, die ihm unterworfen sind.« Goodenough, *Philosophie* (dt.), 33.

² Ebd., 63f. Vgl. Platon, *Gesetze*, XII,963a. 965d.

³ Ebd., 62.

⁴ »Das lebendige (ἐμψυχος) Gesetz« begegnet bei Archytas, ebd., 33. Goodenough vertritt die These: Ein solches Gesetz als eine griechische und orientalische Philosophie des hellenistischen Königtums werde erst von Pythagoreern übernommen (32ff; 79).

⁵ Ebd., 62ff; von dem Königstitel als einem Erlöser: P. Wendland, Σωτήρ, *ZNW* 5 (1904), 335-353.

⁶ Goodenough, *Philosophie*, 68.

⁷ Bei Platon *Gesetze*, 265d; 268a und Xenophon *Kyrup* I,1,2: Goodenough, *Philosophie*, 60 mit Anm. 92 und 93. Vgl. auch Schubart, *Königsideal*, 106.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 107.

König und seinen Untertanen¹: Der Herrscher vertritt Gott den Schutzherren des Menschen.

Eine Analogie zwischen König und Gott findet sich freilich auch im AT: die Königsvorstellung Gottes.² Sie ist in der atl. Tradition vertraut: Jahwe der Erlöser ist der König (1Sa 8,7 u.ö.), der gegen die heidnischen Könige siegt (Ex 15,3; Ps 24,9; Jes 63,1ff u.ö.). Der Herr thront auf dem Zion seiner Stadt (Ps 9,12). Gott wird der König seines Volkes. Aber der irdische König begegnet im AT anders als die hellenistischen Könige: Er stört häufig die Beziehung Gottes zu seinem Volk, weil er seine eigene Macht unabhängig von Gott sucht. Sobald er durch seine Übermacht jene Beziehung abbricht, wird scharfe Kritik an ihm durch Propheten geübt. Die Rolle des Königs in der jüdischen Vorstellung ist die eines politischen Vermittlers zwischen Gott und seinem Volk. Dass der König im hellenistischen Sinn zum Gott konvergiert, ist für Israel unvorstellbar, vielmehr ist Gott selbst der »Erlöser«. Das hellenistische Verständnis erklärt sich daraus, dass der Mensch trotz des Untergangs der Polis seinen Platz im Staat innerhalb dessen Harmonie mit dem Kosmos sucht.³ Dies verdeutlicht ein Zitat des Pythagoreers Diotogenes⁴:

»Nun steht der König zum Staat (πόλις) in derselben Beziehung wie Gott zum Kosmos; und der Staat steht in demselben Verhältnis zum Kosmos wie der König zu Gott. Denn da der Staat durch eine Harmonie vieler verschie-

¹ Schubart vertritt die Meinung, dass sich diese »Treue« im hellenistischen Königsideal wesentlich mit dem Begriff der *εὐνοία* verbindet (s. unten).

² B. Weber, Vergeltung, 128-132. Die Königsvorstellung besonders in den atl. Traditionen des Sabbat- und Jubeljahres: Die deuteronomische Gesetzgebung (bsd. Deut 15,2) ist mit den babylonischen Königsedikten verbunden und wird auf die Königsfunktion Jahwes übertragen. In dem bedeutsamen Beleg für das Jubeljahr Jes 61,1-3 verbinden sich prophetische und königliche Vorstellungen, und zwar das Gnadenjahr als Handeln Jahwes. Deshalb entwickle sich die Königsvorstellung des Jubeljahres im Judentum zu einem eschatologischen Begriff der Königsamnestie.

³ Vgl. R. Bultmann, 169.

⁴ Innerhalb dieses Teiles werden wir uns mit dem hellenistischen Königsideal nur anhand der Abhandlung des Stobaios beschäftigen, der wie andere antike Schriftsteller unter dem Titel, »Über das Königtum« (περὶ βασιλείας) schreibt. Er bringt dort manche Zitate aus den Schriften desselben Titels besonders aus der des Diotogenes. Leider haben wir keine moderne Übersetzung für diese Quelle des Stobaios. Wir beschäftigen uns also mit den Belegen aufgrund der sekundären deutschen Übersetzung aus Goodenough's Abhandlung. Zum ursprünglichen Text: Ioannis Stobaei, Anthologii Libri Quarti IV, C. Wachsmuth/O. Hense (Hg.), Berlin 1909, darin Kap. 7 (ΥΠΟΘΗΚΑΙ ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ), 249-295, hier IV,7,61 (263f): Goodenough, Philosophie, 43.

dener Elemente gebildet wird, ist er eine Nachahmung der Ordnung und Harmonie des Kosmos; der König aber, der die absolute Herrschaft innehat und selbst das Lebendige Gesetz ist, erscheint als ein unter Menschen weilender Gott.«

In dieser Weltanschauung steht der König im Zentrum, wie die zahlreichen hellenistischen Schriften mit dem Titel *περὶ βασιλείας* zeigen.¹ Der König wird zur *imitatio dei* (s. unten) aufgefordert. Die Tugend des hellenistischen Königs besteht im Grunde in seiner Beziehung zu Gott: ein König ist ein Abbild Gottes, der alles reagiert. Diotogenes beschreibt am treffendsten die höchsten Tugenden des hellenistischen Königs, wenn er schreibt:

»Ich will jetzt versuchen, die Güte (*χρηστότης*) zu behandeln. Jeder König ist gütig, der nach allen Seiten gerecht, unparteiisch und milde ist. Denn Gerechtigkeit bindet und baut die Gemeinschaft [der Seele], und ein solcher Seelenzustand ist die eine einzige Grundlage für die Harmonie mit den Mitmenschen. ... Die Gerechtigkeit ist ein Gut, das die Herrscher und die Beherrschten gemeinsam haben; demgemäss ist sie das harmonisierende Prinzip in der politischen Gemeinschaft. Billigkeit und Milde sitzen neben der Gerechtigkeit auf dem Thron; die eine mildert die Härte des Unrechts, die andere übt Nachsicht gegen diejenigen, die unter einem Verbrechen leiden. Der König muss denen, die in Not sind, helfen; er muss wohltuend wirken und darf niemand zur Last fallen.«²

Indem gesetzliche und moralische Tugenden als Charakter des idealen Königs gelten, formt sich ein Herrschaftsethos, welches die herrschaftlichen Handlungen motiviert und in dem sich das hellenistische Königsideal konkretisiert.³

Das skizzierte Herrschaftsethos finden wir in einer hellenistisch-jüdischen Schrift: im Aristeasbrief. Der Verfasser dieser Schrift erscheint mit einem Pseudonym »Aristeas« wie in anderen hellenistischen jüdischen pseude-

¹ Goodenough, *Philosophie*, 31-46: Sie reflektiert grundsätzlich den pythagoreischen Gedanken über das hellenistische Königtum.

² Stob IV,7,62: Goodenough, *Philosophie*, 47.

³ Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der König ideal ist, sondern, dass er so sein soll. Vgl. Schubart, *Königsideal*, 91. Vgl. auch Lk 22,25; s. §14.2.

pigraphen Schriften.¹ Als Abfassungsort des Aristeasbriefes ist am wahrscheinlichsten Alexandria anzusehen, wo die griechische Übersetzung der jüdischen Gemeinde die Septuaginta vorgelesen wird (§308). Vermutlich ist die Schrift zu einem Zeitpunkt entstanden, als eine vorher bestehende Friedenslage bedroht war.² Der Aristeasbrief beschäftigt sich mit zwei geschichtlichen Vorgängen jedoch nicht in historischer Weise: mit königlichen Edikten und mit der Übersetzung der jüdischen Gesetze. Seit der Eroberung Ptolemaios I Soter (323-301 v.Chr.) wurden eine große Zahl Juden als Kriegsgefangene in Ägypten angesiedelt; vom Erlassedikte des Ptolemaios II über 100 000 jüdischen Kriegsgefangene 260 v. Chr. wird im Aristeasbrief §13-28; §35ff berichtet und es ist in §22-25 als amtliche Urkunde enthalten. Als ein zweiter geschichtlicher Sachverhalt wird die Entstehungsgeschichte der Septuaginta in ihm behandelt (§9-11; 29-50; 308-21); das Projekt der Übersetzung der jüdischen Gesetze erfordert die Zusammenarbeit zwischen Juden und der ptolemäischen Regierung. Beide Vorgänge werden am Anfang des Aristeasbriefes im Briefwechsel zwischen dem jüdischen Hohenpriester Eleazar und dem König Ptolemaios beschrieben (§35-50).

Der Verfasser stellt diese beiden Anliegen mit dem im Aristeasbrief vertretenen Herrschaftsethos zusammen. Auf der einen Seite steht »die Dokumentierung« des amtlichen Erlassediktes ganz im Dienste der Darstellung der königlichen Moral: »Eine Abschrift des Erlasses hier einzurücken: um vieles deutlicher wird nämlich die Großzügigkeit des Königs, der durch Gottes Hilfe zur Rettung so großer Massen wurde« (§21). Auf der anderen Seite

¹ »Aristeas« profiliert sich selbst als ein Grieche (§16). Zugleich durchzieht ein jüdisches apologetisches Interesse die Schrift. So entsteht der Eindruck, als sei schreibe ein Jude »unter einer griechischen Maske.« R. H. Charles, *The Letter of Aristeas: Introduction*, in: ders., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol II, Oxford 1923, 83-93, hier 84f.

² Hinsichtlich der Bestimmung der Abfassungszeit und -situation des Aristeasbriefes basiere ich auf der Untersuchung von N. Meisner, *Untersuchung zum Aristeasbrief*, Dissertation, Berlin 1973, 179-217: Der Hohenpriester in Jerusalem Onias III emigriert 175 v. Chr. mit einer Menge Juden unter der Regierung Ptolemaios VI Philometer (181-145 v. Chr.) nach Ägypten wegen der Verfolgung Antiochus IV Epiphanes (Jos Bell 1,33; 7,423), Onias VI schafft sich unabhängig von der Regierung eine militärische Machtbasis, gründet eine jüdische Gemeinde und baut den Tempel in Leontopolis neben Alexandria; die politische Friedenslage zwischen beiden endet mit Ptolemaios VIII Eurergetes II (Physkon: 145-116 v. Chr.); so wird Physkon Gegner des Onias und der Juden Alexandrias. In dieser Lage lässt sich die Abfassungszeit innerhalb dieser Regierungszeit auf die Zeit zwischen 127/124 und 118/117 eingrenzen.

wird im »Wortlaut« des Erlasses dieselbe Moral eingepägt (§22-24).¹ Im Vergleich zu den Verfügungen der Freilassungen und der Erlässe, die in Palästina und seiner Umgebung verkündigt wurden und die als politisch motiviert erscheinen,² wird im Aristeasbrief solch ein im Wesentlichen politischer Erlass von Ptolemaios II primär als moralisch motiviert dargestellt.

In einer sogenannten allegorischen Gesetzesauslegung (§128-170) behandelt er »nur einen Teil jener Bestimmungen, die die Juden in der antiken Welt zu bestaunten Außenseitern machten«³: die Speisegesetze und die Gesetze über reine und unreine Tiere. Diesbezüglich »zielt jedes Wort auf die Gerechtigkeit und das gerechte Zusammenleben der Menschen« (§169). Der Kern der jüdischen Gesetze besteht in der »Gerechtigkeit« (§131 u.ö.), die zugleich als die höchste Tugenden in der staatlichen Harmonie zwischen König und seinen Untertanen gilt.⁴ Die hier vertretene Moral repräsentiert also nicht nur die Gerechtigkeit als höchste Tugend des hellenistischen Königsideals, sondern auch die Gerechtigkeit und Frömmigkeit als Grundwert des jüdischen Gesetzes (§131). So profiliert sich der König als ein gerechter König, der sich gemäß einem solchen Herrschaftsethos verhält.

Den größten Teil des Aristeasbriefes bildet ein langes Tischgespräch beim Festmahl (§187-292). Wenn das Königsideal das Leitthema des Aristeasbriefes ist⁵, so ist dieses Gastmahl als sein Zentrum anzusehen. Das Tischgespräch besteht aus 72 Fragen eines ptolemäischen Königs und den

¹ Der Text lautet: »Die Besitzer haben sie sofort freizulassen! Sie erhalten für jeden Sklaven sogleich Drachmen, die Soldaten mit ihrem Sold, die übrigen von der königlichen Bank. Denn ich glaube, dass diese sowohl gegen meines Vaters Willen als auch gegen Sitte und Anstand gefangengenommen wurden; mit militärischer Rücksichtslosigkeit wurde ihr Land verwüstet, die Juden (selbst) nach Ägypten verschleppt. Über die Maßen groß war nämlich die Beute für die Soldaten; deswegen war (die Versklavung) völlig grausam und eine Vergewaltigung von Menschen. Wir sind bekannt dafür, dass wir allen Menschen Recht zuteil werden lassen, ganz besonders aber denen, die grundlos unterdrückt werden, und da wir stets, was Recht und Frömmigkeit anbetrifft, auf die beste Weise uns (zu verhalten) suchen, ... « In dieser Arbeit wird der Text des Aristeasbriefes zitiert: N. Meisner, Aristeasbrief (JSHRZ II/1), Gütersloh 1973.

² Z.B. 1Makk 10,25-45 (vgl. Jos Ant 13,46ff); 11,28-37 (vgl. Ant 13,173); 13,31-42 (vgl. Ant 13,203f); Est 2,18.

³ Meisner, Untersuchung, 188.

⁴ Vgl. ebd., 189ff. Meisner setzt hier zudem voraus, dass dieser Teil vor Machtmissbrauch warnt.

⁵ Meisner, ebd., 162-178, argumentiert dafür, dass das hellenistische Königsideal dem Aristeasbrief zugrunde liegt. Dieses hellenistische Königsideal stammt aus einem pseudopythagoreischen Gedanken.

jeweiligen Antworten der jüdischen Weisen (vgl. auch §121) in einem stereotypen Rahmen. Es handelt von der »Lehre des Regierens«. Dabei werden besonders folgende sozialen Tugende des Herrschers im Verhältnis zu seinem Untertanen hervorgehoben: Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) mit der εὐνοια und Wohltaten (εὖ ποιῆσαι) und schließlich Milde (ἐπιείκεια).¹ Man kann in dieser Tugendliste des Tischgespräches deutlich ein Herrschaftsethos erkennen, dessen Hintergrund das hellenistische Königsideal bildet.

Zunächst ist die Gerechtigkeit, wie oben gesagt, der Kern der Herrschertugend gegenüber seinen Untertanen in der alle Menschen harmonisierenden Gemeinschaft (§189), weil Gott ihre Grundlage ist (§209). Φιλανθρωπία ist zweitens im Hellenismus als eine Herrschertugend dargestellt, die auch in der Beziehung Gottes zu den Menschen – dann in der Bedeutung »Güte« und »Milde« – entsteht.² Nach W. Schubart bezieht sich φιλανθρωπία auf den Begriff der εὐνοια, die »im Mittelpunkt der gegenseitigen Beziehungen von Herrschern und Beherrschten« im Hellenismus steht und ihre »Treue« bezeichnet.³ Er argumentiert, dass εὐνοια im Aristeasbrief durch die φιλανθρωπία ersetzt (§208) wird; in §290 »werden φιλανθρωπία und ἐπιείκεια zusammengestellt, φιλανθρωπία bildet gewissermaßen die Brücke von ἐπιείκεια zu ἔλεος, fließt aber unmittelbar aus der εὐνοια.«⁴ Von der Tugend-

¹ Der griechische Text: H. G. Meecham, *The Letter of Aristeas*, Manchester 1935. Zur Wortstatistik: Gerechtigkeit: §189; 193; 209; 212; 231; 232; 259; 267; 278; 279f. Menschenfreundlichkeit: §190; 205; 208; 225; 227; 271; 230; 281; 290; 292. Milde: §188; 192; 207; 208 (ἔλεος); 211; 263; 290. Vgl. Meisner, *Untersuchung*, 183ff mit Anm. 5-26.

² U. Luck, Art. *φιλανθρωπία*, ThWNT IX, 1990, 107-111. Auch im hellenistischen Judentum beschreibt sie den Charakter der fremden Könige in ihrem Verhältnis zu den Beherrschten; besonders in ihren Erlassen wird die Tugend der φιλανθρωπία als ihre Güte und Milde gegenüber den Untertanen bezeichnet (3Makk 3,15 vgl. 3,20; 2Makk 9,27 vgl. 14,9). Deren gegenseitige Treue zwischen König und Untertan zeigt sich darin, dass sie nicht nur für den Herrscher, sondern auch für die Beherrschten gilt im Sinne des Gehorsams (2Makk 6,22; vgl. 4Makk 5,12); das gleiche Bild findet sich auch bei Josephus Ant 12,124; Bell 2,399 (ebd., 109f).

³ W. Schubart, *Königsideal*, 99. Mit Recht: Die εὐνοια im Aristeasbrief wird verbunden mit der Bedeutung von φιλανθρωπία (§205; 225; 230; 265) und der Rolle des εὐεργέτης (§190; 205; 225; 230; 281; vgl. 265); auch gehören zu φιλανθρωπία sowohl ἐπιείκεια als auch ἔλεος (§207f).

⁴ Ebd., 100f. Er will alle diese Gesinnungen unter dem Begriff der εὐνοια behandeln auch im Aristeasbrief, weil für ihn »Gerechtigkeit und Treue« die Grundtugend des hellenistischen Verhältnisses zwischen König und Untertan sind. Εὐνοια verbindet sich mit φιλανθρωπία (§265) und χάριτας (§230), wobei das Verhältnis des Königs zu seinen Untertanen bezeichnet wird.

liste ist allerdings ἐπιείκεια wahrscheinlich ihre Spitze im Gastmahl.«¹ Die fundamentale Bedeutung von ἐπιείκεια wird im Gastmahl als Herrschaftsethos dargestellt:

»Wenn du nämlich großmütig bist und die Schuldigen milder bestrafst, als sie es verdienen, wirst du die von der Schlechtigkeit zur Reue führen« (§188).

Der König soll sich gegenüber den sich Verfehlenden nicht gemäß seiner Machtfülle verhalten, sondern so wie Gott Milde walten lässt (§192); so soll auch er die Missetäter mit Milde zurechtweisen, weil Gott alle Menschen mit Milde führt (§207). Es besteht also kein Zweifel, dass die Tugend der Milde für ein »humanes« Herrschen qualifiziert. Sollte sie sich insofern von den anderen abheben, so könnte damit gemeint sein: Er soll nicht nur seine Untertanen gerecht und nicht nur alle Menschen unparteiisch behandeln, vielmehr sollen die Elenden großzügig und die Schuldner mild regiert werden. Diese Qualifikation entsteht beim Herrscher wesentlich »von Natur aus« (§288), und das Gegenbild zu dieser guten Qualifikation wäre Grausamkeit und gottloses Tyrannentum (§289).

»Aber wie gesagt, ein guter und gebildeter Charakter befähigt zur Herrschaft. So bist du ein großer König und überragst alle Menschen weniger durch Ruhm deiner Herrschaft und den Reichtum als vielmehr durch Milde und Menschenfreundlichkeit, womit Gott dich beschenkt hat« (§290).

Die Milde bezieht sich außerdem auf Selbstbeherrschung: Die wahre Herrschaft ist nichts anderes als die Selbstbeherrschung des Menschen sowohl gegenüber seinen Begierden nach Reichtum und Ansehen (§211; 222) als auch gegenüber seinem Zorn (§254)², weil Gott bedürfnislos und mild ist (§211). So profiliert sich das »humane« Herrscherideal besonders mit seinem Charakter »Milde«. Es bezeichnet im Aristeasbrief das Herrscherideal des Hellenismus.

Hier kann man fragen, ob solche Tugenden im Gastmahl wirklich nur dem hellenistischen Königsideal zugeschrieben werden müssen. Es bedarf nur

¹ Meisner, Untersuchung, 183-186, stellt Milde im Gastmahl an die erste Stelle, obwohl die Gerechtigkeit statistisch am häufigsten thematisiert wird; zu deren Statistik s. oben Anm. 107.

² Von der Zornüberwindung als Herrschaftsethos: s. §7.2 Exkurs.

eines Verweises auf die zahlreichen Belege dafür, dass Gott im AT aufgrund seiner Gerechtigkeit über alle Völker herrscht, und dass sich gerade die Gerechtigkeit durch die Vorstellung von Gott als König auch auf die Könige Israels überträgt.¹ Indem sich die Gerechtigkeit im Aristeasbrief mit Frömmigkeit verbindet, werden *φιλανθρωπία* und *ἐπιείκεια* durch ein jüdisches Ethos modifiziert (§131; 210; 234). Der Gedanke der *φιλανθρωπία* fehlt im AT, obwohl Gott auch dort als Erlöser und Helfer gilt.² Das Königsbild des Wohltäters, das im Gastmahl häufig belegt ist, liegt daher näher beim hellenistischen Herrschaftsverständnis, es kommt zudem nur im hellenistischen Judentum vor.³ Zuletzt wird Milde mit Barmherzigkeit zusammengestellt (§208) und weiter mit Großmütigkeit (§188), weil beides milde Bestrafung bedeutet. Sie sind die Haupteigenschaften Gottes im AT, der insbesondere die Sünden des Menschen vergibt (s. §1.1). Wenn der Verfasser des Aristeasbriefes durch die Freilassung der jüdischen Kriegsgefangenen Königstugend exemplarisch herausstellen will,⁴ ist die dort pointierte Großzügigkeit (§21) nichts anderes als die Milde im Gastmahl und zugleich die Barmherzigkeit Gottes im AT.

Ferner wird das Gastmahl mit dem AT verknüpft, weil sich der König stets dessen erinnern soll, »dass er als Mensch Menschen regiere« (§263). Er soll trotz seiner hohen Würde erkennen, dass »Gott dir die Herrschaft verlieh« (§219 vgl. auch §195; 196; 234). Die Weisheit der jüdischen Frömmigkeit: »Hochmut erniedrigt den Menschen, doch der Demütige kommt zu Ehren« (Prov 29,23), geht insofern ganz in den Aristeasbrief ein:

»Und Gott vernichtet die Hochmütigen, die Barmherzigen und Demütigen (τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς καὶ ταπεινοὺς) aber erhöht er« (§263).

Hier strömt Milde in eine soziale Tugend »Demut« ein. Sie entsteht aus dem religiösen Verhältnis des Menschen zur Gottheit in der Antike.⁵ In einer um Ansehen und Ehre des Menschen herum strukturierten paganen antiken Ge-

¹ 1Reg 3,9; 10,9 Ps 88,15; 98;9 Prov 20,28 Jes 5,16; 9,7 u.ö.

² Vgl. Gott als Helfer: Ps 18,15; 55,4; Jes 50,9; 4Makk 14,17.

³ Weish 1,5. 13; 19,14; 2Makk 9,26; 3Makk 3,19; 4Makk 8,6 usw. Vgl. O. Wischmeyer, Macht, Herrschaft und Gewalt in den frühjüdischen Schriften, in: J. Mehlhausen (Hg.), Recht-Macht-Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, 355-369.

⁴ Meisner, Untersuchung, 186ff.

⁵ Es zeigt sich bei Diogenes Laertios (1,69), wenn Chilon (ca. 560 v.Chr.) von Zeus sagt: »Er erniedrigt das Hohe und erhöht das Niedrige.« Zitiert in: Theißen, Religion, 114.

sellschaft reflektiert diese Tugend eine Abhängigkeit des Menschen von den Göttern.¹ Aber die soziale Demut im Sinne eines Verhaltens der Überlegenen gegenüber den Unterlegenen, so wie sie sich in Ansätzen in der Bezeichnung der »Herrschaft als Knechtschaft« präsentiert, wird in der paganen Antike nur selten positiv bewertet.² Sehr positiv wird sie dagegen in jüdischer Antike bewertet, wenn auch nur innerhalb der Hoffnung, dass Gott die Niedrigen erhöht³:

»Der Herr macht tot und lebendig, er führt zum Totenreich hinab und führt auch herauf. Der Herr macht arm und macht reich, er erniedrigt, und er erhöht. Den Schwachen hebt er empor aus dem Staub und erhöht den Armen, der im Schmutz liegt; er gibt ihm einen Sitz bei den Edlen, einen Ehrenplatz weist er ihm zu.« (1Sam 2,6ff).

Weiterhin entwickeln sich Ansätze zur Demut als sozialer Tugend aus dem Gottesbild⁴: »Gott erwählt das Unterlegene«; Gott als ihr König thront auf dem Zion ihrer Zuflucht:

»Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin« (Sach 9,9).

Und gerade deswegen wird Demut eine soziale Tugend des Herrschers. Aber erst im philanthropischen Königsideal des Hellenismus finden wir eine Tendenz in diese Richtung.⁵ Hier wird das Königsideal des Aristeasbriefes mit seinem humanen Herrscherbild durch Verbindung der Milde mit Demut als einer sozialen Tugend modifiziert, wobei Ansätze der altjüdischen Tradition fortgesetzt werden. In diesem Sinne spiegelt das Herrschaftsethos im Aristeasbrief das hellenistische Königsideal und zugleich dessen Anglei-

¹ G. G. Ortwein, Status und Statusverzicht (NTOA 39), Göttingen 1999, 77-84.

² Ebd., 81.

³ G. Theißen, Religion, 114; vgl. Ortwein, Status, 89-106.

⁴ Ortwein, Status, 156f.

⁵ Vgl. D. Seeley, Rulership and Service in Mk 10:41-45, NT 35 (1993), 234-250; s. das humane Herrscherbild im MtEv §13.1.

chung an die biblische Mentalität wider.¹ Sicher ist, dass von diesem Herrschaftsethos her das Urchristentum und insbesondere Mt beeinflusst sind.

Zuletzt ist zu erwähnen, dass durch dieses Herrschaftsethos ein Übergang zwischen der religiösen und der sozialen Dimension von Vergebung geschaffen wird. Der hellenistischen Auffassung über das Königsideal liegt zugrunde, dass die Monarchie in allen ihren Beziehungen ein Abbild Gottes sei, sofern das Verhältnis des Königs zu seinen Untertanen das Verhältnis Gottes zu den Menschen abbildet. In ihrem Zentrum liegt also, wie in den o.g. Zitaten aus der hellenistischen Zeit deutlich wurde, der Gedanke der *imitatio dei*.² Er findet sich z.B. in dem Gedanken des Pythagoreers Sthenidas über das Königsideal:

»Der König muss ein Weiser sein, denn dadurch wird er ein Abbild und Nachahmer des höchsten Gottes sein. Gott ist nämlich der höchste König und Herrscher von Natur aus, während der andere es nur durch Geburt und Nachahmung ist. Der eine herrscht im gesamten Universum, der andere nur auf Erden; der eine lebt und regiert ewig und ist im Besitz der Weisheit (σοφία), der andere ist sterblich und besitzt nur Wissen (ἐπιστήμη). Der König ahmt Gott am besten dadurch nach, dass er sich großmütig und mildtätig verhält und weniger Dinge bedarf und gegenüber seinen Untertanen eine väterliche Gesinnung zeigt.«³

Stobaios findet diese Vorstellung der *imitatio dei* ursprünglich im pythagoreischen Imperativ: ἔπου θεῶν, d.h. der »Nachfolge Gottes«, die Platon übernimmt.⁴ Sie fordert zur »Perfektion« überhaupt auf. Sollte jeder Mensch

¹ Für diese Diskussion darüber, ob der hellenistische oder der jüdische Einfluss im hellenistischen Königsideal besonders im »Gastmahl« stärker ist. Vgl. G. Zuntz, *Aristeas Studies I: The Seven Banquets; II: Aristeas on the Translation of the Torah*, JSS 4 (1959), 21-36; 109-26; O. Murray, *Aristeas and Ptolemaic Kingship*, JTS N.S.18 (1967), 337-371.

² Bei den Pythagoreern: Diotogenes, Sthenidas, Ekphantos usw. Dazu vgl. Goodenough, *Philosophie*, 46-53. Vgl. Meisner, *Untersuchung*, 105-115.

³ Stobaios IV, 7, 63; vgl. Goodenough, *Philosophie*, 49.

⁴ I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Bd. II (LBS), New York 1967, 138-182, hier 139: »We may «attribute to Pythagoras the doctrine that the end of man is to become like God (ὁμοίωσις τῷ θεῷ)« (Anm. 1). Vgl. Stob. II,7,3f: »Sokrates und Platon stimmen mit Pythagoras darin überein, dass das Ziel des Lebens darin besteht, eine Ähnlichkeit mit Gott zu erreichen.« Zitiert nach Goodenough, *Philosophie*, 49f. Im AT entsprechen diesem Terminus: »walking after or with« (הלך) und »cleave unto« (קָרַב); »The whole Torah from Genesis to Deuteronomy thus bids Israel imitate God. On this idea a

Gott nachahmen, so setzt die Forderung der *imitatio dei* die Idee einer Überlegenheit voraus, da sich dabei einer vom anderen abhebt:

»Diejenigen, die ihn nachahmen, machen infolgedessen alles besser als andere Menschen. Die Gottesähnlichkeit, die jeder Mensch erreichen kann, besteht in Selbstgenügsamkeit. Denn es gibt nicht Tugenden, die gottgefällig sind, und andere, die ihn nachahmen. Nun ist der irdische König (durch die Nachahmung Gottes) ebenso selbstgenügsam wie wir anderen. Dadurch, dass er Gott ähnlich wird, wird er dem Allmächtigen ähnlich, ... «.¹

Der Herrscher soll in seiner Würde und Hoheit überragend sein. Dieser aristokratische Gedanke findet sich bei Diotogenes, wenn er über die Würdigkeit des Königs schreibt:

»Majestät muss zu seinen festen Eigenschaften gehören, er darf nichts zu tun, was gemein oder des Pöbels würdig ist, sondern nur was derer würdig ist, die bewundert werden und denen die Führung und die Macht des Szepters zukommt; er soll nicht mit Geringeren oder mit Gleichen wetteifern, sondern mit solchen, die ihm überlegen sind. ... Er muss sich von den menschlichen Leidenschaften freimachen und sich den Göttern annähern, nicht in Anmaßung, sondern in Hochherzigkeit und in der überragenden Größe seiner Tugend.«²

Der Gedanke der *imitatio dei* strukturiert das Herrschaftsethos, indem es durch die Beziehung des Herrschers zu Gott einerseits und zu seinen Untertanen andererseits bestimmt wird. Indem er in der letzten Beziehung gewissermaßen an der Stelle Gottes steht, verbindet das Herrschaftsethos mit der *imitatio dei* die beiden Dimensionen von Vergebung.

whole Code of moral perfection is built up«: Abrahams, *Studies II*, 155f, z.B. »Noah war ein gerechter, untadeliger Mann unter seinen Zeitgenossen; er ging seinen Weg mit Gott.« (Gen 6,9; vgl. auch Gen 17,1; Deut 11,22;12,15; vgl. auch 30,19f). Die *imitatio dei* existiert also nicht nur im Griechentum und im Judentum, sondern auch im Hellenismus und in allen Religionen in dem Sinne, dass ihre Urform mit dem Begriff »Keep off - Come near – the double cry of divine to the human« auszudrücken ist. Ders., *Studies II*, 138ff. Bei Philo findet man eine Synthese: »Nowhere is Philo's syncretism of Hebraism and Hellenism clearer than in his development of the idea of the imitation of God" (Ebd., 156).

¹ Stob IV,7, 65: Goodenough, *Philosophie*, 65.

² Stob IV,7, 65: Goodenough, *Philosophie*, 47.

Auch im Aristeasbrief¹ spielt die *imitatio dei* eine entscheidende Rolle sowohl bei der Gestaltung des Herrscherbildes als auch in Bezug auf die beiden Dimensionen der Sündenvergebung. Sie motiviert direkt herrschaftliche Handlungen, die vom Herrschaftsethos gefordert werden. Sie gilt als das erste Prinzip der Herrschaft: Auf ihr basiert die Selbstbeherrschung als das Wesen der Herrschaft (§211; 254). Sie gilt auch als Grundsatz für die Herrschertugenden, nämlich Gerechtigkeit, Freundlichkeit und Wohltaten gegen die Untertanen und zuletzt Milde:

» ... Gerechtigkeit ehren und ebensolche zu Freuden machen. Denn auch Gott liebt die Gerechtigkeit« (§209; vgl. auch §212).

»Wie nämlich Gott allen Gutes tut, so tust auch du deinen Untertanen wohl und folgst seinem Vorbild« (§281; vgl. auch §205; 210).

» ... – wenn du so gegen die Untergebenen handelst und die Missetäter – wie die anständigen Leute – milde zurechtweist. Denn auch Gott führt alle Menschen mit Milde« (§207; vgl. auch §188; 208; 211).

Alle diese sittlichen Charaktere des Herrschers haben also ihre Analogie im Charakter Gottes. Allerdings bildet das Herrschaftsethos einen Übergang zwischen ihrer religiösen und sozialen Dimension. Denn der Herrscher ersetzt gewissermaßen die Stelle Gottes und tritt gleichzeitig als Mensch in ein Verhältnis zu anderen Menschen.

Das Herrschaftsethos bewahrt jedoch in seiner sozialen Dimension immer eine Analogie zur numinosen Beziehung. Es bleibt immer ein sozialer Oberschichtwert. Die Überlegenheit gegen andere wird sozial durch das Herrschaftsethos und religiös durch die *imitatio dei* motiviert. Sie präsentiert sich an einer Stelle mit dem beiden zugrundeliegenden Wert der Demut: Der soziale Überlegende handelt als der Unterlegene, so wie Gott sich gegenüber dem Menschen erniedrigt. Aber hier handelt es sich um den König in seiner Funktion als Herrscher, sondern als Flüchtling, der im Exil lebt:

»Wenn er sich allen Menschen gleichstelle, antwortete er, und sich eher geringer als seine Gastgeber zeige denn ihnen überlegen. »Denn

¹ Meisner, Untersuchungen, 116-144, hat gezeigt, dass er grundsätzlich von *περὶ βασιλείας* beeinflusst ist.

auch Gott pflegt seiner Natur gemäß das anzunehmen, was sich erniedrigt, und die Menschen sind freundlich zu den Untergegebenen«« (§257).

So strukturiert sich die religiöse und soziale Beziehungsdimension beim Herrscher durch imitatio dei. Gerade dieses Motiv liegt dem herrschaftlichen Handeln der Vergebung zugrunde, wie wir vor allem bei Mt sehen werden.

Fazit: Im AT wie im Alten Orient erlässt ein »Herrscher« die Schulden seiner Untertanen, sei es ein König oder Gott. Das Jubeljahr des AT und die Schuldenerlässe der Antike sind Modell für das Ethos der Vergebung unter den Menschen. Es ist ursprünglich ein Herrschaftsethos. Darin verbinden sich die atl. Königsvorstellung von Gott und das hellenistische Königsideal. Diese Verbindung kann im Aristeasbrief nachgewiesen werden. Als Kerntugend des Herrschers werden bei einer imitatio dei Milde und Barmherzigkeit stark betont. Das Herrschaftsethos bildet insofern einen Übergang zwischen der religiösen und der sozialen Dimension der Vergebung.

2. Vergebung als Bruderschaftsethos: Die Testamente der zwölf Patriarchen

These: TestXII zeigt das Bruderschaftsethos innerhalb der Beziehung der sozial Gleichgestellten im hellenistischen Judentum. Es wird durch »Barmherzigkeit« motiviert, die im Zentrum der Nächstenliebe steht. Joseph ist dabei das Modell für die verzeihende Bruderschaft und zugleich Symbol eines humanen Herrschers.

Wird die Vergebung unter Menschen zur ethischen Forderung, so müssen wir den historischen Ursprung dieser Forderung im hellenistischen Judentum suchen. Innerhalb der grundlegenden Typen antiker sozialer Beziehungen haben wir dabei den zweiten Grundtyp vor Augen: die Vergebung als Bruderschaftsethos in einer Gruppe von Gleichgestellten. Das hellenistische Judentum hat die Nächstenliebe als einen Hauptteil seiner sittlichen Normen aus den atl. Traditionen übernommen. Ihre Grundformel lautet: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Lev 19,18). Im Hellenismus wird

dieser jüdische Grundwert¹ zum Bruderschaftsethos ausgestaltet. Man kann sagen, dass in diesem Gestaltungsprozess die hellenistisch-jüdische Schrift, die Testamente XII Patriarchen (=TestXII), die wichtigste Rolle spielt.

TestXII hat ein atl. Vorbild in Gen 49, wo Jakob seine zwölf Söhne kurz vor seinem Tod segnet und ihnen eine Abschiedsrede hält. Neben diesem Jakobssegens bietet auch der Mosesegens Dtn 33 solch eine Segensliste, deren »Zwölferzyklus« den TestXII Vorbild ist. Das ganze Buch konzipiert der Verfasser wahrscheinlich aus Gen 37, der Geschichte der Jakobsfamilie, in deren Mitte die Josephgeschichte liegt.² In den TestXII steht die jüdische Vorstellung der Nächstenliebe im Zentrum (s. unten).³ Jedes Testament besteht inhaltlich aus Lebensgeschichte, Paränese und Zukunftsankündigung. Der gesamte Erzählstil der TestXII ist als Paränese zu identifizieren, die aus dem Thema der entsprechenden typischen Mahnung und deren Begründung besteht.⁴ TestXII formte sich zuerst als eine jüdisch- hellenistische Grundschrift, jüdische und christliche Materialien wurden später schrittweise hinzugefügt.⁵ Diese These wurde von J. Becker in einer ausführlichen literarkritischen Arbeit durchgeführt. Er beseitigt ansatzweise die durch dualistische und apokalyptische Perspektive geprägten Materialien, wobei er die

¹ Theißen, Religion, 101-110, interpretiert die Nächstenliebe als jüdischen »Grundwert«. Ders., Jesusbewegung, 343f mit Anm. 3.

² J. Thomas, Aktuelles im Zeugnis der zwölf Väter, in: W. Eltester (Hg.), Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen (BZNW 36), Berlin 1969, 62-150, hier 88 mit Anm. 34.

³ So, Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, Leiden 1970. Unser Ziel ist es, den Text selbst weder literarkritisch eingehend zu analysieren noch textkritisch zu rekonstruieren. Ich behandle darum hier allein den Text in seiner Endgestalt. Ich stütze mich dabei einerseits auf R. H. Charles, der den griechischen Text bietet (The Greek Versions of the Twelve Patriarchs, Oxford 1908, Nachdr. 1960), und andererseits auf J. Becker, der grundsätzlich von Charles unterstützt wird und die moderne deutsche Übersetzung bietet (ders., die Testamente der zwölf Patriarchen (JSRZ III/1), Gütersloh² 1980).

⁴ Thomas, Aktuelles, 89.

⁵ Abgesehen von den klassischen Forschern der TestXII neigt die Forschung seit F. Schnapp (Die Testamente der 12 Patriarchen, der Söhne Jakobs, in: E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, Tübingen 1900, 458-506, hier Einleitung 458-460) und R. H. Charles (The Testaments of the Twelve Patriarchs, in: ders., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Vol. II, Oxford 1913, 282-367, hier Introduction: 282-295) dazu, sie grundsätzlich als jüdische Schrift zu betrachten. Bei ihnen sind sowohl jüdische Zusätze als auch christliche Interpolationen abzuziehen. Die Gegenposition vertritt M. de Jonge (The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin, Assen 1953), der die TestXII in ihrer Endgestalt für eine christliche Schrift hält.

jüdischen Zusätze vom Grundstock trennt.¹ Dies führt ihn dazu, die Verfassungszeit des Grundstocks der TestXII sehr früh zu datieren (in die ersten drei Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts v.Chr.), und dann Palästina, wo damals verschiedene apokalyptische Schriften entstanden, als Verfassungsort und Wirkungsbereich auszuschließen.² Allerdings scheint mir »die Theologie des Grundstocks«, d.h. die Nächstenliebe in den TestXII, nicht so streng »theologisch« zu sein. J. Thomas versteht trotz der gleichen literarkritischen Analyse wie bei Becker die Nächstenliebe der Test XII nicht als einen theologischen Grundsatz, sondern als eine »Wertvorstellung.«³ In den TestXII begegnen zwei atl. Traditionen, nämlich das Gesetz und die Weisheit; beide gehen deutlich in die Paränesen der TestXII ein; durch diese Verbindung aktualisieren sich die allgemeingültigen Normen des Gesetzes in gegenwärtigen sittlichen Problemen.⁴ Der jüdische Grundwert des Gesetzes wird so in einer konkreten Situation durch ein aktualisierendes Ethos umgestaltet und dabei teils mit der Weisheit teils mit apokalyptischen Vorstellungen neu verschmolzen. Man kann deswegen die Entstehungsgeschichte der TestXII, ihres Grundstocks im besonderen, mit der Entstehungszeit des Jesus Sirach zusammenbringen, der am Ende der Jerusalemitischen Weisheitstradition steht und in eine Zeit gehört, wo die apokalyptische Bewegung in Jerusalem am lebendigsten war.⁵ Es legt sich daher nahe, dass man Jerusalem als den Verfassungsort der TestXII nicht ausschließen darf. Für Einzelargumente für diese zeitliche und räumliche Ansetzung der TestXII verweise ich auf Thomas.⁶

¹ Becker, Untersuchungen, 401-406.

² Ebd., 372-377. Vgl. bei Charles, Testaments, 289, der sie ca. 137-107 v.Chr. datiert, da er jedenfalls in der Grundschrift Makkabäer als Priester-König voraussetzen muss (TestRub 6,10f; TestLev 8,15).

³ Thomas, Aktuelles, 95: Er übernimmt den Begriff der »value concepts«, »die in der Hag-gada als eine lebendige Einheit durch das typisch jüdisch, unsystematische und doch nicht ungeordnete "organic thinking" erfahren werden,« von M. Kadushin, *Worship and Ethics: a Study in Rabbinic Judaism*, Northwestern University 1964, 8.

⁴ Deshalb steht *das Gebotene* »am Ende jener langen Tradition, in der die alten juristischen Strafbestimmungs- und Gebotsreihen paränetisch zu sittlichen Grundnormen eingeschmolzen wurden und zur Begegnung mit der gleichermaßen versittlichten Weisheit gelangten.« Ebd., 63.

⁵ Vgl. E. Bickermann, *The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, JBL 69 (1950), 256ff; M. Hengel, *Judentum*, 131ff; Thomas, Aktuelles, 126ff. Allerdings ist damit der Vorschlag der Datierung von Becker nicht abgelehnt.

⁶ Thomas, Aktuelles, 106-126.

Wenn man einmal von dieser Entstehungstradition der TestXII ausgeht, kann man sagen, dass die TestXII das Gebot der Nächstenliebe in Übereinstimmung mit den sittlichen Normen des hellenistischen Judentums in einer Zeit der »Krise der Norm« neu gestalten wollen. Historisch war diese Krise mit der seleukidischen Herrschaft (Antiochus III 222-187 und zuletzt Antiochus IV 175-164 v.Chr.: Dan 11,5-15. 16-39; Jos Ant 13,138-44) verbunden und führte zur makkabäischen Revolte (167-160 v.Chr.: 1Makk 2,15ff; Jos Ant 12,268ff).¹ Das Edikt des Antiochus IV Epihanes, »alle sollen zu einem einzigen Volk werden, und jeder solle seine Eigenart aufgeben« (I Makk 1,41f), spiegelt eine Kulmination der Hellenisierung in Palästina wider, für traditionsgebundene Juden eine Zumutung, »man solle eine Lebensform übernehmen, die dem Land fremd war« (I Makk 1,44). Also musste das Judentum diese Zeit als eine Krise ihrer Normen erfahren. Sie wurden gezwungen, traditionelle Werte neu zu testen; das Jüdische wurde durch das Universale ersetzt. Jede innerjüdische Reaktion stand in der Spannung zwischen antihellenistischem Protest und einer Neuformulierung der jüdischen Normen. Die Weisheit und die Apokalyptik vertraten dabei die Reaktion der Oberschicht², da ohne qualifiziertes Wissen die Intelligenz der Weisheit nicht verstanden und das Geheimnis der Apokalyptik nicht dechiffriert werden kann. Dagegen sucht der Verfasser der TestXII innerhalb der Paränetradition einen anderen Weg, indem er in ihr die weisheitliche und apokalyptische Tradition verbindet³: Ober- und Unterschichtwerte werden da in-

¹ Zum historischen Überblick: B. Reicke, Neutestamentliche Zeitgeschichte: Die biblische Welt 500 v. - 100 n.Chr. (STö II/2), Berlin 1964, 37-57; E. Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen 1986, 12ff.

² Dafür ist hier ein Beispiel zu nennen: Jesus Sirach beschäftigt sich im Grunde mit dieser Problematik durch Weisheit, er bindet »die (einst internationale und universale) Weisheit nicht nur an die geoffenbarte Thora und das Volk Israel, er macht innerhalb des jüdischen Volkes einen Unterschied zwischen Ober- und Unterschicht, zwischen denen, die körperlich arbeiten müssen, und denen, die davon entlastet sind (Sir 38,24-39,11).« Theißer, Religion, 149. Zu den genaueren Überlegungen: Ders., Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung. Beobachtungen zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weisheit, in: A. Assmann (Hg.), Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 193.

³ Für diese Argumentation sei hier auf die Erörterung bei Thomas, Aktuelles, 66-71, hingewiesen: Die Weisheit als indikativische Ausführung steht im Dienst der Begründung der imperativisch-mahnenden Paränese; das Paränetische wird apokalyptisch verwendet, die Apokalyptik wird »pseudoprophetisch« als Argumentationsmittel eingesetzt. Das Ethos, das »voll dem Vertrauen auf einen verborgenen Gott und der gedeihlichen Gemeinschaft mit dem Bruder zuzuwenden ist,« wird »in den Indikativ der vergangenen Heilsgeschichte und Heilsverheißungen eingebettet. In der nachdeuteronomisch-nachexilischen Epoche

tegriert, wo paränetische Materialien nicht nur auf die Oberschicht Israels, sondern auf das ganze Gottesvolk ausgerichtet werden. Auf diese Weise wird das Herrschaftsethos mit dem Bruderschaftsethos verschmolzen (s. unten). Der Wirkungsbereich des Bruderschaftsethos soll sich nicht nur auf Palästina beschränken, sondern die ganze Diaspora umfassen. So werden die TestXII als Synagogenpredigt¹ da gebraucht, wo sich das Ethos des Judentums nicht allein rehabilitieren, sondern im hellenistischen Judentum konkretisieren und aktualisieren soll.

Dies Ethos wird in den TestXII häufig durch νόμος und ἐντολή bezeichnet.² Es handelt sich in ihr um zuverlässige Bindung an Gott und die Gemeinschaft mit dem Nächsten. Eine religiöse und eine soziale Aussage werden darin als eine Einheit bezeugt, in der die beiden eng aufeinander bezogen sind:

»Beachtet nun, meine Kinder, das Gebot des Herrn und haltet sein Gesetz! ... Liebet den Herrn in eurem ganzen Leben und einander mit wahrhaftigem Herzen« (TestDan 5,1-3; vgl. auch TestBen 10,2).

Man findet in den stereotypen Forderungen, »Bewahrt die Gebote des Herrn!« oder »Wir wollen vor dem Herrn nach dem Gesetz wandeln« (TestLev 19,2), den Inbegriff der sittlichen Normen des hellenistischen Judentums. Charakteristisch ist somit, dass ethische Forderungen in den TestXII fast immer mit dem Liebesgebot zusammengestellt werden:

»Bewahrt nun, meine Kinder, das Gesetz Gottes, ... seid nicht neugierig interessiert an den Taten des Nächsten, sondern liebt den Herrn und den Nächsten, des Schwachen und Armen erbarmt euch« (TestIss 5,1f).

werden Heilsereignis, Heilszusage und Ethos in einem apokalyptischen Geschichtsbild zusammengefasst« (66f).

¹ Vgl. Becker, Untersuchungen, 193-195.

² H. C. Kee, The Ethical Dimensions of the Testaments of the Twelve Patriarchs as a Clue to Provenance, NTS 24 (1977/78), 259f, argumentiert damit, dass Gesetz und Gebot in TestXII überwiegend als moralische Termini benutzt werden. Dies bezieht sich bei Thomas auf »das Gebotene.«

J. Becker hält darum das Liebesgebot für das Hauptthema der TestXII.¹ Die Gottes- und Nächstenliebe ist ihr der religiöse und zugleich sozial überragende Grundwert. Dafür, dass die Nächstenliebe als die höchste Forderung der TestXII anzusehen ist, ist die Analyse von Becker sehr hilfreich.² Aber problematisch ist seine Ansicht, dass die Nächstenliebe ihre Bedeutung allein für »innerisraelistische Verhältnisse« hat.³ Thomas hat mit verschiedenen Argumenten gezeigt, dass die universalistische Nächstenliebe schon seit dem antiken Judentum in ihm selbst vorhanden gewesen ist.⁴ Die übergrenzende Charakteristik der Nächstenliebe kommt durch das Barmherzigkeitsgebot gut zur Sprache, wenn Sebulon mahnte⁵:

»Erbarmen zu üben gegenüber dem Nächsten und Barmherzigkeit gegen alle zu haben, nicht nur gegenüber den Menschen, sondern auch gegenüber den unvernünftigen Tieren« (TestSeb 5,1).

Diese Tendenz zeigt sich schon im AT dadurch, dass das Nächstenliebesgebot aus Lev 19,18 auf den Fremden als Außenstehenden ausgeweitet wird⁶:

¹ »Das Liebesgebot ist zur obersten Norm und Richtschnur aller anderen Forderungen geworden.« Becker, Untersuchungen, 382.

² Er untersucht weiter den ganzen Aufbau des Grundstocks der TestXII, wobei das Thema des Liebesgebotes »die absichtsvolle Planung« des Verfassers zeigt: Ein chiasmischer Aufbau ist zu erkennen, d.h. am Anfang TestRub 6,9 sowie am Ende TestBen 10,2 steht das Liebesgebot. Außerdem wird dasselbe sowohl formelhaft als auch inhaltlich in den übrigen Testamenten thematisiert. Ebd., 380ff.

³ »Der Grundstock der TestXII will Gesamtisrael aufrufen, der Forderung des radikal interpretierten Liebesgebotes Folge zu leisten.« J. Becker, Untersuchungen, 396. Dem werden einige Einwände entgegengehalten. H. C. Kee, Dimensions, 262, untersucht den Charakter des Gesetzes der TestXII und vermutet: »The law in TestXII is regarded as potentially universal in its revelatory power rather than as the ground of a special covenant relationship with Israel«. Er findet eine Unterstützung für seine Ansicht in »middle stoicism« und folgert: »Love of brother seems to be grounded in a common humanity rather than in an explicit concept of a covenant people« (ebd., 267).

⁴ Das Judentum kannte sie durch seine Exilerfahrung, und die Verkündigung von Deuterodesaja oder Jona hatte sie im Auge: Thomas, Aktuelles, 92-104.

⁵ Vgl. Theißen, Religion, 105. Das Barmherzigkeitsethos begegnet am deutlichsten im TestSeb 7,1-8,3: »Erbarmt euch mitleidig ohne Unterschied über alle und gebt jedem Menschen aus gutem Herzen« (7,2). Den Text überliefert nur die Handschriftgruppe δ. Thomas, Aktuelles, 97f mit Anm. 65, argumentiert dafür: »Wenn dieser lange Text in der an sich besten Handschriftengruppe nicht als ursprünglich gelten kann, so ist es doch andererseits schwer möglich, ihn so spät wie die Trennung der Hyparchetypen γ und δ anzusetzen. Es handelt sich dem inhaltlichen Zeugnis nach eher um eine jüdische halachische Besinnung.« Becker hält ihn für »sekundäre Zusätze.« Ders., Testamente, 80 Anm.

⁶ Theißen, Religion, 104.

»Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott« (Lev 19,34).

Also kann man nicht sagen, dass die Nächstenliebe der TestXII ausschließlich auf Israel beschränkt ist, sondern über ihre Grenze hinaus geht.

Für unser Anliegen müssen wir uns nun weiter mit der Frage beschäftigen: Inwiefern formt sich solch ein sozialer Grundwert zu einem konkreten Lebensstil oder Gruppenethos?¹ Wir haben diesbezüglich einen klaren Zug der TestXII vor Augen: Die Nächstenliebe, die als Richtschnur der TestXII fungiert, bezieht sich auf die Bruderliebe. Zum einen steht die Nächsten- und Bruderliebe direkt parallel wie z.B.:

»Ich beschwöre euch beim Gott des Himmels, die Wahrheit zu üben jeder gegenüber seinem Nächsten und Liebe zu hegen jeder gegenüber seinem Bruder« (TestRub 6,9).

Zum anderen gilt die Nächstenliebe als das Zentrum der TestXII für die Brüder in der Bundesgemeinschaft Israels (TestNap 5,1-8,3). Außerdem wird im TestBen 10,4 das Gebot der Nächstenliebe auf die Nachkommen Abrahams bezogen (vgl. TestSeb 8,5-9,2). Vor allem aber durchzieht das Josephsmotiv die ganzen TestXII. Im AT wird die Geschichte Josephs außerhalb von Genesis nirgendwo erwähnt. Aber in TestXII wird Joseph als ein entscheidendes Vorbild dargestellt, das vor dem Herrn nach dem Bruderschaftsethos handelt. Auffallend ist, dass die Erinnerung an das Joseph-Ereignis als das Grundmotiv für die Bruderschaft gilt (TestSim 4,3ff; TestSeb 8,4f; TestJos 10,5ff usw.):

»Auf ihn achtend, liebt auch ihr, meine Kinder, einander, und berechnet nicht ein jeder das Böse von seinem Bruder« (TestSeb 8,5).

Auch in der sogenannten »Lasterparänese« ist Joseph das Vorbild. Die Sünden stammen in TestXII meistens aus Hass (μίσος) und Neid (ζήλος φθόνος: TestSim 2,6ff; 4,1-5,1; TestDan 1,3-6; 5,1-3; TestSeb 8,4f; TestGad 4,1-3; 5,1-8; 6,1f usw.). Die Brüder Josephs sündigen gegen Joseph aus Hass und Neid. Dieser Zusammenhang zeigt sich deutlich im TestGad:

¹ Dieser Begriff Ethos wurde am Anfang dieses Teiles definiert.

»Und jetzt, meine Kinder, liebt jeder seinen Nächsten,¹ und rottet den Hass aus euren Herzen aus. Liebet euch gegenseitig in Tat und Wort und Gesinnung der Seele. Denn ich redete vor dem Angesicht meines Vaters friedlich (Worte) zu Joseph. Doch war ich hinausgegangen, verfinsterte der Geist des Hasses meinen Verstand und verirrte meinen Denken, ihn zu töten. Liebt einander von Herzen« (6,1ff).

Dieses Schema wiederholt sich auch im TestSeb 8,4-6, TestSim 2,6-3,3 und TestDan 1,3-2,2 usw. Durch die Bruderschaft sollen solche Sünden überwunden werden. Ist diese ethische Forderung als negativer Ausdruck des Bruderschaftsethos anzusehen, so wird in einem weiteren Text TestGad 6,3b-7 das Bruderschaftsethos positiv bestimmt. Dort begegnet der früheste Beleg der ntl. Vorstellung der Vergebung unter den Menschen.² Er erinnert sowohl wörtlich als auch stilistisch eindeutig an Mt 18,15. 35 und Lk 17,3f.

»Ἀγαπήσατε ἀλλήλους ἀπὸ καρδίας, καὶ ἐάν τις ἀμαρτήσῃ εἰς σέ [εἶπε ἀὐτῷ εἰρήνην, καὶ ἐν τῇ ψυχῇ σου μὴ κρατήσῃς δόλον· καὶ ἐὰν μετανόησας ὁμολογήσῃ, ἄφες αὐτῷ]« (TestGad 6,3).³

Zu beachten ist, dass die Brüderlichkeit im Hintergrund der Vorstellung der Vergebung steht. Denn diese Vorstellung wird mit dem weiteren Abschnitt (7,1-6) durch den redaktionellen Rahmen, 6,1-7,7 unterstützt, der sich klar auf die Bruderschaft bezieht.⁴

Überdies wird die Vorstellung der Vergebung im TestJos und TestBen durch das Beispiel Josephs sehr positiv dargestellt. Die Nächstenliebe rückt durch Josephs Brüderlichkeit in TestJos (10,5; 11,1ff; 17,1-8) an die Spitze der Werte; man soll das Verhalten Josephs nachahmen, um das Bruder-

¹ So die griechischen MSS α=chi und γ=aef; dagegen »Bruder« δ=bdg und die armenischen MSS. Außerdem stammt dieser Satz aus Lev 19,18.

² R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* Vol. II, Oxford 1913, 292f. s. §4.1.4; §13.3.

³ Charles, *Versions*, 166f. [] ist eine Variante nach α, dagegen wird β, A, S¹ anders bezeugt. Vgl. M. de Jonge *Testamenta XII Patriarchum*, Leiden 1964, Nachdruck 1970, 61.

⁴ Becker, *Testamente*, 110 (Anm. VI 3a), nimmt hier einen deutlichen Stilbruch an: »6,3b-7 sind eine ehemals selbständige konditionale Weisungsreihe im weisheitlichen Stil. Ihr schließt sich in 7,1-6 eine weitere selbständige Paränese (weisheitliches Armenideal) an. Beide Stücke werden durch den Rahmen 6,1-3a; 7,7 zusammengehalten, wobei wohl in den Rahmen sekundär die Lasterparänese eindringt.« Trotzdem »gehören 6,1a. 3b-7,6 zum alten Bestand des TestGad« Ders., *Untersuchungen*, 362.

schaftsethos zu praktizieren (TestBen 3,6-4,1f). Im großen Abschnitt über die Bruderschaft TestJos 10,5-18,4 wird das Verhalten Josephs, das aus dem Bruderschaftsethos motiviert wird und mit der »Achtung vor dem Bruder« identisch ist, als Vorbild hingestellt:

»Ich hatte die Furcht Gottes und achtete (ehrte) meine Brüder« (10,5f; 11,1f).

Das bedeutet, dass »Gottesfurcht« zu jener Brüderlichkeit verpflichtet, nach der Joseph handelt. Dort steht auch ein deutlicher Beleg dafür, dass die Vergebung Ausdruck eines Bruderschaftsethos ist:

»Καὶ ὑμεῖς οὖν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καὶ ἐν μακροθυμίᾳ συγκρύπτετε ἀλλήλων τὰ ἑλαττώματα«(TestJos 17,2).¹

Bruderschaftsethos meint also nichts anderes, als die Verfehlungen von Brüdern zu vergeben (TestSim 4,4; TestJos 12,1-3; TestBen 4,1f). Diese Bewertung des Verhaltens des Joseph stimmt auch mit der von TestBen überein (vgl. auch TestSeb 8,4f):

»Denn Joseph bat unseren Vater, dass er für seine Brüder bete, damit der Herr ihnen ihr Verhalten nicht als Sünde anrechne, denn sie hatten gegen ihn böse gehandelt«² (TestBen 3,6).

Josephs Handlung, nämlich die Achtung vor seinen Brüdern, bedeutet hier wesentlich Vergebung, die ja im TestBen auch dem Grundwert der Nächstenliebe (3,3ff; 10,3) zugrunde liegt. Also beschreibt der Verfasser der TestXII Joseph als ein Modell dafür, das verzeihende Bruderschaftsethos zu praktizieren. Joseph profiliert sich als ἀνὴρ ἀγαθός (TestSim 4,4; TestBen 3,1; 4,2. 4; 6,1-6 u.ö.) und charakterisiert sich insbesondere durch Barmherzigkeit (εὐσπλαγχνόν καὶ ἐλεήμων) und Demut (ταπεινώσις).³

¹ Charles, Versions, 206.

² »Der Grundstock 3,6-8 wurde durch 3,1 und 4,1ff erweitert, in dem ein vorhandenes palästinisches Stück um 3,6-8 gelegt wurde.« Becker, Untersuchungen, 247.

³ Die Vorstellung eines guten Mannes (ἀνὴρ ἀγαθός) im TestBen werde als »die Gottesfurcht und die Achtung des Bruders« bezeichnet und weise deutlich auf Joseph hin. Außerdem sei die Haltung Josephs auch als das Motiv der ὑποῦν und ταπεινώσις zu verstehen. H. W. Hollander, Joseph as an Ethical Model in the Testaments 12 Patriarchs, Leiden 1981, 48; 91f.

Die Darstellung dieser Persönlichkeit Josephs hat allerdings in den TestXII eine weitere wichtige Rolle: Joseph war ein Bruder in Israel, aber auch ein Herrscher in Ägypten. Er verhält sich trotz aller Bedrängnis so, dass er seine Brüder nicht beschämt, vielmehr sich selbst kontrolliert (TestJos 10,6; 11,2f). Dies Verhalten wird nicht nur aus seiner Brüderlichkeit heraus motiviert (17,2f), sondern aus einem Herrschaftsethos. Denn er verzichtet darauf, an seinen Brüdern Vergeltung zu üben, nachdem er ein Herrscher in Ägypten geworden ist, trotzdem verhält er sich als der Mächtige wie der Ohnmächtigen zu seinen Brüdern:

»Und alles, was in meiner Macht stand, gab ich ihnen. Ihre Söhne (waren) meine Söhne, aber meine (waren) Söhne wie ihre Knechte; Ihr Leben (war) mein Leben, und jedes ihrer Leiden (war) mein Leiden, ... Und ich erhöhte mich nicht unter ihnen im Stolz wegen meiner prachtvollen Ehre(nstellung), sondern ich war unter ihnen wie einer der Geringsten« (TestJos 17,6-8).

Solche Haltung der Demut charakterisiert ihn als einen humanen Herrscher. Sie erinnert an die soziale Tugend der Demut als Oberschichtswert. Seine Barmherzigkeit wird ferner als Tugend des »Frommen« dargestellt, wobei erwartet wird, dass ein »Positionswechsel«¹ zwischen dem Stärkeren und Schwachen geschieht:

»Denn der Fromme erbarmt sich über den Schmähenden und schweigt. ... Und wenn er für kurze Zeit erniedrigt wird, so erscheint er nach nicht langer Zeit strahlender, wie Joseph, mein Bruder, gewesen ist« (TestBen 3,4f).

Solch eine Hoffnung wird auch mit den anderen Patriarchen verbunden: Nicht nur Joseph (TestLev13,9)², sondern auch Levi, Juda und alle Brüder »werden Herrscher der Stämme in Israel sein« (TestJud 25,1). Möglicherweise werden solche Figuren als Modell für eine Elite von Juden sowohl in Palästina als auch in der Diaspora beschrieben, die als Patrone ihrer jüdi-

¹ Zu diesem Begriff: Ortwein, Status, 106-128.

² »Wer Gutes lehrt und tut, wird Throngefährte der Könige sein, wie auch Joseph, unser Bruder.«

schen Stammesverwandten handeln.¹ Vor allem Joseph übt verwandtschaftliche Patronage:

»Und nach dem Tode Jakobs liebte ich sie noch überschwänglicher. Und alles, was er anordnete, tat ich für sie überreichlich. Und ich ließ nicht zu, dass sie auch nur in einer geringen Angelegenheit bedrängt wurden« (17,5f).

Joseph gilt in der Tat für das hellenistische Judentum als Patron nicht nur im Diasporajudentum, sondern in ganz Israel. Unter seiner Herrschaft konnte seine ganze Verwandtschaft vor der Hungersnot in Palästina fliehen, nach Ägypten emigrieren und wurde dort wohl versorgt. Er bildet die Brücke zwischen Palästina- und Diasporajudentum. An solch eine historische Gestalt erinnern die TestXII das gesamte Israel in Palästina und der Diaspora.² Solche Patronage wurde durch die TestXII als Modell des Verhaltens im hellenistischen Judentum lebendig. Wenn »der Weise« oder »der Fromme« als Vorbild solch eines Patrons literarisch vorstellbar ist, eignet sich Joseph in TestXII am besten dafür. Er steht wohl einer »vertikalen« Patronage gegenüber, nämlich der sozialen Grundbeziehung des hellenistischen Judentums zu den Fremdherrschern. Unter fremder Herrschaft erlebt das hellenistische Judentum die Herausforderung, seine religiöse Lebensgestalt zu bewahren. Gerade da, wo die vertikale Patronage annulliert wird, ist möglicherweise die »horizontale« Patronage als Supplement zu jener denkbar. Oder: Ein charismatischer Mensch vertritt die Interessen der kleinen Leute da, wo ein traditioneller Patron keine Funktion mehr hat; besonders am Rand der römischen Gesellschaft, wo die soziale Kontrolle schnell außer Kraft gesetzt werden kann. Dort begegnet wohl auch die horizontale Patronage als neue soziale Beziehung. In diese beiden grundlegenden Typen sozialer Beziehungen ist das moralische Verhalten von Menschen und die Vergebung unter den Menschen einzubetten. Insofern sind die TestXII ein Zeugnis für die Dynamik von Bruderschafts- und Herrschaftsethos.

Wir begegnen also in den TestXII nicht nur der Persönlichkeit Josephs, welcher seinen Brüdern vergibt, sondern wir sehen in ihr das Symbol für einen

¹ Thomas, Aktuelles, 106-126. Seine Überschrift im jeweiligen Teil lautet: »Joseph als Patron und Symbol des ägyptischen Diasporajudentums«; »die Juda-Verheißung als apokalyptisches Symbol für die Führungsaufgabe des palästinischen Judentums«; »Levi als Symbol für die Führungsaufgabe jüdischer Priesterfamilien.«

² So stellt Thomas, ebd., sich vor: »TestXII als Diasporasendschreiben an das ägyptische Judentum.«

umfassenderen Prozess, in dem zwei Typen von Sozialmoral verschmelzen: ein Bruderschafts- und ein Herrschaftsethos. Diese Verschmelzung steht für eine Lebensgestalt, die auf den sittlichen Normen des hellenistischen Judentums basiert.

»Und jetzt, meine Kinder, liebt auch ihr den Herrn, den Gott des Himmels, und bewahrt seine Gebote, indem ihr den guten und frommen Mann Joseph nachahmt« (TestBen 3,1).

In diesem Sinne können wir sagen, dass die Vergebungsbereitschaft stark durch das Bruderschaftsethos motiviert wird. Charakteristisch für das urchristliche Ethos und das jüdische Ethos ist, dass dieses Bruderschaftsethos mit einem Herrschaftsethos verschmilzt. Jeder ist ein kleiner Herrscher, der seinen Zorn bewältigen soll, der sich selbst regieren soll, um seinem Bruder vergeben zu können. Das wird am Beispiel Josephs gezeigt, dessen Geschichte im AT in der brüderlichen Gemeinschaft lebendig bleibt.

Fazit: TestXII ist eine Paränesetradition, in der sich die Grundforderung des hellenistischen Judentums widerspiegelt: Bewahrt das Gebot des Herrn und liebt den Nächsten. Sie mag in der vormakkabäischen Zeit entstanden sein im Umgang mit Jerusalemischer Weisheitstradition. Das beherrschende Anliegen der TestXII liegt im Gebot der Nächstenliebe als ethischer Forderung. Die Nächstenliebe ist erst auf die israelitische Bruderschaft bezogen, deren Ethos der Barmherzigkeit erstreckt sich allerdings darüber hinaus auf alle Menschen. Joseph ist dabei ein Modell für die verzeihende Bruderschaft, zugleich für den »guten und frommen« Herrscher. Man sieht also in ihm das Symbol für die Verschmelzung von zwei Grundtypen der Sozialmoral: für ein Bruderschafts- und ein Herrschaftsethos. Es bezeichnet eine Lebensgestalt, die auf den sittlichen Normen des hellenistischen Judentums basiert.

Wir haben in diesem Kapitel die Vorgeschichte der Sündenvergebung betrachtet. Es ging darum, wie die göttliche und zwischenmenschliche Vergebung Zusammenhänge zeigen und auf welcher Weise die soziale Sündenvergebung im hellenistischen Judentum differenziert betrachtet wird. Die theologische Aussage über die Sündenvergebung verbindet sich dabei mit zwei sozial bedingten Ausprägungen des Ethos: einem Herrschafts- und Bruderschaftsethos. Der synthetische Grundzug des Hellenismus bestimmt auch den Gedanken der Sündenvergebung im hellenistischen Judentum. Zu einer ausdrücklichen Synthese der göttlichen und menschlichen Vergebung

bleibt jedoch noch langer Weg bis zum Evangelisten Mt. Er ist nicht zu verstehen ohne Johannes den Täufer und die frühen Jesusüberlieferungen.

II. Johannes der Täufer und Jesusüberlieferung

Es besteht kein Zweifel, dass der mit Gedanke der Sündenvergebung auf die Jesusüberlieferung zurückgeht. Die Sündenvergebung bei Jesus wiederum basiert insgesamt stärker auf Gedanken Johannes des Täufers als auf anderen Traditionen im Judentum. Man muss daher fragen, ob der Gedanke, wie er bei Jesus erscheint, nicht über Jesus hinaus letztlich auf Johannes den Täufer zurückgeht: In welchem Zusammenhang steht dann die Johannestaufe mit der Jesusüberlieferung?

§ 3. Sündenvergebung bei Johannes dem Täufer

These: Die Waschungen im Judentum sind Riten, die kultische Reinheit herstellen, die Johannestaufe aber ist ein »Zeichen der Umkehr« . Sie ist ein »eschatologisches Sakrament,« durch das man dem bevorstehenden Gericht entrinnen kann. Indem Johannes selbst durch die Taufe Sündenvergebung rituell vermittelt, bleibt er außerhalb des jüdischen Tempelkults, der traditionelle Sühneriten anbietet.

Die religionsgeschichtlichen Forschungen der Taufe des Johannes zeigen, dass sie in kultischer Hinsicht in den rituellen Waschungen des Judentums verwurzelt ist. Doch hat die johanneische Taufe auch in dieser Hinsicht ihre eigentümlichen Merkmale. Unter den atl. Lustrationsriten gab es Waschungen, die von den rituell Verunreinigten um der kultischen Reinheit willen ausgeführt werden sollten (Lev 11,25.28.40; 13,6.34; 14,1ff; Num 8,7.21; 19,10.21).¹ Das Tauchbad, im Sinne der Waschung des ganzen Körpers, wiederholte sich immer wieder im ganzen Leben der Israeliten. Dadurch wurde kultische Reinheit vermittelt, und zu diesem Zweck haben sich die Tauchbäder verbreitet.² Aus ihnen könnte sich die Proselytentaufe entwickelt haben. Von diesen jüdischen Tauchbädern unterscheidet sich aber die Taufe des Johannes deutlich: Diese ist nicht wiederholbar, sondern wird nur

¹ H. L. Strack/P. Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. I (Bill.), München 1922, 102.

² G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1982, 29 mit Anm. 44.

einmal vollzogen.¹ Ein weiterer Unterschied zur Johannestaufe ist, dass das jüdische Tauchbad eine Selbsttaufe ist, während die Taufe von einem Täufer vollzogen wird.² Deshalb wird Johannes als »der Täufer« bezeichnet.³ Während die Johannestaufe ihre rituelle Form als Waschung von den traditionellen Reinheitsriten hat, gilt, dass die Taufe des Johannes konstitutiv eine von ihm selbst gestiftete Schöpfung ist, die sich wesentlich von zeitgenössischen Analogien unterscheidet.⁴

Die Originalität der Taufe des Johannes zeigt sich m.E. nicht nur in solchen äußerlichen Merkmalen, sondern vor allem in ihrer inneren Bedeutung, dass er die Sündenvergebung und die Umkehr in Beziehung zu seiner Taufe bringt. Was hat sich in dieser Hinsicht gegenüber der Tradition bei Johannes verändert? Unsere Diskussion geht, wie unsere Vorgeschichte zeigt, davon aus, dass im AT kein Mensch Sünden vergibt, weder Priester noch Prophet noch der Messias, sondern Gott allein (Jes 43,25; Ps 103,3; 130,4; vgl. Mk 2,7).⁵ Johannes der Täufer steht unbestritten in dieser Tradition. Es handelt sich bei ihm nicht um die Sündenvergebung unter den Menschen, sondern um die göttliche Vergebung gegenüber dem Menschen, der an der »Schwelle« des bevorstehenden Endgerichts steht (s. unten). Wir müssen darüber hinaus fragen: Wie und auf welchen Wegen wird solche religiöse Sündenvergebung bei Johannes vermittelt?

Die jüdischen Waschungen stellen kultische Reinheit her. Ihr äußerer Vollzug zielt dabei immer auf die eigentliche innere Bedeutung.⁶ Ihre Symbolik stellt einen Zusammenhang zwischen jüdischem Kult und Lebensweise dar:

¹ Das Proselytentauchbad wäre freilich einmalig, aber insofern, dass es Ersttauchbad ist. Danach müssen weitere Waschungen folgen wegen der nächsten Verunreinigungen. Ebd., 31.

² Während des Proselytentauchbades steht einer als Zeuge und lesen anderen ihm einige Pflichtgebote vor. Bill. I, 110f.

³ Der Beiname ὁ βαπτιστής, den auch Josephus überliefert (Ant 18,116), zeigt, dass Taufen das wesentliche Merkmal des Täufers ist. Vgl. Thyen, Studien, 131.

⁴ Ebd., 136f.

⁵ Nach unserer vorangehenden Diskussion (§1.1) ist das nicht umstritten; vgl. H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Herder/Spektrum 4218, Freiburg/Basel/Wien 1993, 303; I. Broer, Jesus und das Gesetz-Anmerkungen zur Geschichte des Problems und zur Frage der Sündenvergebung durch den historischen Jesus, in: Ders. (Hg.), Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart 1992, 61-106, 82f.

⁶ G. Theißen, Die Urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen, in: J. Assmann/G. Stroumsa (Hg.), Transformation of the Inner Self in Ancient Religion, Leiden 1999, 87-114, hier 90.

Die Entfernung der Unreinheit zielt auf eine Gesinnung, die durch die Lebensweise sichtbar werden soll. Religiosität und Sozialität können so im Judentum in Spannung stehen. Ebenso vollziehen die Sühneriten symbolisch die Sündenvergebung, zielen aber auf eine ethische Entsprechung im Leben. Der große Versöhnungstag, der als das Zentrum des jüdischen Gesamtkultes jährlich gefeiert wird, deutet wie bei anderen Riten von Judentum ein durch ethisches Verhalten erneuertes Leben an. Zur Sühne spielt deshalb im Judentum vor allem die Umkehr eine dezidierte Rolle: »Kehrt um zu mir, so will ich zu euch umkehren« (Mal 3,7). Die kultische Sühne wird ohne Umkehr wirkungslos (Jes 1,11-14). Vielmehr ergänzen sich die kultische Sühne und die Umkehr einander.¹ Diese Tendenz zur höheren Einschätzung der Umkehr wurde nach der Tempelzerstörung im rabbinischen Judentum noch mehr verstärkt.² Sündenvergebung wird in dieser Zeit sogar allein durch die Umkehr bewirkt.³ Wenn die tägliche Wiederholbarkeit das Umkehrsystem des Judentums zur Zeit des Johannes charakterisiert,⁴ deutet sie auf den Zug seiner kultischen Reinheit hin: Die Waschungen sind wirkungslos zur Sündenvergebung ohne Umkehr. Dann wäre es vorstellbar, dass die jüdischen Waschungen lediglich eine rituelle Reinigung bewirken konnten, nicht aber die Sündenvergebung selbst.⁵

Dieser Zug zeigt sich auch bei den Essenern. In der qumranischen Gemeinde wiederholen sich die rituellen Waschungen zur Herstellung kultischer Reinheit analog zu jüdischen Tauchbäder⁶ (1QS 3,4-9; 4,20f; 6,25; CD 10,10-13; 11,22 u.ö.). H. Braun behauptet, es gebe zwei Wasserriten in der qumranischen Gemeinde. Die erste Waschung könne eine Analogie zur Taufe des Johannes sein, da sie als ein Initiationsritus

¹ E. K. Dietrich, Die Umkehr im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1936, 411f.

² Ebd.

³ Dafür gibt es viele Belege in der rabbinischen Literatur. Broer, Jesus, 88; vgl. auch Bill. I, 165;169: »Groß ist die Umkehr, denn ...« (Joma 86); »Der Tod und der Versöhnungstag schaffen Sühne in Verbindung mit der Buße« (Joma 8,8); in der späteren Zeit kommt sogar die Sühnekraft der Umkehr vor: »Die Umkehr sühnt leichte Übertretung, sowohl eines Gebotes als auch eines Verbotes« (Joma 8,8).

⁴ Dietrich, Umkehr, 373-376.

⁵ Denn sie haben keine Beziehungen nicht nur zur Sündenvergebung, sondern auch zum Sündenbekenntnis. Bill. I, 112f mit Anm.1: Man kann einige Belege für Form und Inhalt altjüdischer Sündenbekenntnisse finden, jedoch gibt es keine, die von Tauchbädern oder Waschungen abhängig sind; vgl. auch L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, Göttingen 1975, 88.

⁶ Dafür sprechen die meisten Autoren, wie z.B. W. H. Brownlee, John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls, in: K. Stendahl (ed.), The Scrolls and the New Testament, Westport 1957, 33-53.

Taufe des Johannes sein, da sie als ein Initiationsritus charakterisiert sei. Die anderen Waschungen seien sich wiederholende Waschungen. Jedoch schaffe die qumranische Waschung weder im einem noch im anderen Fall Sündenvergebung, sondern vermittele nur rituelle Reinheit.¹ Durch ihre Waschungen praktiziert die Gemeinde ihr Ethos, durch das sie mit dem »main stream« des Judentums konkurrieren will. Im Zentrum dieses Inbegriffes der Normen steht die Vollkommenheit, die an der Thora orientiert ist²; und gerade sie bezieht sich auf die Umkehr:

»Danach werden sie umkehren zu mir mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele gemäß all den Worten dieser Thora.« (11Q19,10).³

Es gilt also auch bei den Essenern: Ihre Waschungen setzen die Umkehr voraus; ohne Umkehr aber vermitteln die Waschungen keine Sündenvergebung.

Josephus konzentriert sachlich die Botschaft des Johannes des Täufers auf die Umkehr, versteht ihn aber als einen hellenistischen Philosophen, der die Tugend (ἀρετή) entsprechend dem antiken Kanon der beiden Tugenden lehrt: als Gerechtigkeit gegeneinander (δικαιοσύνη πρὸς ἀλλήλους), d.h. als Tugend in zwischenmenschlichen Beziehungen, und als Frömmigkeit gegenüber Gott (εὐσέβεια πρὸς τὸν θεόν).⁴ Josephus meint, dass die Umkehr eine typisch profane Bedeutung mit »einem gerechten Leben« hat, da er an seine heidnischen Leser denkt. Josephus versteht vor allem die Taufe des Johannes als etwas, was nicht zur Vergebung der Sünden dient, sondern als einen Ritus, der lediglich »zur Reinigung des Leibes (ἐφ' ἀγνεία τοῦ σώματος)«⁵ in Anspruch genommen wird. Insofern will er die Taufe des Johannes den anderen jüdischen Waschungen unterordnen, ohne einen grundsätzlichen Unterschied zu ihnen zu sehen.

Aber gerade darin ist die Differenz der Taufe des Johannes zu den Waschungen im zeitgenössischen Judentum festzustellen: In der Taufe des Jo-

¹ H. Braun, Qumran und das Neue Testament, Bd. II, Tübingen 1966, 8.

² Theißen, Taufe, 97.

³ In dieser Arbeit werden die Qumran-Texte zitiert nach: J. Maier (Hg.), Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. I/II (UTB 1862/63), München 1995.

⁴ Jos Ant 18,116-119; G. Theißen/A. Merz, Jesus, 187.

⁵ Jos Ant 18,117.

hannes stehen äußerer Vollzug und innere Bedeutung weder nebeneinander noch in Spannung, sondern bilden ein Symbol: Als dessen Kern gilt ihm die Umkehr wie bei den jüdischen Waschungen. Allerdings ist für ihn die Umkehr keine zeitlich vorhergehende Voraussetzung für die Taufe. Sondern die Taufe ist »ein Zeichen der Umkehr angesichts des unmittelbar bevorstehenden Gerichts.«¹ So werden Taufe und Umkehr als ein bildhafter Sinngehalt aufeinander bezogen, und die Taufe wird in den ntl. Überlieferungen deutlich als »Umkehrtaufe« (βάπτισμα μετανοίας Mk 1,4; Apg 13,24; 19,4; vgl. Mt 3,11; Lk 3,16) bezeichnet (s. §4.2.1). Hier wird die Taufe mit Wasser gegenüber dem eschatologischen Feuer symbolisiert; die Umkehr radikalisiert sich grundsätzlich durch dies eschatologische Motiv. Johannes will durch seine Taufe den Menschen vor die »Schwelle« des bevorstehenden Endgerichtes stellen. Er verkündigt die Umkehr in der Bedeutung eines radikalen und totalen Wandels des Menschen, der Reue und Umkehrbereitschaft signalisiert (Mt 3,7. 10. 12; Lk 3,7. 9. 17). Bei Johannes dem Täufer ist daher die Umkehr weder etwas Wiederholbares noch etwas profanes Tugendhaftes. Die Umkehr ist vielmehr einmalig und bezeichnet eine eschatologische Veränderung des Menschen angesichts des kommenden Gerichts. Durch diesen eschatologischen Aspekt kommt ein Dualismus zwischen dem rituellen Symbol und der inneren Bedeutung in die Symbolik der Taufe hinein.

Das eschatologische Merkmal der »Umkehrtaufe« kann vor allem davon ausgehen, dass der Täufer seine Taufe in Beziehung zur der Hoffnung der Propheten sieht (Ez 36,25-27; Joel 3,1-5):² »Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. ... Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch« (Ez 36,25f). Die Erneuerung des Volkes Israels wird sowohl durch Waschung als auch durch Geistesgabe gewirkt. Sie ist ein endzeitliches Handeln Gottes.³ Der Nachdruck wird auf den eschatologischen Charakter der Johannestaufe gelegt, wenn ihr Kontext vom Endgericht geprägt wird, z.B. vom Bild der Axt an der Wurzel der Bäume (Mt 3,10 // Lk 3,9) oder vom Bild des Feuers (Mt 3,12 // Lk 3,17). Aber die entscheidende Endzeit ist noch nicht da, weil der mit Feuer und Geist Kommende erst in naher Zukunft taufen wird (βάπτισμα: Mk 1,8; Mt 3,11 // Lk

¹ Theißen, Taufe, 96.

² So auch J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Vol. II, New York 1994, 49f; Goppelt, *Theologie*, 92.

³ G. Theißen/A. Merz, *Jesus*, 189.

3,16).¹ Darum ist der Täufer zur Zeit an der »Schwelle« der endgültigen Heilszeit. Andererseits ist die Taufe des Johannes als sakramental zu bezeichnen, zumal durch seine einmalige »Umkehrtaufe« Sündenvergebung geschenkt wird. Mk wie auch Lk bezeichnen die Johannestaufe mit einer auf den historischen Täufer zurückgehenden, feststehenden Formel: βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mk 1,4 // Lk 3,3). Sie verleiht Schutz vor dem Feuergericht. Und gerade deshalb setzt die Sündenvergebung das Sündenbekenntnis voraus (Mk 1,5; Mt 3,6), während die Tauchbäder der Pharisäer und Essener Selbsttaufen ohne Sündenbekenntnis sind.² Das Sündenbekenntnis signalisiert nichts anderes als die Umkehrbereitschaft des Menschen. Nur wer zur Umkehr bereit ist, dem wird Sündenvergebung durch die Taufe gespendet. Also ist die Johannestaufe eschatologisch und gleichzeitig sakramental, indem sie bei einmaliger Umkehr unmittelbar vor dem Endgericht Sündenvergebung verheißt.

Wenn Johannes so durch die Taufe selbst rituell Sündenvergebung vermittelt, bleibt er deutlich außerhalb des jüdischen Tempelkults, der traditionelle Sühneriten anbietet.³ Johannes hält von den überlieferten Traditionen von Reinheit und Ritus Abstand.⁴ Er entfernt sich vom Tempelkult dadurch, dass er in der Wüste wohnt (Mt 3,3f) und Pharisäer und Sadduzäer (Mt 3,7) kritisiert:

»Denkt nur nicht, dass ihr bei euch sagen könntet: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken« (Mt 3,9; Lk 3,8).

¹ J. Ernst, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte - Wirkungsgeschichte, Berlin/New York 1989 (BZNW 53), 335; Meier, Marginal Jew II, 55 und Anm. 165.

² S. Anm. 13.

³ Theißen, Taufe, 98. Von dem Zusammenhang zwischen ritueller Reinheit und dem Tempelkult des Judentums sagt mit Recht Goppelt, Theologie, 88: »Wer den Ritus gemäß der Halacha vollzieht, wird kultfähig. Er darf am Gottesdienst Israels teilnehmen. Aber erst der Gottesdienst reinigt von der Sünde.« D.h. Sündenvergebung ist nicht direkt von den Waschungen des Judentums abhängig, sondern vom gesamten Tempelkult. Dafür spricht auch I. Broer, Jesus, 83-97: Es gibt im Judentum die verschiedenen Möglichkeiten für Sündenvergebung, wie z. B. Opfer, Umkehr und Wiedergutmachung usw. Er will aussagen, dass Sündenvergebung nicht nur im Tempelkult, sondern auch in der Umkehr möglich ist.

⁴ Obwohl die historische Zuverlässigkeit der Geburtsgeschichte des Johannes fraglich ist, stellt sie seinen Verzicht auf priesterliche Rechte dar: Die Tradition berichtet, er stamme aus priesterlicher Familie (Lk 1,5), sie nennt einen Priester namens Zacharias als seinen Vaters (Lk 1,13.59-63). Vgl. Stegemann, Essener, 242-245.

Auch die Essener halten vom Tempelkult Jerusalems Abstand (CD 6,11-13; 11,20f. 1QS 9,4-5), indem sie aber die atl. Vorstellungen von levitischer Reinheit und die priesterliche Tradition bewahren.¹ Sie wollen sich dadurch teils vom »verunreinigten Tempel« und teils von seiner »illegitimen Priesterschaft« abheben.² Für sie ist die Umkehr die fundamentale Voraussetzung für die Teilnahme an der neuen und eschatologischen Bundesgemeinschaft, in der die Gemeinde sich als »die Gemeinde der Umkehrenden« versteht.³ Dabei hat man deutlich ihr Bewusstsein vor Auge, dass sie sich vom gegenwärtigem Israel abheben, das sich von Gott und der Thora entfernt hat: »Sie sind die Bußfertigen Israels, die ausgezogen sind aus dem Land Judah ...« (CD 6,4-5). »Doch die von der Abtrünnigkeit Jakobs Umkehrenden haben den Bund Gottes bewahrt ... « (CD 20,17).

Johannes will nicht die Getauften in einer neuen Gemeinde sammeln.⁴ Im Gegenteil, er will eine eschatologische Dimension der Sündenvergebung Gottes reaktivieren. Sündenvergebung wird bei ihm nicht mehr institutionell gewirkt, sondern Gott selbst verheißt sie innerhalb dieser Umkehrtaufe an der »Schwelle« des Endgerichtes. Das bedeutet, dass Johannes durch seine »Umkehrtaufe« göttliche Vergebung vermitteln will.

Fassen wir zusammen: Auch wenn die jüdischen Waschungen und die Johannestaufe im Sinne einer rituellen Waschung übereinstimmen, so vermitteln die jüdischen Waschungen ohne Umkehr keine Sündenvergebung; nur mit Hilfe ihres gesamten Tempelkultes, der ihre Waschungen und die Umkehr einschließt, geschieht die Sündenvergebung. Insofern sind die Waschungen im Judentum eine Vorstufe zur Sündenvergebung. Dagegen bietet die Taufe des Johannes Sündenvergebung sakramental an, indem sie zu einem eschatologischen Zeichen der Umkehr wird.

¹ Braun, Qumran II, 14.

² Theißen, Taufe, 95. Theißen sieht »ein Stück Religionswandel«, wobei die Essener mit dem »common Judaism« konkurrieren, d.h. den »Übergang von der offiziellen Religion zu einer subkulturellen Religiosität einer kleinen Gemeinschaft innerhalb des Judentums« (ebd., 96).

³ Ebd. Theißen erfasst deshalb bei den Essenern »eine subkulturelle Religiosität einer kleinen Gemeinschaft innerhalb des Judentums.« Wenn man weiterhin »den Unterschied zwischen den Waschungen der Essener und der Johannestaufe mit einem Satz erfassen will, so kann man sagen: Aus einem Vervollkommnungsritual innerhalb einer priesterlichen Lebensform bei Essenern ist beim Täufer ein prophetisches Umkehrritual geworden« (ebd., 98).

⁴ Er hat keine Absicht, irgendeine Gemeinschaft zu gründen: Thyen, Studien, 143.

§ 4. Sündenvergebung in der Jesusüberlieferung

Die Sündenvergebung kann im Judentum auf zwei verschiedene Arten erreicht werden: Einerseits in der Form des Ritus, andererseits durch nicht kultische Formen wie z.B. Gebet, Heilung usw. Hat Johannes der Täufer die Taufe zur Vergebung der Sünden eingeführt, und zwar mit dem Ritus der Waschung, so hat Jesus dagegen Sündenvergebung unabhängig von solch einem Ritus gelehrt. Der Weg Jesu zur Sündenvergebung unabhängig von einem Ritus könnte an drei Möglichkeiten angeknüpft haben: erstens an das Gebet, zweitens an die Heilung und drittens an die Vergebung bzw. Versöhnung unter den Menschen, die eigentümlich für die Jesusüberlieferung ist. Wir werden in diesem Abschnitt die soeben genannten Themen behandeln, aber nur in der Jesusüberlieferung, und zwar in Q und Mk, auf die das MtEv direkt zurückgeht. Außerdem müssen wir hier die Logien über die Sündenvergebung je nach ihrer religiösen und sozialen Dimension einordnen. Mehrere Logien enthalten nur eine religiöse oder nur eine soziale Dimension. Allerdings haben einige beide Dimensionen, wie z.B. das Vaterunser und das Logion von Gebet und Vergebung. Trotzdem muss man bedenken, dass beide in Q und Mk noch relativ getrennten Dimensionen erst durch die synthetische Ansicht des Mt intensiv miteinander verbunden sind.

1. Die Soziale Dimension der Sündenvergebung in Q

1.1. Verbot des Richtens (Lk 6,37f // Mt 7,1f)

These: Das Richten anderer Menschen hat in diesem Spruch zwei Folgen: Er wird wiederum von anderen Menschen und von Gott gerichtet. Die Gegenseitigkeit menschlichen Sozialverhaltens basiert dabei auf der Goldenen Regel. Das Verbot wird in Q durch das Bildwort vom Balken im alltäglichen zwischenmenschlichen Bereich konkretisiert.

Rekonstruktion von Q

Das Verbot des Richtens steht in einer Spruchkomposition von Q, der sogenannten programmatischen Rede, die aus der mt Bergpredigt und der lk Feldrede zu rekonstruieren ist. Die ursprüngliche Komposition dieser Rede könnte wie bei Lk gewesen sein: Eine Einleitung in Form von Makarismen (Lk 6,20-23 // Mt 5,3-12), zwei Sprüche im Hauptteil, nämlich Feindesliebe (Lk 6,27-36 // Mt 5,38-48) und Verbot des Richtens (Lk 6,37-42 // Mt

lich Feindesliebe (Lk 6,27-36 // Mt 5,38-48) und Verbot des Richtens (Lk 6,37-42 // Mt 7,1-5), und zwei Schlussprüche (Lk 6,43-45 // Mt 7,16b. 18; Lk 6,46-49 // Mt 7,21-27).¹

Der Q-Spruch vom Verbot des Richtens zeigt große Abweichungen zwischen der mt und lk Fassung. Die lk Fassung wird aus vier Sprucheinheiten gebildet (Lk 6,37-38; 39; 40; 41-42), dagegen besteht die mt Fassung nur aus einem einzelnen Spruch (Mt 7,1f) und einem entsprechenden Bildwort (Mt 7,3-5). Zunächst stellt sich die Frage, ob die zwei Worte von dem Blindenführer (Lk 5,39b // Mt 15,14) und dem Jünger und Meister (Lk 6,40 // Mt 10,24-25a) ursprünglich mit dem Spruch verbunden gewesen sind. Das Wort vom Blindenführer scheint eher sekundär im mt Kontext zu sein, in dem es an die Pharisäer adressiert ist,² als in der lk Fassung. Umstritten ist, ob das auch beim Wort vom Jünger und Meister der Fall ist. Zum Verbot des Richtens scheint die lk Fassung nicht zu passen, zumal Lk durch seine Einleitungsformel V39a (Ἐίπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς) den zweigliedrigen Q-Spruch vom vorhergehenden Verbot trennt. Dadurch beginnt er einen neuen Abschnitt V39-45. Innerhalb dieses neuen Abschnitts ist das Bildwort in eine neue Thematik eingebettet: Der zweite Teil des Spruchs wird auf die Gemeinde ausgerichtet, die in Auseinandersetzungen mit Falschlehrern steht.³ Also ist es traditionsgeschichtlich denkbar, dass die ursprüngliche Q-Vorlage vom Verbot des Richtens als eine Mahnung mit einem Bildwort vom Balken im Auge wie bei Mt existiert hat und die lk Fassung sekundär ist, auch wenn sie mit Lk 7,39b und 40 schon auf die vorlk Tradition zurückgehen dürfte.⁴

Als nächstes muss der Spruch selber aus der mt und lk Formulierung rekonstruiert werden. Der Spruch vom Verbot des Richtens und das Bildwort vom Splitter und Balken sind weisheitlich geprägt.⁵ Die Paränese, die mit einem kurzen negativen Imperativsatz beginnt (Lk 6,37a // Mt 7,1), und der Spruch vom Maßstab (Lk 6,38c // Mt 7,2b) enthalten zweifellos

¹ D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 54f. Unumstritten ist, dass das Gebot der Feindesliebe und das Verbot des Richtens in diesem Q-Spruch zentral sind. Zwar ist bei der Komposition der Einzelsprüche in ihrem Hauptteil umstritten, wie sie überlieferungsgeschichtlich zusammenhängen und in welcher Reihenfolge sie aufeinander bezogen sind. Ihren gesamten Aufbau aber kann man mit P. Hoffmann so bestimmen: Die lk Einordnung der Spruchreihe ist ursprünglicher gegenüber der mt Abfolge, und die Goldene Regel (Lk 6,31) sowie die Forderung der Barmherzigkeit (Lk 6,36) fungieren schon in Q als das Kernmotiv bei der Komposition des Hauptteils. Vgl. P. Hoffmann, Tradition und Situation: Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA N.F. 28), Münster 1995, 15-22.

² R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), 1921¹⁰1995 (mit einem Nachwort von G. Theißen). 55; H. Schürmann, Das Lukasevangelium, Bd. I (HThK III,1), Freiburg 1969, 369: Ohne Zweifel füge Mt dies Wort seiner Mk-Vorlage ein.

³ Schürmann, Lukas I, 365f mit Anm. 157, nimmt an, dass die lk Gemeinde Irrlehren-Probleme hat genauso wie bei der mt Gemeinde; Ebenso Lührmann, Redaktion, 54 mit Anm. 4.

⁴ So Schürmann, Lukas I, 365f.

⁵ Zeller, Die Weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FzB), Würzburg 1977, 113-117.

eine gemeinsame Q-Vorlage. Es gibt aber geringe Abweichungen.¹ 'Αντιμετρηθήσεται bei Lk dürfte im Vergleich zu μετρηθήσεται bei Mt eine lk Betonung der Gegenseitigkeit sein. Das Bildwort wird im lk Text stilistisch geglättet. Als lk Bearbeitung ist anzusehen: δύνασαι λέγειν (V42a) und αὐτός, 'Αδελφέ und οὐ βλέπων (42b).² Hier darf man annehmen, dass Mt den Wortlaut von Q besser als Lk bewahrt hat. Also darf der Q-Text abgesehen vom Bildwort wie folgt rekonstruiert werden:

α: Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε·

β: ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν·

Zwischen α und β sind die bei Mt und Lk unterschiedlich bewahrten Traditionen eingesetzt. Bei Mt wird nur ein weiterer Grundsatz eingefügt (V7,2a), bei Lk dagegen drei weitere Imperative: καταδικάζετε, ἀπολύετε und δίδοτε (V37b. c. 38a). Erhellend für Lk ist eine Überlieferung in 1Klem 13,2:

»So nämlich hat er (der Herr) gesagt: "Erbarmt euch, damit ihr Erbarmen erlangt; vergebt, damit euch verziehen werde. Wie ihr tut, so wird an euch getan werden; wie ihr gebt, so wird euch gegeben werden: wie ihr richtet, so werdet ihr gerichtet werden; wie ihr euch gütig erweist, so wird euch Güte erwiesen werden; mit welchem Maß ihr messt, mit dem wird euch zugemessen werden."«³

Bei Lk und 1Klem handelt es sich um dieselbe Jesustradition, in Bezug auf den lk Zusatz allerdings kennen sie einander nicht.⁴ Das bedeutet nicht, dass Mt ihn in Q gestrichen hat, auch nicht, dass Lk ihn selbst formuliert hat, sondern wahrscheinlich, dass er Q^{Lk} zugeschrieben werden kann.⁵ Bezeichnend ist für beide Überlieferungsvarianten, dass die Goldene Regel im Vordergrund steht (Lk 6,31; 1Klem 13,2c), wobei der Maßstab der Gegenseitigkeit als Motiv für die aufgeförderten Handlungen erwähnt wird (Lk 6,38c sowie 1Klem 13,2g: ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν). Die christliche Formulierung der Goldenen Regel ist verglichen mit der negativen Wen-

¹ Nicht mehr zu entscheiden ist aber, ob die mt Wendung ἵνα μὴ oder die lk καὶ οὐ μὴ ursprünglicher ist.

² Vgl. S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelien, Zürich 1972, 147; Schürmann, Lk I, 371.

³ Zitiert nach J. A. Fischer, Die apostolischen Väter: griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen 1992, 95.

⁴ H. Köster, Ancient Christian Gospels. Their History and Development, London/Philadelphia 1990, 66ff. Die beiden Traditionen werden unabhängig überliefert.

⁵ So M. Sato, Q und Prophetie (WUNT II, 29), Tübingen 1988, 54; 60f. Gegen Schürmann, Lukas I, 362-364; vgl. Schulz, Q, 146.

dung, die als zeitgenössische Vulgärethik sehr verbreitet war, positiv¹: »Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen« (Lk 6,31). Sie wird als eine soziale Norm anerkannt, die sich auf den Kontext des praktischen Lebens bezieht. Das Wesen der Goldenen Regel liegt, sei sie positiv oder negativ formuliert, in der Gegenseitigkeit des Sozialverhaltens des Menschen. Der Maßstab und die Goldene Regel weisen deutlich auf solche Gegenseitigkeit hin, die auch dem Verbot des Richtens in Q und 1Klem zugrunde liegt:

Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε (Mt 7,1).

ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε (1Klem 13,2).

Außerdem enthält der Spruch vom Maßstab (β) das Talionsschema. Das Prinzip des *ius talionis* bezieht sich bei Lk auf einen Fachterminus der Gerichtssprache *καταδικάζειν* und erhält dadurch eine spezielle Ausrichtung.² Bei ihm findet sich aber nicht nur das negative Talionsprinzip, nämlich die Vergeltung, sondern auch eine positive Formulierung. Die negativen Forderungen *μὴ κρίνετε, μὴ καταδικάζετε* und die positiven *ἀπολύετε, δίδοτε*. (V37a. b. c; V38a: Q^{Lk}) stehen sich nur in der 1k Fassung gegenüber. Außerdem wird das überflüssige Geben V38b von Lk zwar selbst angefügt, aber dieser Gedanke war schon in der Sprucheinheit aus Q vom Geben und Leihen enthalten (Lk 6,30 // Mt 5,42). Hier zeigt sich das eigentümliche Interesse des Lk am Geben bzw. Leihen von Geld.³ Deshalb kann die nur von Lk tradierte Aussage von Vergebung, *ἀπολύετε* 37c, allein als ein Erlassen von Geldschulden verstanden werden. Das überlieferungsgeschichtliche Wachsen der Mahnung zum Nicht-Richten zeigt, dass es viele Möglichkeiten der Analogie für das Prinzip der Gegenseitigkeit in verschiedenen sozialen Beziehungen geben kann. Eine von ihnen ist die Vergebung. Das bedeutet, dass die Vergebung in Q deutlich auf eine soziale Dimension hinweist, wenn sie sich mit dem Verbot des Richtens verbindet.

¹ Vgl. G. Strecker, *Die Bergpredigt*, Göttingen² 1985, 155-161; J. Jeremias, *Art. Goldene Regel*, RGG³ II, 1961, 1687ff. Zur negativen Formulierung der Goldenen Regel: »Was du selbst hassest, das tue niemandem!« (Tob 4,3-19, zitiert in: C. K. Barrett/C.-J. Thornton (Hg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (UTB 1591), Tübingen² 1991, 277); zur positiven: Arist §207.

² Hoffmann, *Tradition*, 44f.

³ G. Theißen, *Gewaltverzicht und Feindesliebe* (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38), in: Ders., *Studien*, 160-197, hier 181f; Hoffmann, *Tradition*, 42f.

Diese Forderungen nach Vergebung wird in Q aber auch durch den eschatologischen Ausblick motiviert. Der endzeitliche Lohn-Gedanke begründet schon die Seligpreisungen (Lk 6,20b-23) und die Forderung nach Feindesliebe. Die Tatsache, dass das Verbot des Richtens weisheitlich geprägt bleibt, steht nicht im Widerspruch zu seiner eschatologischen Ausrichtung. Denn Lk, der deutlich den eschatologischen Aspekt hervorhebt,¹ ändert im Grunde den ursprünglichen Charakterzug von Q nicht. Er fand schon in Q seinen Niederschlag im *divinum passivum* κριθῆτε, das sich auf Gottes Vergeltung bezieht (6,37b-38b), und wurde von Lk nur noch durch καταδίκασθῆτε verstärkt. Hier kann man also sagen, dass der eschatologische Aspekt der Botschaft Jesu auch im Hintergrund der Forderung vom Verbot des Richtens steht. Die als soziale Norm aktualisierte Forderung Jesu lässt sich auf diese Weise radikalieren und überschreitet die Grenzen einer allgemeinen Vulgärethik.

Das Bildwort vom Splitter und Balken bewahrt Mt im Wortlaut besser als Lk (Mt 7,3-5 Q). Es verstärkt in Q das Verbot des Richtens als soziale Norm. Dieser Spruch wird nun im alltäglichen Bereich der Menschen aktualisiert. Das bedeutet aber nicht, dass die Beziehung allein auf die Gemeinde beschränkt ist, obwohl in Q ὁ ἀδελφός erwähnt wird. Denn der Bruder meint nicht den Glaubens-, sondern den Volksgenossen.² Das zeigt die Tatsache, dass sich das Gebot der Feindesliebe ebenfalls nicht nur auf die personale und religiöse Feindschaft, sondern auch auf den politischen und gesellschaftlichen Raum bezieht.³

Außerdem kann dieses Bildwort ein Beispiel für die negativ formulierte Goldene Regel sein. Die beiden rhetorischen Fragen stellen im Hinblick auf die weisheitliche Tradition eine Betonung der Befolgung der sozialen Norm dar.⁴ Diese Norm ist nichts anders als das Prinzip der Gegenseitigkeit im Sozialverhalten. Obwohl die Vergebung in Q nicht direkt vom Verbot des Richtens abhängig ist, bestätigt sich in der weiteren Traditionsgeschichte, wie z.B. in Lk 6,37c und 1Klem 13,2, dass der Zusammenhang zwischen dem Verbot des Richtens und der Vergebung nicht aufgelöst werden kann.

¹ Theißen, Gewaltverzicht, 169f.

² Ebd., 164

³ Hoffmann, Tradition, 24-30.

⁴ Auch in Lk 6,32f, 7,24-26; 11,11f; 18f usw. Vgl. A. Kirk, *The Composition of the Sayings Source. Genre, Synchrony and Wisdom Redaction in Q* (NT.S 91), Leiden/Boston/Köln 1998, 169 (Anm. 61).

Dieser Zusammenhang zeigt deutlich, dass die Vergebung in Q auch Gegenseitigkeit unter Menschen impliziert. D.h. die soziale Dimension darf bezüglich der Vergebung nicht außer Acht gelassen werden.

1.2. Die Vergebungsbitte im Vaterunser (Lk 11,4 // Mt 6,12)

These: Die Vergebungsbitte in der Q-Vorlage des Vaterunsers legt durch den Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz nahe, dass menschliche Vergebung Voraussetzung für die göttliche Vergebung ist. Die Q-Tradition bewahrt diesen jesuanischen Gedanken und hebt darin die soziale Dimension der Sündenvergebung hervor.

Rekonstruktion von Q

Die Sündenvergebung ist in Q mit dem Vaterunser verbunden. Sie ist als zweite Wir-Bitte in das Vaterunser eingebettet. Als erstes stellt sich Frage, in welcher Weise das Vaterunser der Q-Vorlage zugeschrieben werden kann. Es gehört gemäß der Zwei-Quellen-Theorie zweifellos zur Q-Tradition. Eine Auffassung geht aber dahin, dass die Zugehörigkeit des Vaterunsers zur Q-Tradition zwar nicht bezweifelt werden kann, die Q-Vorlage aber nicht als ein schriftlicher Text vorlag. Man geht dabei davon aus, dass die zwei Rezensionen des Vaterunsers in der synoptischen Tradition, nämlich die von Mt und Lk, innerhalb feststehender Katechismen verschiedener Gemeinden geformt wurden, ohne dass eine redaktionelle Bearbeitung derselben schriftlichen Vorlage erfolgt, vielmehr wurden verschiedenen Varianten der mündlichen Tradition in den beiden älteren Katechismen verschriftlicht. Betz vertritt die Meinung, dass die wichtigsten Rezensionen des Vaterunsers, die von Mt, Lk und Didache, nicht von einer gemeinsamen schriftlichen Textvorlage abhängig sind.¹ Auch kenne die Didache das MtEv nicht.² Dies ist jedoch schwer denkbar, da Mt und Did, abgesehen von der Abwandlung der Wörter τοῖς οὐρανοῖς und ἀφήκαμεν bei Mt zu οὐρανῶ und ἀφίεμεν in der Didache, im Wortlaut absolut übereinstimmen. Außerdem bestreitet er eine Q-Vorlage aufgrund der Tatsache, dass das Vaterunser bei Mt in seiner Bergpredigt lokalisiert ist, dagegen bei Lk in der Feldpredigt fehlt.³ Aber allgemein anerkannt ist, dass in der Bergpredigt die in Q an verschiedener Stelle lokalisierten Stoffe mit der theologischen Ansicht des Mt raffiniert verknüpft sind. Sicher ist, dass Mt selbst das Vaterunser in das Zentrum seiner Bergpredigt gestellt hat und es als Kontrast zum jüdischen Gebet hervorhe-

¹ Jeremias, Vaterunser im Lichte der neuen Forschungen, in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 152-170, 157; H. D. Betz, The Sermon on the Mount, Minneapolis 1995, 370ff.

² Betz, Sermon, 370.

³ Ebd., 371.

ben will (s. §7.3). Bei Lk ist das Vaterunser dagegen in erster Linie ein Teil der Gebetsunterweisungen Jesu (Lk 11,1-13). Es besteht kein Zweifel, dass der Abschnitt über die Gebetserhöhung dann (Lk 11,9-12 // Mt 7,7-11) aus Q stammt. Außerdem kann die Einleitung zum Gebet, das Verlangen der Jünger Jesu nach Gebetsbelehrung Lk 11,1b, auf Q zurückgehen, da schon in der Q-Gemeinde ein eigenes Gebet zur Auseinandersetzung mit einer anderen Gemeinde, nämlich der Jünger des Täufers, gebraucht wurde. Dies passt zur Situation der Q-Gemeinde, die noch eine Phase der Konkurrenz zwischen den Jüngern Jesu und des Täufers aufgrund des scharfen Gegensatzes im Messiasbild widerspiegelt.¹ Man kann sagen, das Vaterunser wurde von Jesus selbst den Jüngern gegeben, aber es war auch in der Q-Gemeinde in einer aktuellen Situation lebendig. Das bedeutet nicht, dass das Vaterunser erst in der Q-Gemeinde geschaffen wurde, wie Schulz meint.² Allerdings darf man schließen, dass die Worte Jesu über das Vaterunser in dieser Traditionsphase in Q durch Verschriftlichung bewahrt wurden und dass der Lk Kontext aus Q stammt. Im Vergleich dazu steht der Mt Kontext Q fern. Um das Vaterunser herum sind nämlich redaktionell mit Stoffe eingefügt (6,5-8; 6,14f). Das Vaterunser selbst aber gehört in seiner Q-Fassung zur Überlieferungsgeschichte. Es wurde bei Mt und Lk weiter entwickelt und von den beiden Evangelisten im Hinblick auf das je eigene liturgische Bedürfnis der Gemeinde umformuliert.³

Meine Überlegung bezüglich der Vergebung im Vaterunser geht von dieser Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte aus. Für eine Rekonstruktion des ganzen Vaterunsers in Q ist an dieser Stelle kein Platz. Insgesamt gilt in Übereinstimmung mit Jeremias und Luz: Über beide Fassungen des Vaterunsers ist traditionsgeschichtlich so zu urteilen, dass hinsichtlich der Zahl der Bitten und der Gebetsanrede die Lk Fassung ursprünglicher ist, hinsichtlich des Wortlautes dagegen die des Mt.⁴ Allerdings muss das für die Vergebungsbitte, die zweite Wir-Bitte des Vaterunsers (Mt 6,12 // Lk 11,4) genauer erläutert werden.

In ihren zwei Formen (Mt 6,12 // Lk 11,4) sind, abgesehen vom Inhalt, einige Unterschiede hervorzuheben: Zunächst unterscheidet sich τὰς ἁμαρτίας des Lk von τὰ ὀφειλήματα des Mt: Der Lk Terminus, ἁμαρτίας, ist sicher sekundär, zumal er im Nachsatz mit παντὶ ὀφείλοντι erneut vorkommt. Das Wort ὀφειλήματα entspricht einem aramäischen Wort כַּרְתִּי, das eigentlich nicht religiöse Sünde, sondern Geldschuld bezeichnet.⁵ Lk ersetzt das fremde Wort τὰ ὀφειλήματα durch τὰς ἁμαρτίας, um auf die Heiden in der Gemeinde Rücksicht zu nehmen.⁶ Dagegen bleibt bei Mt die Q-Vorlage τὰ ὀφειλήματα unverändert. Das Wort selber spiegelt den damaligen sozialen Hintergrund des Schuldenerlasses wider, d.h. die Realität vielfältiger privater und offizieller Schulden aufgrund der Steuern (s. den nächsten Teil),

¹ Vgl. auch A. Polag, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), 13f: Diese Einleitung sei auf die Gemeindeführer auszurichten.

² Schulz, Q, 87; Das Vaterunser sei »das Gesetzformular der ältesten judenchristlichen Q-Gemeinde Palästinas« (ebd., 93).

³ Meier, Marginal Jew II, 358.

⁴ Luz, Mt I, 335; Jeremias, Vaterunser, 160.

⁵ Jeremias, Vaterunser, 159.

⁶ Ebd.; Meier, Marginal Jew II, 355; W. D. Davies/D. C. Allison, The Gospel according to Saint Matthew 3Vol. (ICC), Edinburgh 1988ff, hier Vol. I, 611.

steht aber im Einklang mit dem Wort ἀφίημι, mit dem sowohl die Vergebung in sozialer als auch in religiöser Dimension bezeichnet werden kann. Im Vergleich zu anderen Q-Vorlagen, die sich nur auf die soziale Dimension der Vergebung beschränken, betrifft die Vergebung im Vaterunser beide Aspekte: Gott vergibt den Menschen, und der Mensch vergibt seinen Mitmenschen (Mt 6,12). Die beiden Dimensionen der Vergebung werden miteinander verwoben.

Auch sonst scheint die Lk Formulierung die Tendenz zu haben, dem geläufigen Sprachgebrauch zu entsprechen und zu verdeutlichen. Er ändert nicht nur τὰ ὀφειλήματα zu τὰς ἀμαρτίας ab, sondern auch ἡμεῖς zu αὐτοί, um die dreifache Wiederholung desselben Wortes zu vermeiden.¹ Besonders im Nachsatz hat er zur Verdeutlichung des Sinnes eine Änderung vorgenommen: Er macht durch καὶ γάρ den Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz klar, der unterschiedlich ausgelegt werden kann (s. unten). Er betont zudem mit der Präsens-Form ἀφίουμεν, die Bereitschaft, immer zu vergeben. Außerdem verschärft er die Vergabungspflicht dahingehend, dass man jedem vergeben soll, der schuldig geworden ist, durch παντί mit Partizip.² Dagegen könnte die Aor.-Form des Mt ἀφήκαμεν auf einen einmalig vorausgesetzten Vergabungsakt des Menschen, dem die göttliche Vergebung entspricht, hindeuten, da bei Mt eine Schuld grundsätzlich etwas Abrechenbares ist, deshalb steht auch nicht τὰς ἀμαρτίας, sondern τὰ ὀφειλήματα. Diese Vorstellung von Schuld kommt auch in Mt 18,24-35 vor und könnte bereits in Q geprägt worden sein. Daher kann die mt Formulierung gegenüber der des Lk ursprünglicher sein.

Um den Zusammenhang von Vorder- und Nachsatz bei der Vergabungsbite zu bestimmen, sind zuerst die subordinierenden Konjunktionen, ὡς καί bei Mt und καὶ γάρ bei Lk, zu untersuchen. Καὶ γάρ kommt häufiger bei Lk als bei Mt vor.³ Im Vergleich dazu begegnet man ὡς καί in Mt 18,33 und 20,14, im LkEv aber nicht.⁴ Nach Schneiders Meinung, hätte Lk ὡς καί nicht gemieden, wenn es ursprünglich im Vaterunser gestanden haben sollte, da es sich auch in der Apg 6 mal befindet.⁵ Interessant ist, dass sich einige Begriffe der mt Vergabungsbite im Gleichnis von der Vergabung in Mt 18,24-34 wiederholen. Dabei ist auffällig, dass der Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz in V33, wo das ganze Gleichnis in einer kurzen Formulierung thematisch zusammengefasst wird, auch mit ὡς καί verbunden wird. Außerdem wird der Nachsatz ebenso mit dem Subjekt-Pronomen +Aor. konstruiert wie in der mt Vergabungsbite. Sowohl in der mt Vergabungsbite als auch in dem mt Gleichnis ist das beherrschende und charakteristische Anliegen der Korrelativ-Vergleich zwischen göttlicher und menschlicher Vergabung, welcher durch die Konstruktion ὡς καί in V33 betont wird. Diese Verbindung des Vorder- und Nachsatzes ist wohl Mt

¹ A. von Harnack, Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907, 48: Denn Lk lasse auch gerne das Subjekt-Pronomen vor dem Verbum weg.

² G. Schneider, Das Vaterunser des Matthäus, in: Ders., Jesusüberlieferung und Christologie (NTTS 67), Leiden 1992, 68.

³ 9mal in Lk 1,66; 6,32b. 33a; 7,8; 11,4; 22,37. 59; Apg 29,40; 3mal in Mt 8,9; 15,27; 26,73.

⁴ Nur eine Variante für Lk 9,54, A C D W Θ Ψ f^{1.13.33} m¹⁴, liest zusätzlich es: ὡς καί Ηλιωσ ἐποίησεν. Schneider, Vaterunser, 63 mit Anm. 36.

⁵ Ebd.: Lk habe demnach ὡς καί durch καὶ γάρ ersetzt.

zuzuschreiben.¹ Damit ist klar geworden, dass weder die lk Formulierung *καὶ γάρ*, noch die mt Wendung *ὡς καὶ* auf Q zurückgeht. Vermutlich stand in der Q-Vorlage nur die kopulativen Konjunktion *καὶ*, die einen Nachsatz parataktisch einleitet.² Die Annahme, dass das Vaterunser aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt worden ist,³ macht das wahrscheinlicher, da eine solche Konstruktion im Semitischen häufig gebraucht wird.⁴ Also ist die Vergebungsbitte der Q-Vorlage in folgender Weise zu rekonstruieren:

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·

Charakteristisch ist, dass der jesuanische Gedanke von der menschlichen Vergebung als Voraussetzung für die göttliche Vergebung durch *καὶ*, die Q-Konjunktion, nicht eindeutig bezeichnet wird. Dieser Gedanke steht also nur im Hintergrund der zurückhaltenden Q-Formulierung. Als Ursache ist Folgendes zu vermuten: Der Gedanke der Vergebungsbereitschaft gegenüber den Mitmenschen als Voraussetzung für die göttliche Vergebung stammt aus dem hellenistischen Judentum und ist besonders Sir 28,2 belegt. Er beeinflusst die Jesusüberlieferung, aber wird nicht in der siraziden Fassung eines weisheitlichen Mahnspruchs, sondern in Gebetsform gefasst. Bei Sirach kann der Bedingungs Zusammenhang beider Vergabungen verdeutlicht werden, indem dieser durch die Folge Imp.+ *καὶ* + Fut., die einen Bedingungssatz markiert,⁵ zum Ausdruck kommt:

Ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται (Sir 28,2).

Hier liegt der Akzent auf dem ethischen Verhalten des Menschen, der menschlichen Vergebung, die für die göttliche Vergebung vorausgesetzt wird. Dagegen bleibt der Zusammenhang in der Gebetsform des Vaterunser, unklar. Der jesuanische Gedanke der Vergebung, d.h. der menschlichen Vergebung als Voraussetzung für die göttliche Vergebung, wird erst

¹ Dies bestätigt sich auch in den mt Zusatz *ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* (6,10b). Außerdem ist *ὡς ... καὶ* die mt Bevorzugung: W. Schenk, Die Sprache des Matthäus. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen, Göttingen 1987, 467.

² BDR. § 442.5; So Schneider, Vaterunser, 68 mit Anm. 36: Die Verbindung wäre eher bloß parataktisch, wenn es *ὡς* oder *γάρ* nicht gäbe.

³ Luz, Mt I, 336; Vgl. Jeremias, Vaterunser, 160; K. G. Kuhn, Achzehngebet und Vaterunser und der Reim (WUNT 1), Tübingen 1950, 30ff.

⁴ Die mt Wendung, *ὡς ... καὶ*, ist zwar in der Koine geläufig, aber lässt sich nicht wörtlich ins Aramäische übersetzen. Möglicherweise ist durch *כִּי ... וְ* zu übersetzen, Luz, Mt I, 336 mit Anm. 23.

⁵ BDR, Grammatik, §442, 2. mit Anm. 6.

durch einen redaktionellen Zusatz klar (s. §13.4). Daher verdeutlichen sowohl Mt als auch Lk den Sinn des Zusammenhangs jeweils durch ὡς καί und καὶ γάρ. Abgesehen von dem mt Zusatz in V14f ist ὡς καί bei Mt nur ein Korrelativ-Vergleich beider Vergebungen. Dagegen setzt Lk eine begründende Verbindung. Dabei besteht allerdings kein Zweifel, dass die καί-Verbindung der Q-Vorlage für Mt und Lk existiert.

Entscheidend ist allerdings bei der Traditionsgeschichte des Vaterunsers, dass die Q-Tradition die menschliche Vergebung bewahrt. Inhaltlich hat das ursprüngliche Vaterunser zahlreiche Analogien zu den damaligen jüdischen Gebeten. Der aramäisch geschriebene jüdische Gebetstext, das Kaddisch, enthält denselben Inhalt wie die zwei Du-Bitten, die um Gottes eschatologische Offenbarung bitten.¹ Das Achtzehngebet enthält die Bitten um die Erfüllung menschlicher Bedürfnisse, z.B. die neunte Bitte um genügenden Lebensunterhalt und die sechste Bitte um göttliche Vergebung,² vergleichbar den beiden ersten Wir-Bitten. Wenn Jesus die damalige wirtschaftliche Lage kannte und es anzunehmen ist, dass sie auch in die Q-Tradition eingeflossen ist, könnte über die Brotbitte hinaus auch die Vergebungsbitte eine wirtschaftliche Krise in Palästina widerspiegeln.³ Dabei ist besonders an die Steuerlast zu denken.⁴ Dieser sozioökonomische Hintergrund lässt sich aus der Analogie zwischen der Vergebungsbitte und dem mt Sondergut vom Schuldenerlass in 18,23-33 erschließen. Es ist sicher, dass sich im Vaterunser menschliche Bedürfnisse in anderer Weise als im Achtzehngebet niedergeschlagen haben.⁵ Obwohl es im Achtzehngebet eine Analogie für die Vergebungsbitte Jesu besonders im Hinblick auf die menschliche Vergebung gibt, finden sich keine Belege in den jüdischen Gebeten, dass die Vergebung als ethisches Verhalten des Menschen bei der Bitte um die göttliche Vergebung vorausgesetzt wird. Das bedeutet, dass Jesus selbst die zwischenmenschliche Vergebung in seinem Vaterunser eingeschärft hat. Sie ist kein traditionsgeschichtlicher Zusatz.⁶ Vielmehr besteht in ihr das Eigen-

¹ Jeremias, Vaterunser, 165f; 169.

² E. Schwaab, Historische Einführung in das Achtzehngebet, Gütersloh 1913, 67-70.

³ Zur Zeit Jesu dauert die drückendste Armut und Not an, besonders unter der Regierung des Herodes (Jos Ant, 15, 299) und Klaudius (Jos Ant 20, 38-53; 3, 313ff).

⁴ Palästina leidet unter der übermäßigen Steuerpflicht, nachdem Pompeius im Jahre 63 v. Chr. das Land tributpflichtig gemacht hat (Jos Ant 14,69; Bell 1,152).

⁵ E. Schwaab, Achtzehngebet, 67ff.

⁶ Unwahrscheinlich ist die Meinung, dass der Nachsatz der Vergebungsbitte als ein traditionsgeschichtlicher Zusatz gelten könne. Gegen A. Vögtle, Der eschatologische Bezug der Wir-Bitten des Vaterunsers, in: Jesus und Paulus, FS für W. G. Kümmel, Göttingen

tümliche des jesuanischen Vaterunsers, worin sie sich von anderen jüdischen Gebeten abhebt. Dies passt sehr gut zur Q-Tradition insgesamt, in der die Vergebung unter den Menschen betont wird, wie wir es noch bei anderen Q-Texten sehen werden. Demnach kann die soziale Dimension der Vergebungsbitte weder in der Q-Tradition noch bei Jesus selbst verleugnet werden.

1.3. Versöhnung auf dem Weg (Lk 12,58f // Mt 5,25f)

These: Jesu Forderung nach Versöhnung mit dem Gegner liegt in Q in der Fassung eines Gleichnisses vor. Sie mahnt angesichts des eschatologischen Endgerichts zu einem bestimmten Verhalten des Schuldners und weist deutlich auf die soziale Dimension der Vergebung hin.

Rekonstruktion von Q

Für diesen Text ist die Meinung Jeremias' von Bedeutung: Der Rahmen der Gleichnisse sei meistens ebenso sekundär wie der der Geschichte Jesu.¹ Jesu Forderung nach einer dringenden Versöhnung mit dem Gegner liegt auch hier in der Fassung eines Gleichnisses vor. Bei Mt wird dies Gleichnis (V25) mit einem anderen Bildwort (V23f) zum Zweck der Betonung der Versöhnung kombiniert. Deswegen könnte Mt das Stichwort ἀπαλλάσσω (in Q und Lk) durch εὐνοέω ersetzt haben, da sich ἴσθι εὐνοῶν für einen solchen ethischen Sachverhalt gut eignet.² Ein anderer Grund dafür liegt darin: Wenn es in dem aus Q stammendem Bildwort im Grunde um die Verschuldung geht, passt ἀπαλλάσσω, besser zum Kontext als εὐνοέω.³ Außerdem wird λέγω σοι, die Einleitungsformel der Unheilsankündigung durch das mt Vorzugswort ἀμήν verstärkt. Abgesehen von diesen eigentümlichen Ausdrücken scheint die Mahnung im mt Wortlaut ursprünglicher zu sein.

Der weisheitliche Zug dieses Mahnspruches bleibt sowohl bei Mt als auch bei Lk erhalten, weil weisheitliche Parallelen deutlich im Hintergrund stehen (Spr 6,3; 25,7f; Sir 18,20). Bei

Wir-Bitten des Vaterunsers, in: Jesus und Paulus, FS für W. G. Kümmel, Göttingen 1975, 345-347.

¹ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ¹⁰1984, 95.

² Zeller, Mahnsprüche, 64. Dagegen hält Luz, Mt I, 252, sogar εὐνοῶν für ursprünglicher, wobei er wie Zeller annimmt, dass Mt den Wortlaut von Q treuer bewahrt als Lk.

³ Dem entspricht Zellers Einsicht: »Die sachliche verwandte Stelle Spr 6,1-5 gebraucht V3. 5. ein ähnliches Verbum, wenn sie rät, sich wo schnell als möglich aus der eingegangenen Bürgschaft zu befreien.« D.h. נִפַּל (nifal) entspricht ἀπαλλάσσω. Zeller, Mahnsprüche, 64. Gegen: Schulz, Q, 421; Luz, Mt I, 260.

Lk wird das Bildwort durch den Übergangssatz in V57 mit dem vorhergehenden Bildwort von den Zeichen der Zeit (V54-56) verbunden. Es wird hier zum »Krisisgleichnis.«¹ Ist das der Fall, so lässt sich vom lk Kontext her der ursprüngliche Textsinn nicht bestimmen. Weder Mt noch Lk zeigen uns seinen ursprünglichen Sinn.² Wir fragen daher unabhängig von beiden Kontexten: Was meint der Q-Text ursprünglich?

Die Beantwortung dieser Frage hängt wesentlich von der Tatsache ab, dass das Bildwort von der Forderung der dringenden Versöhnung untrennbar mit dem eschatologischen Ankündigungswort (Lk 12,59 // Mt 5,26) zusammenhängt. Diese endzeitliche Aussage ist als prophetische Unheilsankündigung stilisiert: Sie wird durch *λεγώ σοι* eingeführt und beginnt mit der Konstruktion *οὐ μή*.³ Der mt Text stimmt fast wörtlich mit dem lk überein, so dass diese eschatologische und prophetische Aussage auf den Q-Wortlaut zurückgehen könnte. Obwohl sie sich von dem Bildwort formelhaft unterscheidet, kann die aus Q stammende feste Wendung nicht von ihm gelöst werden⁴: *ἐκείθεν* und *ἔσχατον* weisen deutlich auf das *εἰς φυλακὴν*, den letzten Abschnitt des Prozesses, hin. Es wird klar, dass die eschatologische Aussage das weisheitliche Bildwort schon von Q her bestimmt und bedingt. Eine weitere Rekonstruktion des Q-Textes ist nicht möglich, aufgrund der obigen Überlegungen basieren wir im Grunde auf dem mt Text (5,25f):

ἴσθι εὐνοῶν (ὁδὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ) τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ, ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ, μήποτε σε παραδῶ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτῆς τῷ ὑπηρέτῃ καὶ εἰς φυλακὴν βληθῆσῃ· *ἀμήν* λέγω σοι, οὐ μή ἐξέλθῃς ἔκκειθεν, ἕως ἂν ἀποδώσ τὸν ἔσχατον κοδράντην.

Die Bildhälfte dieses Gleichnisses spiegelt wie die anderen verschiedene zeitgenössische soziale Milieus wider. Das Bildwort setzt grundsätzlich die Schuldhaft voraus. Der Gegner steht in der Rangordnung über dem Schuldner, weil dieser in Gefahr steht, in Schuldhaft zu geraten. Das jüdische Recht kennt keine Schuldhaft, sondern nur Schuldklaverei auf Zeit.⁵ Der Schuldner soll die Schuld bis zum letzten Pfennig zurückzahlen (*ἀποδώσ τὸν ἔσχατον κοδράντην*), damit er aus der Schuldhaft freigelassen werden kann. Das Gleichnis setzt die Schuldhaft aufgrund von Verschuldung als selbstverständlich voraus. Die Verschuldung in Q hängt auch hier wie beim Vaterunser (Mt 6,12) eng mit der Vergebung zusammen. Sie ist ein vertrautes

¹ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen¹⁰1984, 40.

² Schulz, Q, 422 mit Anm. 137; Zeller, *Mahnsprüche*, 66. Vgl. Jeremias, *Gleichnisse*, 40f; 91f: Er nimmt an, dass Lk den ursprünglichen Sinn als die eschatologische Krisisgeschichte hat.

³ M. Sato, Q, 221; Zeller, *Mahnsprüche*, 65 mit Anm. 79: »Dies ist eher der synoptische Typ der prophetischen Ansage« als der weisheitliche Mahnspruch. *λεγώ σοι* sei in seiner Eindringlichkeit nicht geeignet für einen Weisheitsspruch.

⁴ So Sato, Q, 221 mit Anm. 345: Die eschatologisch aussage sei kann sekundär. Doch seien die beide ein Unikum.

⁵ Theißen, *Jesus*, 165; Jeremias, *Gleichnisse*, 179f.

und verbreitetes soziales Phänomen der Zeit Jesu. Sie resultiert meistens aus hohen Steuern.¹ Besteht eine Analogie zwischen beiden Gleichnissen in Mt 5,25 und 18,24-34, so darf geschlossen werden, dass es bei dieser Verschuldung nicht allein um den privaten Bereich geht, sondern auch um die Steuerproblematik. Im Vergleich dazu kennt die inhaltlich verwandte jüdische Weisheit nur Bürgschaft (Spr 6,1-5) oder allgemeine Prozesse zwischen den Nächsten (Spr 25,7f). In jedem Fall gibt es ein Gericht als letzte Stufe des Prozesses, sei es im zwischenmenschlichen oder nationalen Bereich. Die Mahnung in Q ist also von der jüdischen weisheitlichen Tradition beeinflusst, dass der Schuldner vor dem Gericht versucht, von dem Gegner freigelassen zu werden. Aber die im Text sichtbar werdende soziale Welt ist nicht auf die jüdische Tradition eingeschränkt.

Jesu Forderung zur Versöhnung mit dem Gegner verlangt ein bestimmtes Verhalten des Schuldners. Dieses Verhalten wird dringend gefordert wie in Spr 6,3 (ἴσθι μὴ ἐκλυόμενος): Noch auf dem Weg (ἐν τῇ ὁδῷ) zum Gericht² soll er sich bemühen, von dem Gegner loszukommen. Die Dringlichkeit wird durch die eschatologische Prägung in Mt 5,26, die der Verkündigung Jesu eigentümlich ist, unterstützt.

Ἔως ἂν ἀποδῶς (Mt 5,26 Q) ist sicher ein Ausdruck für den eschatologischen Aspekt der Gleichnisse (Mt 18,30. 34). In diesem Sinne unterscheidet sich die Forderung der Versöhnung wesentlich von der weisheitlichen Tradition, die auf eine lebenspraktische Mahnung zielt. Es besteht kein Zweifel daran, dass sich der Skopus in Q von der alltäglichen weisheitlichen Mahnung hin zur eschatologischen Forderung eines Verhaltens angesichts des drängenden Endgerichts verschoben hat. Obwohl die eschatologische Ankündigung verschieden ausgelegt werden kann, bleibt das geforderte Verhalten in Q als Ersuchen des Schuldners beim Gläubiger um einen Schuldenerlass bestehen. Denn es ist deutlich zu erkennen, dass der Gegner (ὁ ἀντίδικος) im Prozess in der Rangordnung über dem Schuldner steht. Und die Bitte um Schuldenerlass könnte ein dem Betteln ähnliches (bettlerhaftes) Verhalten auf der Seite des Schuldners einschließen, weil er schon von Schuldhaf bedroht ist. Es bleibt für ihn nur eine einzige Möglichkeit, das Erbarmen des Gegners zu finden.

¹ Zur damaligen wirtschaftlichen Not aufgrund hoher Steuern vgl.: G. Theißen, »Wir haben alles verlassen« (Mc. X.28), in: Ders, Studien, 106-141, hier 126ff.

² Dies könnte sich auf den Gerichtshof in Sepphoris, den Gabinius (57-55 v. Chr.) für Galiläa eingerichtet hatte, beziehen (Jos Ant 14,91): Theißen/Merz, Jesus, 159.

Die Versöhnung unter den Menschen ist also hier ein einseitiges vergebendes Verhalten des Gläubigers. Darin besteht kein Raum für die göttliche Vergebung. Im Gegenteil, Gott ist nicht der gnädige Schuldlerasser, sondern der strenge Richter, der die Menschen untereinander vergeben und miteinander versöhnen lässt. Es bestätigt sich, dass Q eindeutig die soziale Dimension der Vergebung betont. Vorausgesetzt ist ein subsiditives Verhalten der Schuldner, die sich von sozialer Entwurzelung bedroht sehen.¹ Die Prägung ἐν τῇ ὀδῶ bezeichnet die Entwurzelung, die alle Schuldner ohne Schuldenerlass erfahren müssen. D.h. das Ersuchen um Schuldenerlass auf dem Weg zum Gericht ist ein endgültiges und unentbehrliches Verhalten. Die Verstärkung des eschatologischen Aspekts bei Jesus und seinen Nachfolgern könnte darin begründet sein, dass die Wandercharismatiker eine neue Lebensform während der Palästina-Krise suchten.² Dabei könnte die prophetische Verkündigung Jesu über das Erlassjahr als eschatologische Hoffnung eine Rolle gespielt haben (Lk 4,16-19).

1.4. Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Bruder (Lk 17,3f // Mt 18,15.21f)

These: Jesu Forderung nach der grenzenlosen Vergebungsbereitschaft hat Berührung teils mit dem atl. Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) und teils mit dem weisheitlichen Mahnspruch (Sir 19,13ff; TestGad 6,3f). Sie spiegelt das Bruderschaftsethos wider, das die soziale Dimension der Sündenvergebung bezeichnet.

Rekonstruktion von Q

Aus dem literarischen Vergleich von Lk 17,3f und Mt 18,15-22 lässt sich erkennen, dass es mehr Differenzen als Übereinstimmungen gibt, obwohl wahrscheinlich ein Q-Logion zugrunde liegt. Aufgrund ihrer Übereinstimmungen kann zunächst folgender Schluss gezogen werden: Der Q-Spruch besteht grundsätzlich aus einem Doppelspruch von der Vergebungsbereitschaft. Er wird strukturell aus drei ἐάν-Sätzen komponiert. Der dritte ἐάν-Satz ist von Mt zur Frage des Petrus in 18,21f stark abgewandelt zu worden. Außerdem baut Mt

¹ Zum Begriff des subsiditiven Verhaltens als eine Reaktion auf soziale Entwurzelung vgl.: Theißen, »Wir haben ...«, 106-141.

² Ebd., 139f mit Anm. 78.

mit wiederholten konditionalen Satzstrukturen stufenweise seine Gemeindedisziplin aus 18,16f (ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ und ἐὰν δὲ παρακούσῃ). Daher können auch ὑπαγε ἔλεγεζον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου (V 15a) und ἐὰν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου aus dem Q-Spruch weggelassen werden. Gegenüber ihnen hat die Lk Fassung als ursprünglicher zu gelten¹: καὶ ἐὰν μετανοήσῃ ἄφες αὐτῷ. Außerdem ist die Wendung τῆς ἡμέρας, die eine grenzenlose Vergebungsbereitschaft betont, als ursprünglich anzusehen. Allerdings könnte man den Satz καὶ ἐπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σὲ λέγων, μετανοῶ für einen Zusatz halten, den Lk zur Betonung einfügt, aber durch den der Satz überladen wird.²

Es muss hier entschieden werden, ob ἔλεγεζον bei Mt oder ἐπιτίμησον bei Lk ursprünglicher ist. Ἐπιτιμάω ist synoptisch bei Mt, Mk und Lk vorhanden und wird jeweils 6, 9 und 12 mal verwendet. Das Wort findet man bei Mt und Lk oft parallel zum mk Text. Besonders bei Mt gibt es keine Ausnahme, aber er hat 2mal von 9 mal den Inhalt ausgelassen (Mk 1,25; 8,33) und ἐπιτίμησον durch διεστείλατο (Mt 16,20) ersetzt. Viel mehr als Mt und Mk bevorzugt Lk ἐπιτίμησον: 6 mal übernimmt er es aus Mk, er lässt es mit den Versen Mk 3,12; 8,32. 33 aus und verwendet es 3 mal in seinem Sondergut. Bemerkenswert ist, dass Lk ἐπιτίμησον in Lk 4,40f (Mt 8,16f. Mk 1,32-44) häufiger anwendet als Mk und Mt.³ Dazu kommt noch ein weiteres Argument. Wenn die rekonstruierte Q-Fassung ein weisheitliches Kolorit hat, wie Zeller richtig meint,⁴ ist es fraglich, ob ἐπιτιμάω zum weisheitlichen Kontext passt. Denn die meisten der 27maligen Anwendungen in den Evangelien finden sich entweder bei der Bedrohung des Dämons oder beim heftigen Tadeln eines Menschen. Allen diesen Fällen entspricht der weisheitliche Mahnspruch nicht. Doch entspricht der weisheitliche Mahnspruch der Haltung, dass man jemanden zurechtweisen soll, damit er umkehren kann. Zu solch einem weisheitlichen Kontext scheint nicht ἐπιτίμησον zu passen, sondern ἔλεγεζον. Also ergibt sich folgender rekonstruierte Q-Text:

α:	ἐὰν ἁμάρτη ὁ ἀδελφός σου	ἔλεγεζον αὐτῷ,
β:	καὶ ἐὰν μετανοήσῃ	ἄφες αὐτῷ.
γ:	καὶ ἐὰν ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ,	ἀφήσεις αὐτῷ.

Traditionsgeschichtlich bezieht sich im ersten Satz das ἔλεγεζον auf das Gebot der Nächstenliebe. Denn das Verb wird in LXX aus חִיבִיחַ in Lev 19,17 (hifil des חִיב) mit der Bedeutung von »zurechtweisen« übersetzt: »Weise deinen Stammesgenossen zurecht, so wirst du seinetwegen keine Schuld auf dich laden.« Auch in Sir 19,13-15, in dem der weisheitliche Mahnspruch durch ἔλεγεζον bezeichnet wird, steht das Gebot der Nächstenliebe im Hin-

¹ So die meisten Exegeten: Schulz, Q, 320ff; Zeller, Mahnsprüche, 61f; Bultmann, GST 151; Obwohl Lk μετανοῶ häufig verwendet aufgrund dessen: Man findet es sich es 2mal in Q (Mt 11,21 // Lk 10,13; Mt 12,41 // Lk 11,32). 2 Verse im Q-Logion haben eine Bußfertigkeitbedingung. Ein Verlangen für Buße, dieses (Verlangen) spielt eine wichtige Rolle im Q-Logion.

² Deswegen ist denkbar, dass sich μετανοῶ bereits in Q-Logion befindet.

³ So Schulz, Q, 320f; Zeller, Mahnsprüche, 61f.

⁴ Vgl. Schulz, Q, 321 mit Anm. 473.

tergrund (Sir 19,17-19). Wie erwähnt worden ist, hängt das Gebot untrennbar mit dem Bruderschaftsethos zusammen. Vor allem die Wendung ὁ ἄδελφός σου weist auf diesen Zusammenhang hin. Also basiert die Paränese, dass man den Bruder, wenn er sündigt, zurechtweisen soll, deutlich auf jüdischer Tradition. Der zweite Satz kann thematisch von dem ersten Satz nicht getrennt werden, da es denkbar ist, dass in diesem Doppelspruch der Akzent erst auf ἄφες αὐτῷ liegt, und dann durch den Ausdruck ἐπτάκις τῆς ἡμέρας gesteigert wird. Also konzentriert sich der ganze Spruch auf den Aspekt der Sündenvergebung:

»Wenn dein Bruder sündigt, vergib ihm. Und wenn er umkehrt, vergiss ihm.«

Eine Parallele, in der Sündenvergebung mit dem Bruderschaftsethos fest verbunden ist, findet sich in TestGad 6,1-7: Das Gebot der Nächstenliebe mit dem Bruderschaftsethos wird in diesem Text vorausgesetzt (6,1f: s. §2.2). Vor allem wird dort eindeutig die Vergebung der Sünden und die Umkehr behandelt: »Und wenn er Buße tut und bekennt, vergib ihm« (TestGad 6,3). Hier wird das Verb ἔλεγχον, das ursprünglich eine antonymische Bedeutung zu Zorn (Lev 19,17a) hat, zur Wendung εἰπὲ αὐτῷ εἰρήνην im Sinne der gegenseitigen Versöhnung abgeändert. Daraufhin wird die Vergebung gefordert, wenn der, der eine Sünde begeht, Buße tut und bekennt. Umgekehrt »wenn er jedoch abstreitet und sich scheut, überführt zu werden« (ἐλεγχόμενος), soll er nicht überführt werden (6,6a).¹ Das hat als eine kasuistische formulierte Mahnung zur Sündenvergebung zu gelten. Dabei wird auch die Umkehr kasuistisch erwähnt, und könnte auch im Q-Spruch (β) gestanden haben. Also kann traditionsgeschichtlich gesagt werden, dass α und β (Lk 17,3) deutlich auf den jüdischen Gedanken der Vergebung zurückgehen: Das Bruderschaftsethos, in dessen Hintergrund das Gebot der Nächstenliebe steht, motiviert die Vergebung unter den Menschen.

Der dritte Teil des paränetischen Mahnworts (γ) gehört zwar auch zu einer solchen Traditionsströmung, aber die weisheitliche Prägung fällt auf: Der Ausdruck ἐπτάκις τῆς ἡμέρας deutet auf die grenzenlose Vergebungsbereit-

¹ Lk benutzt ἐπιτιμῶν οὐκ εἶα αὐτὰ λαλεῖν (Lk 4,41) statt ἤφιεν λαλεῖν (Mt 1,34) und ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ καὶ ἀφήκεν αὐτήν (Mk 4,39) an Stelle von ἤγειρεν αὐτήν κρατήσας τῆς χειρός (Mk 1,31). Auch Vgl. Zeller, Mahnsprüche, 61f.

schaft hin, die durch das Bruderschaftsethos motiviert wird. Das Judentum kennt zwar die Forderung nach Vergebung unter den Menschen, jedoch nicht in dieser Form.¹ Die grenzenlose Vergebungsbereitschaft zum Mitmenschen als eine radikale Forderung passt gut zur Verkündigung Jesu wie zum anderen Q-Spruch, in dem es sich um Vergebung handelt. Hinter der weisheitlichen Prägung liegt eine alltägliche Bedeutung von Schuld und Vergebung. Bei Jesus ist außerdem die Sündenvergebung als eine in einem privaten Raum zu verwirklichende Sache von Bedeutung (εἰς σέ in γ), obwohl die Sünde selbst auf Gemeindeebene geschieht. Mt erkennt den feinen Unterschied zwischen α - β und γ des Doppelspruchs und entfaltet die beiden ersten Sätze (α und β) auf die Gemeindeordnung (18,15-20), und den letzten Satz (γ) zur grenzenlosen Vergebungsbereitschaft zum Mitmenschen hin (18,21-35).² Die Beziehung zwischen Bruderschaftsethos und grenzenloser Vergebungsbereitschaft zeigt auf jeden Fall, dass die Jesusüberlieferung mit dem Judentum hinsichtlich der sozialen Dimension der Sündenvergebung zusammenhängt.

Fazit: Aus den oben genannten Überlegungen kann man die Merkmale der Sündenvergebung in Q herausarbeiten. Erstens ist zu nennen, dass in Q die soziale Dimension der Sündenvergebung dominiert. Nur im Vaterunser wird sie sowohl hinsichtlich ihres religiösen als auch sozialen Aspekts behandelt, aber sogar hier wird die menschliche Vergebung als Voraussetzung für die göttliche Vergebung betont. Das bedeutet, dass in Q als einer der frühesten Jesusüberlieferung ein großes Gewicht auf die Vergebung zwischen den Menschen gelegt wird. Bezeichnend ist dabei die gegenseitige Vergebung. Daher wird in Q nicht bloß der Akt der Vergebung selbst, sondern das dauernde Miteinander, d.h. die Versöhnung thematisiert. Ferner steht die Goldene Regel als das Prinzip der Gegenseitigkeit im Sozialverhalten des Menschen im Hintergrund des Verbots zu richten. Unter diesem Gesichtspunkt charakterisiert die Versöhnung auf die Gegenseitigkeit die soziale Dimension der Sündenvergebung in Q.

¹ So Zeller, Mahnsprüche, 62.

² Inhaltlich dürfte sich die Paränese im TestGad zwar auf die gesteigerte siebenmalige Vergebung (β) beziehen: »Ist er jedoch unverschämt und beharrt er auf der Bosheit, dann vergib ihm auch so von Herzen (6,7).« Aber damit lässt sich die grenzenlose Vergebungsbereitschaft nicht umfassen. Vgl. Bill I, 795-797. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip: Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg ³1984, 248: Daher solle es sich um ein echtes Jesuswort handeln.

Zweitens ist die sozialgeschichtliche Beziehung solcher Betonung der zwischenmenschlichen Vergebung von Bedeutung. Obwohl die weisheitlichen und prophetischen Worte in der ganzen Q-Tradition untrennbar miteinander verknüpft sind, stehen die Sprüche, die die Vergebung betreffen, formgeschichtlich eher dem weisheitlichen Mahnspruch als der prophetischen Gerichtsankündigung nahe. Allerdings wird die Forderung nach der zwischenmenschlichen Vergebung grundsätzlich durch das endzeitliche Gericht motiviert. Wenn die Gerichtsankündigung für Israel in der Q-Redaktion einseitig hervorgehoben wird, wobei das den Bruch mit Israel bedeutet, spielt die starke Betonung der gegenseitigen Vergebung bzw. die Versöhnung keine Rolle. Wenn sie aber umgekehrt auf die Israelmission ausgerichtet ist, könnte sie auch für die Israelmission eine entscheidende Rolle gespielt haben. Denn die dringende Forderung nach der Versöhnung dürfte im Streit zwischen den jüdischen und urchristlichen Gemeinden von Bedeutung sein. Weiterhin lenkt dieser Zusammenhang den Blick auf die umfangreichen sozialen Konflikte in Palästina vor dem jüdischen Krieg. Die verschärften Aussagen über die Notwendigkeit des Friedens in Q, besonders die Feindesliebe, stehen damit in Zusammenhang.¹ Dabei ist allerdings zu beachten: Die Wandermissionare als die Träger der Q-Tradition sind nicht nur die Propheten des Menschensohnes, der durch das Endgericht zur zwischenmenschlichen Vergebung drängt. Vielmehr gehören sie zur Gruppe, in der sie einen Lebensstil als Norm verwirklichen sollen, um den Mahnspruch des Weisheitslehrers Jesus zu praktizieren. Insofern ist das Bruderschaftsethos in ihr auch von großer Bedeutung.

2. Religiöse Dimension der Sündenvergebung bei Mk

2.1. Taufe des Johannes (1,4f)

These: Die Taufe des Johannes wird von Mk mit der festen Formel βάπτισμα μετανόιας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bezeichnet. Diese Formel bezeichnet den Sachverhalt, dass die Johannestaufe die göttliche Vergebung vermitteln wollte. In ihr schlägt sich also die religiöse Dimension der Sündenvergebung nieder.

¹ Lührmann, Redaktion, 102f; s. auch §7.2.2.

Die synoptischen Traditionen über Johannes den Täufer beruhen auf Q und Mk, überwiegend aber auf Q. Mk kennt einige wichtige Texte über ihn gar nicht, z.B. die Umkehrpredigt (Mt 3,7-10 // Lk 3,7-9), das Feuergericht (Mt 3,12 // Lk 3,17), die Anfrage des Täufers (Mt 11,2-6 // Lk 7,18-23) und das Zeugnis Jesu über den Täufer (Mt 11,7-19 // Lk 7,24-35). Daneben überliefert Mk auch selbständige Texte über den Täufer, insbesondere eigentümliche Aussagen über die Johannestaufe, die direkt von Sündenvergebung sprechen. Darin ist die Formel enthalten, die die Johannestaufe kurz und knapp als βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mk 1,4) bezeichnet. Diese Formel, die durch das mk Vorzugswort κηρύσσω eingeleitet wird, stammt nicht von Mk selber.¹ Sie dürfte vormk Tradition sein und sogar, wie H. Thyen meint, auf den historischen Täufer zurückgehen,² da sie die Sündenvergebung fest mit Taufe und Umkehr verbindet, und da die Umkehrverkündigung wohl kaum vom Täufer getrennt werden kann.³ Indem Mk diese Formel übernimmt, nimmt er die Tatsache ernst, dass die Johannestaufe Sündenvergebung vermitteln wollte. Dies zeigt sich deutlich in der Erzählung von der Reaktion der Menge auf die Johannestaufe. Wer getauft werden will, muss zuerst seine Sünden bekennen: ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (V5). Dieser Ausdruck des Mk wird von Mt ohne Änderung übernommen (Mt 3,6)⁴ und wird bei Lk zur Standespredigt weiter konkretisiert (Lk 3,10-14). Mk erkennt nicht nur, dass die Sündenvergebung im Mittelpunkt der Johannestaufe steht, sondern auch, dass Gott den Menschen durch die Taufe Vergebung zuspricht.

Allerdings versteht Mk die Johannestaufe durchaus im Blick auf die christliche Perspektive. Das bedeutet, Mk setzt die Täufertradition mit Jesus in Beziehung. Mk interpretiert das Wirken des Täufers als Wegbereitung für Jesus (V1,2f). Der »Kommende« (ὁ ἐρχόμενος Mt 3,11), die wohl ursprüng-

¹ J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, Bd. I (EKK 2), Neukirchen-Vluyn 1978, 42.

² H. Thyen, Studien, 132, Anm. 1: »Gerade wegen der Tendenz, den Täufer zum Vorläufer Jesu zu machen, und den dahinter stehenden Auseinandersetzungen mit der Täufergemeinde auch bei Markus, und wegen der Erzählungen von der Heilung des Paralytischen mit dem Gipfel in der Frage τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἰς ὁ θεός; (Mk 2,7) muss man annehmen, dass die Wendung βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν eine so feste Bezeichnung der Johannestaufe war, dass sie sich kaum unterdrücken ließ«.

³ So J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, Neukirchen-Vluyn 1972, 32; R. L. Webb, John the Baptist and Prophet: A Socio-Historical Study, Sheffield 1991, 168-73.

⁴ Allerdings läßt Mt die andere Formel, die Bußtaufe zur Sündenvergebung, aus; damit beschränkt er die Beschaffenheit der Johannestaufe auf ein Sündenbekenntnis. s. §6.

lichere Q-Fassung, dürfte von Mk selber zu dem »Stärkeren« (ὁ ἰσχυρότερός Mk 1,7 // Lk 3,16) umformuliert worden sein, um Jesus vom Täufer abzuheben. Mk stellt weiterhin die Wassertaufe des Täufers der Geisttaufe des Stärkeren gegenüber, indem er sowohl καὶ περὶ (Mt 3,11c // Lk 3,16d) als auch das Gerichtsbild (Mt 3,12 // Lk 3,17) auslässt.¹ Diese Abwandlungen des Mk stehen in Einklang mit der Tendenz, dass die christliche Gemeinde die Johannestaufe ihrer Taufe unterordnen will (Apg 1,5; 11,16). Diese Spur ist an der formelhaften Taufterminologie feststellbar: Die Johannestaufe ist die Taufe der Umkehr (βάπτισμα μετανοίας Apg 13,24; 19,4; vgl. 18,25b), dagegen ist die christliche Taufe die auf den Namen Jesu gespendete Taufe (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ Apg 2,38; 8,16; 19,5; 22,16). Dies bewirkte, dass in den christlichen Täufertraditionen (z.B. bei Mt und Joh) die Sündenvergebung aus der Taufe des Johannes entfernt wurde,² und dass nur der Taufe, die auf den Namen Jesu vollzogen wird, Sündenvergebung zugeschrieben wurde. Im MkEv finden sich jedoch nirgendwo Belege dafür, dass Mk eine solche Eigenschaft der Johannestaufe übersah. Bei ihm bleibt der Sachverhalt erhalten, dass die Johannestaufe die göttliche Vergebung vermitteln wollte, wie seine Aussagen über Sündenvergebung zeigen.

Das mk Hauptanliegen bezüglich des Täufers besteht darin, Johannes als den Vorläufer Jesu zu verstehen. Das Verhältnis von Täufer und Jesus, dem Stärkeren, entspricht grundsätzlich der Hoffnung, die bei Ezechiel zum Ausdruck kommt: Jesus ist der eschatologische Geistgeber, und der Täufer ist derjenige, der eschatologisch mit Wasser reinigt (Ez 25,25f). Wichtig ist auch in diesem Schema, dass Gott den Menschen vergibt. Gott vergibt den Menschen in der Gegenwart durch die Johannestaufe und gibt Jesus für immer die Vollmacht (Mk 2,10), Sünden zu vergeben. Also versteht auch Mk die Johannestaufe als ein eschatologisches Sakrament, was die Taufe auch beim historischen Täufer war. Das Wesen der Johannestaufe, d.h. die religiöse Dimension der Sündenvergebung, hat sich bei Mk nicht verändert.

2.2. Heilung (2,1-12)

¹ Aber die traditionsgeschichtliche Beurteilung des Logions ist sehr umstritten: s. IV. 3. Anm. 5.

² Hier wird der Evangelist Mt hervorgehoben. s. §6.

These: Diese Perikope der Heilung des Gelähmten zeigt, dass Jesus Sündenvergebung mit der Heilung verband. Jesus steht dabei in der atl. Tradition, die Heilung als Ausdruck göttlicher Vergebung versteht. Jesus beansprucht aber mit dem Selbstbewusstsein als Menschensohn die Vollmacht Gottes, Sünden zu vergeben, für sich selbst.

Die zweite Tradition des Mk über Sündenvergebung findet sich in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (2,1-12). Eine Besonderheit dieser Perikope ist, dass in ihr jeweils zwei Elemente miteinander verbunden sind: formal eine Wundergeschichte mit einem Streitgespräch,¹ inhaltlich eine Heilung mit Sündenvergebung.

Aus diesem Grund wird die literarische Einheitlichkeit unserer Perikope häufig diskutiert.² Seit W. Wrede wird eine radikale Trennung von Heilung (V1-5a. 11f) und Sündenvergebung (V5b-10) vertreten, u.a. von R. Bultman und zuletzt ausführlich von I. Maisch.³ Nach ihrer Erweiterungstheorie enthielt die ursprüngliche Heilungsgeschichte keine Sündenvergebung.⁴ Dabei ist ein Streitpunkt der Zuspruch der Sündenvergebung durch Jesus, der kompositionell einen Übergang zwischen der ersten Phase, dem Heilungswunder (V3-5), und der zweiten Phase, dem Streitgespräch (6-10), bildet: τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ

¹ Dagegen spielt das Streitgespräch keine Rolle bei M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ⁵1966, 64f. Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium, Bd. I (HThK 1), Freiburg / Basel / Wien ³1980, 149f. Dafür spricht die These I. Maischs, dass Mk diese Heilungsgeschichte und die sogenannten galiläischen Streitgespräche Mk 2,15-3,6 in der vormarkinischen Tradition vorgefunden hat, aber die Perikope ursprünglich nicht zu dem Streitgespräch, sondern zu der Wundergeschichte gehörte und erst von Mk selbst in die Reihe der Streitgespräche (V2,1-3,6) eingebettet wurde. I. Maisch, Die Heilung des Gelähmten (SBS 52), Stuttgart 1971, 105-117. Problematisch ist dabei aber, dass Mk die Heilungsgeschichte ohne das Element des Streitgespräches in der Tradition vorgefunden hat; V. Hampel, Menschensohn und historischer Jesus: Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990, 188 Anm. 2.

² In der jüngsten Zeit sprechen sich gegen die Einheitlichkeit aus: H. Thyen, Studien, 242 Anm. 2; R. Pesch, Mk I, 151ff; W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin ⁸1980, 73f; H. J. Klauck, Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 par), BZ 25 (1981), 225ff. Allerdings könnte man auch so argumentieren: Diese Erzählung kann eine Einheit sein, weil sie »nur um des Zusammenhangs von Heilung und Sündenvergebung erzählt worden ist, so dass es einen Urbericht ohne die Diskussion über das Recht zur Sündenvergebung schwerlich gegeben hat«. W. G. Kümmel, Die Gottes Verkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, in: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964 (MThSt 3), Marburg 1965, 107-125; 123 Anm. 59. Auch M. Dibelius, Formgeschichte, 63f; G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh ⁶1990, 165f.

³ W. Wrede, Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1ff), ZNW 5 (1904), 354-358; R. Bultmann, GST, 12ff; I. Maisch, Heilung, 49ff.

⁴ I. Maisch, Heilung, 49-71.

ἀμαρτία (V5b).¹ Sehr unwahrscheinlich ist aber bei ihrer Argumentation, dass der persönliche Zuspruch V5b als ein Aufhänger in die bloße Heilungsgeschichte eingeschoben wurde, damit der Erzähler ein weiteres Thema zur Sündenvergebung einführen konnte.² Denn die persönliche Anrede τέκνον, die » in den Wundergeschichten der Evangelien in der Regel einem Wort Jesu vorausgeht«,³ kann hier weder von dem Heilungswort V11, noch von dem Zuspruch der Sündenvergebung V5b getrennt werden.⁴ Bei R. Bultmann findet sich als Motiv für die Erweiterung, dass »die Gemeinde ihr Recht der Sündenvergebung auf Jesus zurückführen will.«⁵ Das ist nicht haltbar, da die Gemeinde nicht das Heilungswunder Jesu, sondern »den stellvertretenden Sühnetod und die Auferstehung Jesu« der Sündenvergebung zugrunde gelegt hat.⁶

Der Zuspruch der Sündenvergebung setzt in der erzählerischen Komposition gewiß den Heilungsakt Jesu V11 voraus, weil im Grunde von beiden Sachverhalten in der Alternativfrage V9 die Rede ist. Also ist zumindest für die ursprüngliche Heilungsgeschichte der Zuspruch der Sündenvergebung V5b nicht auszuschließen.⁷ Das heißt, Heilung und Sündenvergebung könnten bereits in der ersten Phase V3-5 miteinander fest verbunden gewesen sein.

Weiterhin ist der Zusammenhang auch für die zweite Phase V6-10 aufzuweisen. Trotz der Verschiebung des Gewichts auf das Hauptthema Sündenvergebung wird auch hier die Heilung gemeinsam mit ihr behandelt. So antwortet Jesus auf den verborgenen Widerspruch des Schriftgelehrten, »Wer kann Sünden vergeben außer allein Gott selbst?« (V7b): Was ist leichter, Sünden zu vergeben oder zu heilen? (V9) Die erwartete Antwort ist zwar, dass Sündenvergebung leichter ist, aber die Erwähnung einer Heilung bleibt. Die im Zuspruch antizipierte Heilung erneuert also nach wie vor eine erzählerische Spannung. Erst nach dem Vollmachtswort des Menschensohnes von der Sündenvergebung V10, nämlich am demonstrativen Schluss V11f, ereignet sie sich. Das spricht aber nicht dafür, dass unsere Perikope

¹ Im Vergleich zu diesem ursprünglichem Wortlaut ist »das recht gut bezeugte Perfekt ἀφέονται« als eine sekundäre Angleichung an Lk 5, 20 zu beurteilen.« O. Hofius, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung, in: M. Beintker (Hg.), Sünde und Gericht (JBTh 9), Neukirchener 1994, 123 Anm. 2.

² Diese Antwort Jesu auf den Glauben sei »völlig überraschend.« I. Maisch, Heilung, 78.

³ Mk 5,41; Lk 8,54; 7,14; 13,12; Joh 11,43. Vgl. O. Hofius, Zuspruch, 133.

⁴ Gegen I. Maisch, Heilung, 48. So O. Hofius, Zuspruch, 133.

⁵ R. Bultmann, GST, 13f.

⁶ V. Hampel, Menschensohn, 193.

⁷ F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1963, 43 (Anm. 1); 228 (Anm. 2); G. Theißen, Wundergeschichten, 166.

einheitlich ist: Der Bruch zwischen V10 und V11 ist nicht zu übersehen.¹ Die Möglichkeit eines Einschubs von V6-10 ist nicht ausgeschlossen. Aber auch wenn ein solcher Einschub in der Perikope vorausgesetzt würde, ist die Verbindung von Heilung und Sündenvergebung in der ganzen Perikope so fest, dass sie auch innerhalb des mk erzählenden Rahmens aufgrund von V5 und 12 zwangsläufig hervortritt²: Die Akklamation der Menge, Οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν (V12), bezieht sich weder allein auf die Heilung noch allein auf die Sündenvergebung, sondern auf deren Verbindung. Also ist kaum vorstellbar, dass die Gemeinde Urheber dieser Verbindung ist. Umgekehrt: Sie hat nicht nur die ursprüngliche Heilungsgeschichte, sondern auch die jetzige Perikope geprägt. Diese stützt eindeutig einen wichtigen Charakterzug der jesuanischen Tradition von der Sündenvergebung: Bei Jesus ist Sündenvergebung auf Heilung bezogen.

Aufgrund unserer Betrachtung der Vorgeschichte ergibt sich, dass im Hintergrund dieser Haltung Jesu zweifellos die atl. Tradition der Sündenvergebung, nämlich die göttliche Vergebung steht. Der Zusammenhang zwischen Heilung und Sündenvergebung, kommt im AT deutlich zum Ausdruck: »Der alle seine Sünde vergab, der heilte all deine Leiden« (Ps 103,3); »Nicht wird sagen ein Bewohner: Ich bin krank; das Volk, welches darin wohnt, ist befreit von Sünde« (Jes 33,24). Auch im Judentum ist der Gedanke vertraut, dass Krankheit und Sünde zusammengehören (Joh 9,2).³ Daher ist ihm eine solche Beziehung der Sündenvergebung zur Heilung nicht fremd.⁴ Die beschriebene Haltung Jesu zur Sündenvergebung ergibt sich aus dem AT und dem Judentum. Die Juden kennen die göttliche Vergebung vor allem im kultischen Bereich. Aber sie kennen auch »eine nicht-kultische vermittelte Sündenvergebung«, die durch Umkehr und Bekenntnis allein gewirkt werden kann.⁵ Außerdem kann sie im Judentum durch andere nicht-kultische Formen erreicht werden, z.B. durch Gebet und Heilung. Dafür findet sich folgender Beleg: Ein anonymes Jude mit dem Namen Nabonaj

¹ So F. Hahn, Hoheitstitel: Also findet V5b seine ursprüngliche Fortsetzung in V11 ohne σοὶ λέγω.

² Vgl. G. Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien (ThA 19), Berlin 1963, 22: Die Sündenvergebung sei kein beherrschendes Anliegen von Mk, obwohl sich Sünde in seinen Belegen (1,4ff; 2,1-12; 3,28f; 11,25f) immer auf die Vergebung bezieht.

³ W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin 1977, 78f.

⁴ Mehrere Belege dafür aufgezählt in: Bill. I, 495f.

⁵ G. Theißen / A. Merz, Jesus, 459. s. §3.

heilt die »böse Entzündung« des babylonischen Königs, indem er ihm seine Sünden vergibt (4QPrNab).¹ Jesus spricht in unserer Perikope sicher von der nicht-kultischen Sündenvergebung, d.h. von der Sündenvergebung unabhängig vom Tempelkult, da er Sündenvergebung mit der persönlichen Anrede (Τέκνον) einleitet. Dadurch steht er nicht nur zu den Schriftgelehrten im Gegensatz, die nur dem Tempelkult Sündenvergebung zutrauen, sondern auch zu Johannes dem Täufer, der Sündenvergebung durch einen »mit dem Tempelkult konkurrierenden Ritus« der Waschung vermittelt hat.² Unsere Perikope knüpft sehr wahrscheinlich durch die Verbindung mit der Heilung an ein Verständnis der Sündenvergebung unabhängig vom Tempelkult bei Jesus an.

Dabei kann es keinen Zweifel darüber geben, dass allein Gott die Krankheit heilt oder die Sünden vergibt: »Wer kann Sünden vergeben außer allein Gott selbst?« (εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; V7b par). Im tiefen Grund der Erzählung findet sich die jüdische Überzeugung, dass die Sündenvergebung das Privileg Gottes oder eines kommenden Messias (Jes 53,4ff)³ ist. Überraschend ist aber für die Schriftgelehrten, dass durch einen Menschen einem anderen Sündenvergebung zugesprochen wird:

»Τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι« (2,5b).⁴

Der Einwand der Schriftgelehrten V7 deutet darauf hin, dass Jesu Zuspruch nicht nur als Vermittlung der Sündenvergebung verstanden wird, sondern als ein unmittelbares Handeln der Vergebung.⁵ Daher liegt die Pointe dieser Erzählung nicht in der göttlichen Vergebung selber, sondern darin, dass Jesus selbst die Vollmacht Gottes zur Sündenvergebung inne hat. Jesus begründet sein Handeln zwar mit seiner Antwort, in Form einer Alternativfrage V9 präsentiert, aber die Spannung bleibt ungelöst. Jedoch erreicht die

¹ Ebd. Zum Text: J. Meier, Qumran-Essener II, 186.

² G. Theißen / A. Merz, Jesus, 460.

³ Unbekannt ist allerdings, dass »der Messias kraft eigener Machtvollkommenheit einem Menschen die Vergebung der Sünden zuspricht.« Bill. I, 495.

⁴ Dieser persönlicher Zuspruch Jesu ist einzig in der Jesusüberlieferung. Sonst findet sich im Judentum nur ein Beleg in 4QPrNab. G. Theißen / A. Merz, Jesus, 459. Vgl. auch G. Theißen, Wundergeschichten, 68 (Anm. 13). Das Ankündigung Jesu an die Sünderin über die Sündenvergebung ist gewiss eine lk Erzählung. Schürmann, Lk I, 438.

⁵ O. Hofius, Zuspruch, 127ff, betont mit Recht, dass das mit passiv ἀφίενταί formulierte Sündenvergebungswort im mk Kontext kein divinum passivum bedeutet, sondern die Sündenvergebung durch Jesus selbst.

Erzählung ihren Höhepunkt erst, in dem Logion vom Menschensohn über die Vollmacht zur Sündenvergebung¹:

»ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς« (V10).

Die Worte vom Menschensohn in den synoptischen Evangelien können in drei Gruppen eingeteilt werden: Die Worte vom zukünftigen Kommenden, vom gegenwärtig Wirkenden und vom Leidenden.² Die Vollmacht zur Sündenvergebung V10 ist nicht auf den zukünftigen, sondern auf den gegenwärtig wirkenden Menschensohn bezogen: ἐπὶ τῆς γῆς. Traditionsgeschichtlich dürfte dieses Logion nicht auf Jesus, sondern auf die Urgemeinde zurückgehen, da seine Selbstbezeichnung »nur bei einer bereits feststehenden titularen Verwendung sinnvoll« ist.³ Die Urgemeinde wollte die Vollmacht Gottes zur Sündenvergebung mit dem Wirken des irdischen Jesu zusammenbringen.⁴ Diese Tendenz dürfte bereits in der vormk Tradition ihren Niederschlag gefunden haben. Schließlich wird sie von Mk fest etabliert, indem er den Zusammenhang in seinem Streitgespräch behandelt. Das wird dadurch deutlich, dass er in einem anderen Streitgespräch ein anderes Menschensohnwort von der Vollmacht des irdischen Jesus zum Sabbatbruch Mk2,28 anführt.⁵ Dies bedeutet, dass sich die Sündenvergebung als das eschatologische Handeln Gottes, wie bei Johannes dem Täufer, durch den »Menschen« Jesus vollzieht und sich im Wirken des irdischen Jesus aktualisiert.⁶ Die

¹ Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bedeutet aramäisch ܒܪܝܫܘܬܐ, d.h. ein Mensch. C. Colpe, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT VIII, 1990, 444f.

² H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1963, 129-141; Hahn, Hoheitstitel, 32-53; Theißen/Merz, Jesus, 474ff.

³ Hahn, Hoheitstitel, 43. Vgl. H. E. Tödt, Menschensohn, 105ff. Gegen V. Hampel, Menschensohn, 197ff.

⁴ K. Kertelge, Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2,10), in: P. Hoffmann (Hg.), Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker, FS für J. Schmid, Freiburg / Basel / Wien 1973, 205-213, hier 211. Vgl auch C. Colpe, υἱὸς, 444: Es handele sich um die »Erste-Stufe der mündlichen Überlieferung« der Urgemeinde.

⁵ Tödt, Menschensohn, 123; 249. Mk behandle die Hoheit Jesu in der Perspektive seines irdischen Wirkens (z.B. 1,22. 22. 41; 3,10f; 5,1-20 u.a.): R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK 4), Freiburg 1993, 71. Im Vergleich zu 2,10 ist 2,28 gewiss für jesuanisch zu halten, da »die Worte vom gegenwärtigen Menschensohn von der alltagssprachlichen Tradition her zu verstehen sind: In V27f stehen »Menschen« und »Menschensohn« parallel.« Theißen/Merz, Jesus, 474.

⁶ Kertelge, Vollmacht, 210.

folgende Perikope, die Mahlgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern V2,13-17, bezieht sich in diesem Sinne untrennbar auf unsere Perikope.

Mk übernimmt auf diese Weise die Jesusüberlieferung von der Sündenvergebung: Einerseits stellt er ihre Verbindung mit Heilung fest; andererseits stellt er fest, dass Jesus mit dem Selbstbewusstsein des Menschensohnes die Vollmacht Gottes für sich beansprucht, indem er die göttliche Vergebung in seinem irdischen Wirken verkündet. Allerdings findet sich bei Mk noch kein Zusammenhang zwischen dieser Vollmacht und dem Leiden und Tod des Menschensohnes Jesus. Dies wird erst durch Mt geleistet.

2.3. Mahlgemeinschaft (2,13-17)

These: Die Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern prägt das Wirken Jesu. Jesu Verhalten steht symbolisch dafür, dass Gott den Menschen vergibt. Mk bewahrt diesen religiösen Sinngehalt der Jesusüberlieferung von der Sündenvergebung treu und verknüpft mit der Nachfolge Jesu dessen Solidarität mit den Sündern.

Die urchristlichen Mahlfeiern haben ihren Ursprung in den hellenistischen und jüdischen Mahlgemeinschaften. Sie sind als ein allgemeines soziales Phänomen nicht nur im kultischen, sondern auch im alltäglichen Bereich.¹ Dabei stellt sich allerdings die Frage, in welchem Zusammenhang sie mit der täglichen Mahlpraxis Jesu und dem letzten Mahl stehen.² Es ist jedoch nicht unsere Aufgabe, diese Zusammenhänge aufzuweisen; es geht vielmehr um die Mahlpraxis Jesu selbst. Sein Lehren und seine Auseinandersetzungen geschehen sehr häufig beim Feiern eines Gemeinschaftsmahls. Insbesondere seine Gleichnisreden sprechen vom Mahl. Das weist darauf hin,

¹ M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996, 26. Auch sonst hält er seine These durch, dass es eine Homogenität der Formen zwischen den frühchristlichen Mahlfeiern und den Mahlgemeinschaften nicht nur der Antike, sondern auch des Hellenismus und des hellenistischen Judentums gegeben habe.

² Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 9; Diese Frage wird mit der Mahlpraxis Jesu bejaht von B. Kollmann: »Historischer Ursprung des christlichen »Abendmahl« bzw. der »Eucharistie« war nicht ein besonderes Abschiedsmahl Jesu, ... sondern die gesamte Mahlpraxis Jesu während seiner irdischen Wirksamkeit, die in Gestalt offener Mahlgemeinschaft Zöllner, Sünder, Jünger und beliebige weitere Personen einbezog.« Ders., Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, Göttingen 1990, 190-265, hier 251.

dass seine Bewegung von der jüdischen Gemeinde ausging, die das Gemeinschaftsmahl praktizierte wie die hellenistische Umwelt auch. Man könnte also annehmen, dass Jesus die religiösen und sozialen Normen der Mahlgemeinschaften, wie sie in den jüdischen Gemeinden gepflegt wurden, befolgt. Jesu Mahlgemeinschaft weicht von der allgemein akzeptierten Auffassung von Mahlgemeinschaft jedoch wesentlich ab: Jesus nimmt in seine Mahlgemeinschaft »die Zöllner und Sünder« auf. Alle paganen Assoziationen, seien sie religiös, politisch oder sozial, haben ihre eigenen Gemeinschaftsmähler, in denen ihre Normen und Gedanken Ausdruck finden und mit denen sich ihre Mitglieder sowohl gegenüber anderen Assoziationen als auch gegenüber sich selbst identifizieren. Auch für die jüdische Gemeinde gilt dieser Sachverhalt. Dadurch gewinnt die Mahlgemeinschaft eine soziale Funktion: Jede Assoziation und jede Gemeinde hebt sich durch ihr Gemeinschaftsmahl von anderen ab. Also bewirkt jede Mahlgemeinschaft eine Identifizierung und eine soziale Klassifizierung ihrer Mitglieder: Durch das eigene Gemeinschaftsmahl wird ein Verein von anderen abgegrenzt.¹ Entsprechend werden durch das jüdische Gemeinschaftsmahl die Juden von den Heiden abgegrenzt und umgekehrt. Die Mahlgemeinschaft Jesu dagegen führt zu einer »Deklassifizierung«, weil er Zöllner und Sünder in sie aufnimmt: Denn die Mahlpraxis Jesu »war nicht exklusiv auf den engeren Jünger-Kreis beschränkt, sondern stand religiös wie gesellschaftlich allgemein Deklassierten offen, von denen sich Jesus auch umgekehrt zu gemeinsamen Mahlzeiten einladen ließ.² So bildete sich die Eigentümlichkeit der Mahlgemeinschaft Jesu heraus. Wenn sich Jesu Aufnahme der Zöllner und Sünder auf die Sündenvergebung bezieht, hat das neben ihrer religiösen Dimension (s.u.) fraglos auch eine soziale Dimension. Denn es entsteht schon deshalb Sozialität, weil die Menschen Umgang miteinander pflegen, miteinander essen und nach gemeinsamen Sitten leben. Das Verhalten Jesu wirkt auf seine Gegner anstößig.³ Den synoptischen Überlieferungen hat sich dieser Charakter der Mahlgemeinschaft Jesu for-

¹ Daher bleibt die Homogenität jedes Vereins. Die Mahlteilnehmer haben, obwohl sie durch Sitzordnung, Gelage und Platzverteilung innerhalb der Gemeinschaft voneinander unterschiedlich sind, wesentlich die soziale Homogenität. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 84; 95f.

² B. Kollmann, Mahlfeier, 236. Das tritt nicht nur von der pharisäischen Reinheit aus, sondern von dem zeitgenössisch und umfangreich jüdischen Konsens. J. Jeremias, Zöllner und Sünder, ZNW 30 (1931), 293-95.

³ J. Jeremias, ebd.; auch bei N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, übers. von P. G. Nohl, Was lehrte Jesu wirklich?, Göttingen 1972, 112f.

melhaft eingepägt. Das wird sowohl durch ein Q-Logion (Mt 11,19 // Lk 7,34) als auch durch MkEv (2,15-17) belegt. Im Q-Logion findet sich eine ursprüngliche Formel, die durch die Sicht der Gegner (καὶ λέγετε,¹ Ἰδοὺ) geprägt ist:

ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.²

Dies stellt natürlich eine Polemik dar. Dabei ist der Ausdruck φάγος καὶ οἰνοπότης eine Adjektivierung von Substantiven mit ἄνθρωπος. Der folgende Ausdruck τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν bezieht sich darauf zurück. Während der erste Ausdruck provokativ wirkt, handelt es sich bei dem zweiten um eine feststehende Formel, mit der die Mahlgemeinschaft Jesu von seiner Gegnern durch ein artikelloes Wortpaar bezeichnet wird. Auch sonst begegnet in den synoptischen Überlieferungen diese Wendung als Wortpaar τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί³ (Mk 2,15 par). Außerdem wird diese Formel zu verschiedenen Wendungen weiter entwickelt, die alle die gleiche Form, aber verschiedene konkrete Inhalte haben, z.B. Zöllner und Heiden (Mt 18,16), Zöllner und Dirnen (Mt 21,31) usw.⁴ Diese Formel hat also als »ein fester Bestandteil des Bildes« von der Mahlgemeinschaft Jesu zu gelten.⁵ Daher kann man behaupten: Die Historizität sowohl der Mahlgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern als auch des Vorwurfes seiner Gegner ist sehr wahrscheinlich. Das Q-Logion, in dem die Mahlgemeinschaft Jesu formelhaft mit »Zöllnern und Sündern« verbunden wird, weist auf ein zeichenhaftes Verhalten Jesu, das sich insbesondere seinen Gegnern eingepägt hat.

¹ Richtig hält Hoffmann, Studien, 197, hier die Lk Fassung gegenüber λέγουσιν für ursprünglicher.

² Mit Recht bringt Merklein, Gottes Herrschaft, 198f mit Anm. 210, ein Argument für das traditionsgeschichtliche Alter dieser Formel: »So wird man in Mt 11,19 par bereits einen gegen Jesus erhobenen Vorwurf sehen« (nicht gegen die Gemeinde!).

³ Vgl. Deut 21,18-21; Prov 23,18-21. R. Pesch löst diese wie ein Paar formulierte Wendung auf und hält bloß τελῶναι für ursprünglich, dagegen ἁμαρτωλοί für den mt Zusatz. R. Pesch, Zöllnergastmahl, in: A. Descampes (Hg.), Mélanges Bibliques, FS für R. P. Béda Rigaux, Gembloux 1970, 76. Das ist deshalb, weil ihm ἁμαρτωλοί Heiden bedeuten und daher der Gemeinde zugehörig werden. Allerdings ist das Q-Logion (Mt 11,18f // Lk 7,33f) für sehr früh zu halten. D.-A. Koch, Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern: Erwägungen zur Entstehung von Mk 2,13-17, In: D.-A. Koch (Hg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche, FS für W. Marxen, Gütersloh 1989, 57-73, hier 64f.

⁴ J. Jeremias, Zöllner, 295.

⁵ D.-A. Koch, Tischgemeinschaft, 64f.

Daher ist nun für unsere These zu fragen, worin die Symbolik in der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern besteht. In den synoptischen Überlieferungen ist die Gastmahlsymbolik neben dem Logion und unserer Gastmahlszene häufig belegt: Die Kritik an den Mahlsitten (Lk 14,7-14), die Logien vom Gastmahl (Mt 8,11; Mk 2,19; Lk 22, 27-30), insbesondere das Gleichnis vom großen Gastmahl (Mt 22,1-14 // Lk 14,1(!);15-24), die Gleichnisse vom Verlorenen, vom Schaf, Drachme und Sohn, (Lk 15, 1f (!); 11-32) und von den wachsamen Knechten (Mt 25,1-13 // Lk 12,35-38).¹ Interessant ist an diesen Belegen, dass das Gastmahl in hohem Maße als das Bild vom Feiern der Gottesherrschaft verstanden wird: »Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen« (Mt 8,1). »Ihr sollt in meinem Reich mit mir an meinem Tisch essen und trinken« (Lk 22,30).

Solche Worte beziehen sich auf die messianische und eschatologische Heilmahlzeit.² Die Mahlgemeinschaft Jesu ist das zeichenhafte Verhalten, worin Gottes frohe Botschaft in besonderem Maße verkündigt wird (Lk 14,12f). Die Mahlgemeinschaft richtet sich an diejenigen, die auf eine Einladung nicht mit einer Gegeneinladung antworten können: Es sind Arme, Krüppel, Lahme und Blinde (Lk 14,14; 21. Vgl. Mt 22,9), d.h. alle sind wie Zöllner und Sünder (Lk 15,1), alle sind verlorene Sünder (Lk 15,7. 10. 18. 30). Für sie ist die Einladung selbstverständlich etwas Frohes. Dies erkennt einer der Teilnehmer an der Mahlgemeinschaft Jesu, wenn er sagt: »Selig, wer im Gottesreich am Mahl teilnehmen darf« (Lk 14,15). Er erkennt das Heil nicht nur in der Mahlgemeinschaft Jesu, sondern auch im Gottesreich selber. Das bedeutet, dass das Verhalten Jesu, seine Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, zeichenhaft Gottes Einladung in die Gottesherrschaft darstellt. Ist das etwas anderes als die göttliche Vergebung? Dieses zeichenhafte Handeln Jesu zur Sündenvergebung wird auch in LkEv 19,1-9 deutlich, wo Jesus im Haus eines Zöllners mit Namen Zachäus feiert (V5): Er ist bei einem Sünder eingekehrt. Das spricht Jesus mit dem ἡλθον-Wort aus (V10). Deswegen wird dem Zöllner vergeben (V11. Vgl. Lk 15,1f. 7. 10. 24). Mk stellt diesen Charakter der Mahlgemeinschaft Jesu noch präziser in 2,13-17 dar.

¹ Sonst bezieht es sich auch auf den Auferstandenen, z.B. Lk 24,13-35; 24,36-43; Joh 2,1-12; 21,1-14. Vgl. Kollmann, Mahlfeier, 190-238.

² Über die eingehenden Diskussionen: s. Ebd., 208-233.

Mit Recht vertritt R. Pesch die Auffassung, dass Mk diesen Stoff von der Mahlgemeinschaft, selbst V2,15f, in der Tradition vorgefunden hat.¹ Obwohl V13 als Situationsangabe mit Wahrscheinlichkeit Mk zuzuschreiben ist,² ist umstritten, ob der Stoff mit der kurzen Berufungsgeschichte V14 ursprünglich eine Einheit gebildet hat. Für diese Diskussion ist die ausführliche Argumentation D. A. Kochs bemerkenswert. Er behauptet, dass die Freundschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern bekannt sei und ihre Mahlgemeinschaft in V15a,b durch das Bild vom Wirken des irdischen Jesus illustriert werde. Außerdem weist er auf den narrativen Zusammenhang zwischen V14 und V17b durch das theologisch zentrale Leitwort *καλεῖν* hin. Es gibt allerdings einen Bruch, der durch einen Perspektivwechsel zwischen V17a und 17b entsteht: V17a enthält ein Bildwort von einem Arzt, V17b ein ἥλθον-Wort.³ So kann er einen Entstehungsprozess des Textes entwerfen: Zunächst entsteht eine ursprüngliche Einheit, die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern V15-17a. Darauf aufbauend entstand dann eine ringförmige Erweiterung V14 und V17b, wobei nicht feststellbar ist, ob es sich um eine vormk oder mk Traditionsstufe handelt.⁴

Hierbei ist die Verknüpfung der Berufungsszene mit der Mahlgemeinschaft bedeutsam. Jesu Verhalten besteht aus zwei Elementen, erstens seine Mahlgemeinschaft zu bilden und zweitens einen Zöllner in seine Nachfolge zu berufen.⁵ Indem das eine das andere motiviert, verstärken sich zeichenhaft nicht nur die einzelnen Elemente, sondern Jesu Verhalten gewinnt als Ganzes eine vertiefte Bedeutung: Berufung ist Sündenvergebung, und Sündenvergebung ist immer auch eine Berufung. Ganz naheliegend ist dies besonders in dem von Mk tradierten Logion, das ein Bildwort vom Arzt und ein ἥλθον-Wort beinhaltet: Jesu Sendung zielt auf die Sünder. Das *καλεῖν* der Berufungsgeschichte 1,20 ist identisch mit dem *καλεῖν* in 2,17. Ohne Zweifel enthält also Jesu Mahlgemeinschaft eine Symbolik: »Das wichtigste Moment in der Verkündigung Jesu ist also das Angebot der Sündenvergebung und einer neuen Beziehung zu Gott und untereinander.«⁶

¹ R. Pesch, Zöllnergastmahl, 76. Dagegen für Bultmann, GST, 16, ist V15f eine geschaffene Szene zu einem isolierten Wort V17.

² E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1967, 34; Pesch, Mk I, 164.

³ D.h. eine Perspektive Jesu in V17b und eine andere Perspektive des Kranken. Koch, Tischgemeinschaft, 69.

⁴ Ebd., 73.

⁵ Mk kennt ihn mit dem Namen *Λευί*, aber D Θ^f13 lesen *Ἰάκωβον*. Dagegen ersetzt Mt *Μαθθαῖον* statt *Λευί*. Vgl. R. Pesch, Levi-Matthäus (Mc 2,14 // Mt 9,9; 10,3): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems, ZNW 59 (1968), 40-56, hier 45ff. Jedoch besteht kein Zweifel daran, dass der Berufene ein Zöllner ist.

⁶ Perrin, Jesus (dt.), 118f.

Weiterhin muss man bemerken, dass die Geschichte als Streitgespräch überliefert wird. Das bedeutet nicht unbedingt, dass die Einwände der Gegner gegen Jesu Mahlgemeinschaft nachträglich geschaffen wurden, wie R. Bultmann meint,¹ vielmehr wird die älteste Überlieferung erst mit diesem mk erzählenden Rahmen greifbar. Richtig aber ist, dass die überliefernde und angeredete Gemeinde eine durch ähnliche Vorwürfe gekennzeichnete Lage im Auge gehabt haben könnte, sei es bezüglich der inneren Gemeinde oder sei es bezüglich von Außenseitern. Die Geschichte wird dazu motivieren, dass die Gemeinde Sünder innerhalb ihrer Reihen annehmen soll. Die Gemeinde bewahrt das Handeln Jesu gegenüber Sündern, das durch seine Mahlgemeinschaft symbolisiert wird: Gott vergibt den Sündern, und Jesus nimmt deswegen nicht nur Menschen bedingungslos an, sondern Menschen als Sünder. In der ersten Überlieferungsstufe, wahrscheinlich vormk, könnte es um eine Auseinandersetzung mit dem palästinischen Judentum gehen, weil die Gegner als »die Schriftgelehrten der Pharisäer« bezeichnet werden (2,16 par). Jedoch hat Mk auf der zweiten Überlieferungsstufe die Gemeinde im Auge, da die gesamte Erzählung 2,13-17 mit Jesu Vollmacht, Sünden zu vergeben, die im ersten Streitgespräch 2,1-12 hervorgehoben wurde, gut zusammenpasst: Durch die beiden Einleitungen καὶ εἰσελθὼν πάλιν V1 und καὶ ἐξῆλθεν πάλιν V13 werden beide Perikopen eng verbunden. Der Gelähmte und sein Heiler erscheinen darüber hinaus in bildhafter Sprache in 2,17 als die Kranken (οἱ κακῶς ἔχοντες) und ihr Arzt. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Vollmacht Jesu: Das eine Mal vergibt er dem Gelähmten die Sünden, das andere Mal beruft er den Zöllner Levi in den Jüngerkreis. Beides gehört zusammen. Nur so wird im Grunde die Frage der Gegner in 2,16 beantwortet werden. Allein mit dem Bildwort vom Arzt V17a, auch wenn es zusammen mit dem ἦλθον-Wort V17b gelesen wird, kann das Verhalten Jesu nicht verteidigt werden. Mk kann erst durch das Zurückgehen auf die sündenvergebende Vollmacht Jesu, die durch die Heilung in V12 bestätigt wird, ihre Anklage widerlegen. Hier findet sich noch einmal ein eigentümliches mk Anliegen, Jesu Würde mit seinem irdischen Wirken zusammenzubringen: Die Vollmacht Jesu bezieht sich auf das Wirken des irdischen Jesus, die Heilung einerseits und die Berufung der Sünder und die Mahlgemeinschaft mit ihnen andererseits.

Zusammenfassend ist zu sagen: Jesu Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern stellt zeichenhaft die religiöse Dimension der Sündenvergebung

¹ Bultmann. GST, 16 mit Anm. 3.

dadurch dar, dass Jesus selbst die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben und die Sünder bedingungslos anzunehmen. Allerdings gibt es hier auch einen Anknüpfungspunkt dafür, dass die Mahlgemeinschaft selber schon die soziale Dimension der Sündenvergebung sein kann. Denn Jesu Verhalten zu den Sündern, das symbolisch für die göttliche Vergebung transparent wird, führt zu einer entsprechenden sozialen Wirkung, d.h. zu einer zwischenmenschlichen Vergebung.

2.4. Negative Aussagen über Sündenvergebung (3,28f; 4,12)

These: Die negativen Aussagen über die Sündenvergebung bei Mk sind entweder als Ruf nach Umkehr zur Vergebung oder als abgrenzende Aussage zu interpretieren. In Bezug darauf wird die göttliche Vergebung zunächst prophetisch und dann eschatologisch aufgefasst.

Die Überlieferung von der jesuanischen Sündenvergebung in ihrer religiösen Dimension hat noch einen anderen Charakter: Obwohl alle Sünden vergeben werden können, soll die Sünde gegen den Heiligen Geist auf ewig keine Vergebung finden. Dieses erste Logion mit einer negativen Aussage über die Sündenvergebung findet sich in Mk 3,28f und Q (Lk 12,10 // Mt 12,32). Wahrscheinlich steckt hinter den beiden Fassungen eine ursprüngliche, aramäische Fassung.¹ Wenn man βλασφημήσαντι Lk 12,10b gegen εἴπη λόγον κατὰ Mt 12,34b für ursprünglich halten könnte,² wird die unvergebene Sünde, d.h. die gegen den Heiligen Geist, als βλασφημεῖν deutlich bezeichnet. Das entsprechende aramäische Wort ܦܝܢܐ (pi.) bedeutet Lästerung gegen Gott. Dies ist die typische jüdische Auffassung von der Sünde, die sich auch in anderen mk Szenen über Sündenvergebung aufweisen lässt, nämlich bei dem Vergebungszuspruch an den Gelähmten (V2,5.7) und bei

¹ Hier können wir uns mit der Rekonstruktion nicht beschäftigen. Was hier angeführt wird, beruht grundsätzlich auf der Argumentation von C. Colpe, Der Spruch von der Lästerung des Geistes, in: E. Lohse/C. Burchard/B. Schaller (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, FS für J. Jeremias, Göttingen 1970, 63-79, bes. 67; 70. Vorausgesetzt wird die aramäische Fassung auch bei M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford ³1967, 189; M. E. Boring, The Unforgivable Sin Logion Mk 3,28f / Mt 12,31f / Lk 12,10: Formal Analysis and History of the Tradition, NT 18 (1976), 258-279, bsd. 276.

² Gegen R. Pesch, Mk I, 217. Mt stellt zweifach εἴπη κατὰ V32 dem Menschensohn einerseits und dem Heiligen Geist andererseits gegenüber. Außerdem verwendet er κατὰ zweimal in der Beelzebul-Perikope 12,35. A. Fuchs, Die Sünde wider den Heiligen Geist, SNTU 19 (1994), 120f mit Anm. 24.

der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Sündern (V2,16b). Allerdings unterscheiden sich die Formulierungen von der der vergebbaren Sünde. Sie wird in Q in einem verallgemeinerten Relativsatz (Lk 12,10a: πᾶς ὃς ἔρει λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) genannt, in der Mk-Fassung dagegen mit begrifflich aufeinander bezogenen Substantiven: τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι (3,28). Vergeben werden kann in Q jedem, der wider den Menschensohn spricht, in der Mk-Fassung werden dagegen alle Sünden und alle Lästerungen vergeben. Die Q-Fassung versteht »das Wort gegen den Menschensohn« nicht mehr als eine Sünde gegen den Menschen, sondern als eine Blasphemie, indem der Heilige Geist mit dem Menschensohn parallelisiert wird: ἔρει λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου steht sachlich parallel zu τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι (Lk 12,10 Q). Die Mk-Fassung aber kennt die Sünde gegen den Menschensohn nicht, obwohl der Ausdruck Menschensohn מן בן im Plural in der von Q abweichenden Übersetzung der aramäischen Fassung οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων (Mk 3,28) vorausgesetzt wird. Hier bedeuten »Blasphemien« ausschließlich Blasphemien gegen Gott. Dies ist jüdisches Verständnis. Jedoch hat »die Blasphemie gegen den Menschensohn« in Q ihren christlichen Sinn¹ und stellt eine traditionsgeschichtliche Abweichung von der aramäischen Fassung dar: In der Q-Fassung wird die Menschensohn-Vorstellung stärker christlich geprägt und mit dem Heiligen Geist verbunden, durch den der Menschensohn als der Erhöhte erscheint. In der Mk-Fassung ist die Menschensohn-Vorstellung dagegen in den Hintergrund gerückt, ferner wird dort ein älteres jesuanisches Wort aufgenommen: »Alle Sünden und alle Lästerungen werden dem Menschen vergeben werden« (Mk 3,28).² Das passt gut zum Bild Jesu, der allen Sündern die bedingungslose Vergebung Gottes anbietet. Diese verallgemeinerte Vergebung, die bei Mk zum Ausdruck kommt, dürfte ursprünglicher sein als das Q-Logion. Es liegt also nahe, dass diese ursprüngliche Auffassung über Sündenvergebung sowohl die Vergebung der Sünde gegen den Menschen als auch die Vergebung einer Blasphemie wider Gott einschließt.

¹ Gewiss könnte die Formulierung λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου als eine titulare Formel verständlich und daher in Q-Gemeinde gebildet sein. Luz, Mt II, 257. Von dem christlichen Sinn: H. W. Beyer, Art. βλασφημεῖω κτλ., in: ThWNT I, 620-624, hier 622.

² Die Satzkonstruktion und der Plural τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων in der ersten Hälfte des Logions könnten auf Mk zurückgehen, jedoch bleibt der ursprüngliche Sinn von der Sündenvergebung in der Mk-Fassung. C. Colpe, Spruch, 75.

Gegenüber der allgemeinen Vergebbarkeit wird die Sünde gegen den Heiligen Geist allerdings durch einen Ausnahmesatz hervorgehoben: Πάντα ... ὃς δ' αν Dadurch handelt es sich deutlich um eine Betonung der negativen Sündenvergebung: οὐκ ἔχει ἄφεσιν. Im Vergleich dazu bildet die Q-Fassung zwei symmetrische Gegensätze: Es wird sowohl die Sünde gegen den Heiligen Geist mit der Sünde gegen den Menschensohn parallelisiert als auch das Prädikat ἀφεθήσεται mit dem Prädikat οὐκ ἀφεθήσεται. Man kann damit im Vergleich der beiden Fassungen feststellen, dass die negative Sündenvergebung bei Mk stärker betont wird. Beide Fassungen aber enthalten eine Aussage, die das Recht der negativen Sündenvergebung feststellt. Das ganze Logion wird in der Mk-Fassung mit der formelhaften Wendung Ἄμην λέγω ὑμῖν eingeleitet.¹ Also darf man vermuten, dass Mk das ganze Logion als eine Einheit vorfand. Mk ergänzte allenfalls ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν.²

Dieser Zusammenhang zwischen Blasphemie und Heiligem Geist findet eine Analogie im AT, besonders in Jes 63,10 und Ps 106,33. Dort bezieht sich die Formulierung βλασφημεῖν εἰς terminologisch auf die Wanderung des Volkes Israels durch die Wüste, wo es Jahwe lästert und den Heiligen Geist betrübt.³ Dies zeigt vor allem, dass die Rede von der Blasphemie wider den Heiligen Geist auf die atl. prophetische Tradition zurückgreift, die die Verweigerung des Volkes vor Jahwe kennt. Im Q-Logion ist der Heilige Geist möglicherweise der, der den Menschensohn als den Erhöhten erkennen lässt, zumal die Vorstellung vom Menschensohn dort ausgeprägt vorliegt und die Gegenüberstellung zum Heiligen Geist stark betont wird. Im Vergleich dazu ist die christologische Vorstellung vom Heiligen Geist in der Mk-Fassung abhängig von der atl. prophetischen Tradition. Bei den atl. Propheten wird der Heilige Geist grundsätzlich eschatologisch aufgefasst. Der Geist Gottes ist kein anderer als derjenige, der das endzeitliche Heil herbeibringt. Diese Auffassung wird in der Mk-Fassung deutlich formuliert: εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἁμαρτήματος. Außerdem tritt sie in Verbindung mit der Amen-Formel auf, die vornehmlich in Gottesrede

¹ Vgl. E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. II, Göttingen, ²1965, 100f.

² Boring, Sin, 274; G. Fitzner, Die Sünde wider den Heiligen Geist, TZ(W) 13 (1957), 174.

³ E. Lövestam, Spiritus Blasphemia. Eine Studie zu Mk 3,28f par Mt 12,31f, Lk 12,10, Lund 1968, 16; 27f.

oder prophetischer Rede verwendet wird.¹ Zwar trifft es wohl zu, dass auf beide Fassungen die Traditionen urchristlicher Propheten prägend gewirkt hat;² es besteht jedoch kein Grund, die Auffassung der urchristlichen Propheten über den Heiligen Geist von der Auffassung Jesu zu unterscheiden.³ Denn mit Recht ist anzunehmen, dass Jesus in seinem Wirken, insbesondere in der Sündenvergebung, das Heil Gottes durch den Heiligen Geist herbeibringt. Das heißt, Jesus versteht sein Wirken als eine eschatologische Erfüllung des Geistes Gottes. In diesem Zusammenhang ist die Unvergebbarkeit der Blasphemie gegen den Heiligen Geist auch prophetisch und eschatologisch zu fassen: Den Menschen werden alle Sünden vergeben außer der Sünde gegen die eschatologische Macht, die Grundlage der Sündenvergebung ist. Denn erst die Taufe mit dem heiligen Geist vollendet die Wassertaufe »zur Vergebung der Sünden.« Der prophetische und eschatologische Charakter der negativen Aussage von der Sündenvergebung geht bei Jesus als auch bei den urchristlichen Propheten auf die atl. Tradition der Sündenvergebung zurück. Das ist ohne Zweifel nichts anderes als die göttliche Vergebung.

In unserem Logion wird die negative Aussage über Sündenvergebung mit der Beelzebubkontroverse verbunden Mk 3,22-30.⁴ In ihr werden Jesu Exorzismen abgelehnt, in denen sich der Heilige Geist durch seinen Sieg über die Dämonen manifestiert.⁵ Wichtig für diesen Zusammenhang ist das mk Schlußwort »ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει« (3,30). Dies muss im mk Kontext als eine Ablehnung der Exorzismen (und des ganzen Wirkens) des irdischen Jesus verstanden werden (3,22). Diese Ablehnung ist für die urchristliche Gemeinde identisch mit der Ablehnung des Heiligen Geistes, den der Erhöhte gibt. Jesus und die Gemeinde haben gemeinsam, dass die Blasphemie wider den Heiligen Geist nicht vergeben wird. Aus diesem Grund ist zu vermuten, dass die Gemeinde wie Jesus auf Gegner gestoßen ist. »Jesus stellt die Ablehnung der von ihm zugesprochenen Vergebung unter das e-

¹ K. Berger, Zur Geschichte der Einleitungsformel »Amen, ich sage euch« , ZNW 63 (1972), 45-75, hier 56.

² Käsemann, Anfänge, 100f; M. E. Boring, How May we identify oracles of Christian prophets in the synoptic tradition? Mk 3,28-29. As a test case, JBL 91 (1972), 501-521; ders., Sin, 276f.

³ Colpe, Spruch, 71: Er behauptet mit Recht, dass »tatsächlich Kontinuität von der makka-bäischen Zeit an bis zur frühesten nachöstlichen judenchristlichen Gemeinde besteht« .

⁴ Ursprünglicher ist nicht der Lk (12,2-11), sondern der mk (3,22-30) Kontext.

⁵ G. Bornkamm, Erwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: Ders. u.a., Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), 31f.

schatologische *ius talionis*.« »Für die Gemeinde war gerade der Zuspreekende zum Inhalt ihrer Mission geworden.«¹ Die negative Aussage über die Sündenvergebung fungiert in der Perikope der Beelzebulkontroverse bei Jesus wie bei der Gemeinde als eine prophetische Drohung aus eschatologischer Perspektive. Es handelt sich also um eine Aussage, welche die Sündenvergebung gegen diejenigen abgrenzt, die sowohl Jesus als auch sein durch den Heiligen Geist bestätigtes Wirken ablehnen wollen.

Wir finden solch eine abgrenzende Bedeutung ebenfalls in einem anderen Beleg Mk 4,12. Es geht dabei auch um eine negative Aussage über die Sündenvergebung, von der mit Worten der atl. Prophetie Jes 6,9f die Rede ist. Sie wandelt sich zur sogenannten Parabeltheorie, indem sie in die Mk-Fassung (4,10f) eingebettet wird. Zu diskutieren ist hier aber nicht die Parabeltheorie selbst, sondern nur V12, wo von der negativen Sündenvergebung die Rede ist. Unserer Hauptanliegen ist es aufzuzeigen, was das Jesaja-Zitat im Zusammenhang mit der Sündenvergebung bedeutet. Bei einem einfachen synoptischen Vergleich zeigt sich Folgendes: Lk verkürzt das Zitat sehr stark (V8,10), dagegen bringt Mt das ganze Zitat ausführlicher (V13,14f).² Ferner fügt Mt vor seinem Zitat eine Zusammenfassung der Mk-Fassung ein (13,13). Hier lässt sich klar erkennen, dass nur Mk die Vergebung direkt zum Ausdruck bringt, d.h. nur er verwendet das Verbum ἀφίημι in dem Zitat. Vergleicht man die Verben mit dem ἴασομαι des Mt, so ist zu sagen, dass sie sinngemäß keinen Unterschied aufweisen aufgrund unserer terminologischen Untersuchung; das eine ist nur eine Metapher für das andere. Zu beachten ist dabei allerdings, dass das Verbum bei Mk weder auf LXX καὶ ἴασομαι noch auf dem Massora-Text אָפָּהוּ, sondern auf dem Targum-Text קָפַחְהוּ basiert. Überdies sind die beiden Konjunktionen ἵνα und μήποτε von dem Targum-Text abhängig. Ihre Bedeutung ist jedoch sehr umstritten.

Zunächst ist die Bedeutung von ἵνα, das am Anfang des Zitates steht, umstritten. Zum einen besteht die Möglichkeit es inhaltlich entweder als final, kausal oder konsekutiv zu verstehen. Zum anderen könnte es grammatisch entweder auf einen Konjunkional- oder einen Relativsatz³ bezogen sein. Im Vergleich mit dem Jesaja-Text ist jedoch klar geworden, dass von der Parti-

¹ Colpe, Spruch, 72.

² Das Zitat in Apg 28,26f stimmt mit Mt ganz überein abgesehen von der Einleitungsformel. Die beiden gehen zweifellos auf LXX zurück, die auf der Massora beruht.

³ Vgl. zum sogenannten Missverständnis des Mk eines aramäischen Wortes. T. W. Manson, Teaching of Jesus, Cambridge²1963, 78.

kel an der Inhalt des Orakels Gottes beginnt. Der Inhalt selbst wird durch die Partikel nicht verändert. Nur der Sachverhalt der sogenannten Parabeltheorie Mk 4,11 ist problematisch. Von den verschiedenen Lösungsalternativen könnte der Vorschlag, ἴνα als »fast eine Abbrüviatur für ἴνα πληρωθῆῃ« verstehen zu wollen,¹ richtig sein, weil die Prädikate δέδοται und γίνεται in V11 mit dem geplanten und gewollten Handeln Gottes gemeint sein dürften. Das Zitat wird dann mit ἴνα als eine finale Verbindung mit V11 aufgefasst.

Das Zitat wird so zwar verständlich, aber es bleibt noch die Nebensatz-Formulierung mit μήποτε unklar, nicht nur weil die Konjunktion mehrdeutig ist, sondern auch, weil in ihrem Umfeld der Text vom Jesaja-Text abweicht, indem das Zitat stark gekürzt wird. Auch hier ist umstritten, welcher Sinn μήποτε, die Übersetzung der Targum אבלי, zukommt.² Dabei ist das Argument T. W. Mansons bemerkenswert. Er stellt den Teil heraus, den das Zitat ausgelassen hat: »Make the heart of this people fat, and make their eyes heavy, and stop up their eyes; (lest) they see with their eyes, and understand with their heart« (V6,10).³ Durch diese Auslassung hänge die Konjunktion in der Luft und meine der μήποτε-Satz eher Selbstverstockung als Verstockung. So kommt es zur Abschwächung einer von Gott geplanten Verstockung Israels. Jeremias vertritt die Meinung, dass die beiden Wörter neben der Bedeutung von »auf dass nicht« und » ob nicht vielleicht« auch die von »es sei denn, dass« haben, und hier mit der dritten Bedeutung wiedergegeben werden müssten. Damit würde das Zitat bedenken, dass das Umkehren und die Vergebung Gottes eine Voraussetzung für das Geschehen sind: »Denen aber, die draußen sind, ist alles rätselvoll,« »sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen«. Hauptsache für die Interpretation des Zitates ist bei Jeremias die Umkehr.⁴ Fraglich ist aber, ob Jesus wirklich solch einer rabbinischen Auffassung von Jes 6,10f gefolgt ist. Wahrscheinlicher ist, dass Jesus allen Sündern die bedingungslose Vergebung Gottes

¹ Jeremias, Gleichnisse 13; Auch bei Gnika, Mk I, 48.

² Mit demselben Konjunktion μήποτε werde in LXXῖ im Sinne von »auf dass nicht« übersetzt. Aber in der mk Text müsse das mit »es sei denn, dass« wiedergegeben werden. Dadurch ergibt die Übersetzung von V11f bei J. Jeremias: »Euch hat Gott das Geheimnis der Gottesherrschaft geschenkt; denen aber, die draußen sind, ist alles rätselvoll, auf dass sie (wie geschrieben steht) sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen, es sei denn, dass sie umkehren und Gott ihnen vergebe.« J. Jeremias, Gleichnisse, 13f.

³ Zitiert aus J. F. Stenning (Hg. u. übers.), The Targum of Isaiah, London 1953, 22.

⁴ »Den Draußenstehenden bleiben Jesu Worte dunkel, wie sie seine Sendung nicht anerkennen und nicht Buße tun.« »Dennoch bleibt eine Hoffnung: Tun sie Buße, so wird Gott ihnen vergeben.« Jeremias, Gleichnisse, 14.

zuteil werden lässt, und eine Umkehr im rabbinischen Verständnis ablehnt. Jesus verkündigt in seiner Botschaft deutlich eine unabhängig von der Umkehr gegebene Vergebung: »καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.« (Mk 1,15; Vgl. Mt 3,2; 4,17bc: »Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν«).¹ Das heißt, die göttliche Vergebung wird nicht erst dem zuteil, der umkehren will, sondern auch dem, der ihr entgegen jubelt. Mit Blick auf das Jesaja-Zitates spielt diese Auffassung eine große Rolle. Die Rabbinen verstehen den ursprünglichen Sinn des Jesaja-Zitat richtig²: Die göttliche Vergebung ist jetzt verschlossen, wird aber noch zugeteilt, sobald das Volk umkehrt. Dies bewirkt die Verstockung des Volkes. Es handelt sich also um die negative Sündenvergebung, die von Gott selbst gewollt ist. Nur unter der Voraussetzung des so geplanten Nein Gottes zur Sündenvergebung wird das Jesaja-Orakel verständlich: »Verhärtete das Herz dieses Volkes, verstopf ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen, damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich bekehrt und nicht geheilt (Targum: vergeben) wird. Ich fragte: Wie lange Herr?« (!) (Jes 6,10-11a). Hier legt sich eine sogenannte deuteronomische Auslegung nahe: Sie sehen und sehen doch nicht, hören und verstehen doch nicht, da sie nicht umkehren wollen. Jedoch gilt dies bei Jesus nicht mehr. Er fasst weder die verweigerte Umkehr des Volkes ins Auge noch einen solchen Gottesplan, sondern die Ablehnung der Gottesherrschaft. Berücksichtigt man den jesuanischen Gebrauch des Jesaja-Zitates,³ so fällt auf, dass ein Teil des Orakels Jes 6,10 (ohne μήποτε-Satzes) ausfällt. Hier ist das Argument T. W. Mansons bemerkenswert. Er stellt heraus, dass mit dieser Auslassung die Konjunktion אבל bzw. μήποτε in der Luft hängt, und daher der μήποτε-Satz abgeschwächt wird. Am ehesten bedeutet μήποτε seiner Meinung nach »ob vielleicht«: »For if they did, they would repent and receive forgiveness«.⁴ Das heißt, der echte Grund ihrer Verstockung ist es, dass sie nicht umkehren und keine Vergebung erlangen.⁵ Dies ist sinngemäß freilich ähnlich wie die Sicht von J. Jeremias, aber mit Recht wird auf die Abschwächung des μήποτε-Satzes hingewiesen. Jesu Zitat des Jesaja-Textes impliziert also keine geplante Verstockung, sondern die gegenwärtige Selbst-Verstocktheit derer, die die in der Botschaft Jesu verkündigte

¹ Dabei ist zu bemerken, dass im Mt Umkehr betont wird.

² Billerbeck., Mt I, 622f; Jeremias, Gleichnisse, 13.

³ Im Munde Jesu dürfte es wie die mk Fassung gelautes haben, da Mt durch das vollständige Zitat die mk Fassung korrigiert (Mt 13,14).

⁴ Manson, Teaching, 78f.

⁵ Ebd.

Selbst-Verstocktheit derer, die die in der Botschaft Jesu verkündigte Gottesherrschaft ablehnen. Dabei bleibt allerdings der Ausdruck mit μήποτε als Verstockung bestehen: »Damit sie sich etwa bekehren und ihnen vergeben werde« (Mk 4,12b).

Ist dies so gemeint, so bezieht sich das Nein der göttlichen Vergebung auf die Verweigerung der schon angebrochen Gottesherrschaft, die Jesus herbeibringt und um die es in den Gleichnissen von der ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ überhaupt geht (V4,11). Es ist zwar fraglich, ob die stark formulierte Gegenüberstellung von ὑμῖν und ἐκείνοις δὲ τοῖς ἕξω (4,11) jesuanisch ist,¹ aber es ist sicher, dass sich einerseits τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ auf ὑμῖν, d.h. die Jünger bezieht, andererseits aber τὰ πάντα und das ganze Jesaja-Zitat auf ἐκείνοις τοῖς ἕξω, d.h. auf die Verweigerer der Gottesherrschaft. Jesaja und Jesus erfassen also gleichermaßen die Verhärtung des Volkes. Während Jesaja dem Volk eine zeitliche Verstockung auferlegt, ist die Zeit für Jesus erfüllt: Die geplante Verstockung wird von ihm abgelöst. Bei Jesaja wird darauf gewartet, dass das Volk immer wieder umkehrt und ihm vergeben wird; das Anliegen Jesu ist dagegen nicht mehr dessen Wiederherstellung, sondern seine Jünger² (οἱ περὶ αὐτόν Mk 4,10).

Der mk Text, in dem sich das jesuanische Logion dadurch, dass Mk das παραβολή in seinem Gleichnis-Kapitel als ein Stichwort verstehen will³ (4,2; 10; 11; 13-33), auf die Parabeltheorie bezieht, könnte vielfältige Veränderungen in dem traditionsgeschichtlichen Entstehungsprozess erfahren haben. Vorstellbar ist die Schilderung G. Haufes: Veränderungen geschahen aufgrund von negativen Erfahrungen mit der ältesten Judenmission und dem ungläubigen Israel.⁴ Man darf zumindestens behaupten, dass die urchristlichen Misserfolge durch die Ablehnung der Gesandten durch Israel prägend auf solche Text gewirkt haben können. So findet man auch einen Sitz-im-Leben des Logions.

Hier muss noch einmal betont werden, dass Jesus die prophetische Zeit endgültig heraufführt und daher mit dieser Verneinung der göttlichen Verge-

¹ Vgl. G. Haufe, Erwägungen zum Ursprung der sogenannten Parabeltheorie Mk 4,11-12, EvTh 5 (1972), 413-421, hier 413f.

² J. Gnilka, Die Verstockung Israels: Isajas 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3), München 1961, 204.

³ Jeremias, Gleichnisse, 10f mit Amn. 5.

⁴ Haufe, Erwägungen, 420.

bung eine definitiv abgrenzende Aussage über die Vergebung trifft: Denen, die bereits verstockt sind, wird die Gottesherrschaft nicht mehr gegeben. Ebenso werden sie von der göttlichen Vergebung ausgeschlossen. Statt dessen werden Gottesherrschaft und Vergebung den anderen gegeben (Mt 21,43). Diese Aussage über die negative Vergebung im Jesaja-Zitat bezeichnet eine abgrenzende Aussage über die Vergebung sowohl bei Jesus als auch in der urchristlichen Gemeinde.

Gemeinsam ist den beiden Logien, dass die negativen Aussagen diejenigen ausgrenzen, die gegen Jesus und die urchristliche Gemeinde auftreten. In Bezug auf sie wird die göttliche Vergebung zunächst prophetisch und dann eschatologisch gefasst, indem sie sich erst auf die Verweigerung Israels und dann auf das Wirken des irdischen Jesus bezieht. Das spiegelt zweifellos Wirkungsphasen der religiösen Dimension der Sündenvergebung wieder, wobei Jesus aber wesentlich von ihrer Bedingungslosigkeit ausgeht.

2.5. Das Gebet (11,25)

These: Im Logion vom Gebet geht es um die göttliche Vergebung, die aber zugleich wie im Vaterunser zwischenmenschliche Vergebung bewirkt. Bei Mk ist Sündenvergebung auch außerhalb vom Tempel möglich.

Das Vaterunser, eine der wichtigsten Jesustraditionen, fehlt im MkEv. Mk kennt jedoch eindeutig seinen Kernpunkt: Die Vergebung unter den Menschen als Voraussetzung für die göttliche Vergebung. Die Mk-Fassung formuliert dies allerdings anders als die Vergebungsbitte des Vaterunsers (Mt 6,12): »Und wenn ihr betend da steht, so vergebet, wenn ihr etwas gegen jemanden habt, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Übertretungen vergebe« (Mk 11,25). Dieses Logion hat eine Parallele in Mt 6,14. Dort fungiert es als mt Kommentar zum Vaterunser (6,9-13). Es folgt darauf eine negative Aussage über die Sündenvergebung (Mt 6,15). Man kann annehmen, dass andere Handschriften, die nach Mk 11,25 in V26 die negative Formulierung einfügen, gewissermaßen durch die doppelte Aussage bei Mt

beeinflusst sind.¹ Jedoch ist das Logion selbst im Vergleich zu Mt 6,14 als ursprünglicher anzusehen. Denn Mt gebraucht in 6,14 die mk Vokabel τὰ παραπτώματα, während er im Vaterunser von τὰ ὀφειλήματα spricht (V6,12). Τὰ παραπτώματα findet sich außerhalb dieser Tradition nur noch bei Paulus. Mt übernimmt dieses Wort, das auch ihm fremd ist, nur an diese Stelle. Die übrige Formulierung in V14f stammt von ihm selbst. Anhand der mk Vorlage arbeitet er das wesentliche Ethos des jesuanischen Vaterunsers heraus (s. §7.3). Das bedeutet, dass Mk ein wesentliches Element des jesuanischen Vaterunsers kennt, obwohl es ihm als Ganzes vielleicht unbekannt ist. Es liegt bei ihm vermutlich ganz kurz zusammengefasst in Mk 11,25 vor. Das macht deutlich, dass sich Mk hier vor allem auf die Jesustradition bezieht, in welcher Sündenvergebung ins Gebet eingebettet ist.

Bemerkenswert ist dabei die mk Komposition im Umfeld unseres Logions V25. Der Spruch vom Glauben und Gebet V20-24 bildet eine Einheit mit dem Wunder, das sich an dem Feigenbaum ereignet. Das Logion 11,25 werde vermutlich von Mk selbst zu dieser Einheit hinzugefügt.² Sieht man von der apokalyptischen Rede in Kapitel 13 ab, endet danach die Jüngerrede. Die Streitgespräche beginnen (11,27-12,44). Jedoch lässt sich das erste Streitgespräch im Tempel, in dem es um die Vollmachtsfrage geht (11,27-33), deutlich auf die Perikope von der Tempelreinigung (11,15-18) beziehen, da die anklagende Frage der Gegner in V28b durch ταῦτα ποιεῖς (Vgl. auch V33) auf diese Tat Jesu zurückweist. In beiden besteht eine Spannung zwischen Jesus und seinen Gegnern. Ihre Spitze liegt hintergründig bereits in der Tempelreinigung (V11,18). In den beiden Perikopen geht es um die Vollmacht überhaupt. Jesus kommt in den Tempel reinigt ihn mit außerordentlicher Vollmacht (V15f). Aufgrund dieses Handelns stellen ihm seine Gegner die Vollmachtsfrage (V28). Jesus antwortet mit einer Gegenfrage, die sich erneut auf die Vollmachtsfrage bezieht. Er fragt, woher die Johannestaufe stamme (V30). Damit steht nicht die Taufe des Johannes an sich zur Debatte, sondern die Vollmacht, durch welche sich »ein tieferer Zusammenhang zwischen Tempelreinigung und Taufe«³ herstellt. Einerseits erteilt Johannes

¹ A (C, D) Θ (f^{1.13} 33) *m* lat sy^{p-h} bo^{pt}; Cyp lesen zusätzlich gegenüber dem jetzigen Text: V[26] εἰ δὲ υμεῖς οὐκ ἀφίετε οὐδὲ ὁ πατήρ υμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφήσει τὰ παραπτώματα υμῶν. Vgl. Davies/Allison, Mt I, 616 Anm. 58; Bultmann, GST, 65.

² E. Haenchen, Der Weg Jesu, Berlin ²1968, 391; Pesch, Mk II, 207f; Vgl. Bultmann, GST, 64f.

³ E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen ¹⁷1967, 240.

die Taufe, die bei Mk (V1,4) offenbar mit dem Zuspruch der Sündenvergebung verbunden ist (s. §4.2.1). Sowohl das Volk als auch seine Führer wissen das (V30). Johannes hat die Vollmacht, Sünden zu vergeben, weil seine Taufe nicht von Menschen, sondern vom Himmel stammt (V30f). Andererseits handelt Jesus mit einer Vollmacht, die auch vom Himmel ist: Er reinigt den Tempel, in dem man mit Opfergaben handelt. Darüber hinaus identifiziert er den Tempel als das Haus, in dem man nicht bloß Opfer darbringt, sondern als »das Bethaus« (V17b). Für Mk ist der Tempel nicht mehr wichtig, nicht nur weil er in seiner Zeit zerstört wurde (Mk 13,1f; Vgl. 13,14) und das Opfer ohnehin nicht mehr gefeiert werden konnte, sondern vor allem deshalb, weil auch außerhalb von ihm die Sündenvergebung möglich ist. Hervorgehoben werden muss hier die Gegenüberstellung der Formulierung ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς, welche sich auf den zukünftigen Tempel bezieht (vgl. das Futur κληθήσεται), mit der Bezeichnung des jetzigen Tempels als σπήλαιον ληστῶν (vgl. das Perfekt πεποιήκατε V17).¹ Das Stichwort προσευχῆς in V25 wird in der eigentümlichen Form προσευχόμενοι wiederholt. Dort wird deutlich, dass die Sündenvergebung und das Gebet zusammengesehen werden. Selbstverständlich ist damit nicht die Abschaffung des Tempelkultes in Jerusalem gemeint. Allerdings wird die Sündenvergebung, die im Zentrum des Kultes steht, durch das Gebet auch außerhalb von ihm wieder wirksam. Also kann man folgern, dass zwischen den beiden Perikopen im Tempel bewusst die Sprucheinheit V20-24 eingefügt wurde, in der es letztlich durch das selbständige Logion V25 um das Gebet geht. So wird deutlich, dass Sündenvergebung und Gebet bei Mk zusammenhängen. Dabei weist die Sündenvergebung selbstverständlich auf die göttliche Vergabung hin. Die Mk-Tradition behält also nach wie vor ihre religiöse Dimension. Ferner bringt das Logion inhaltlich folgenden Zusammenhang zum Ausdruck: Die Vergabung Gottes, die vom Menschen erbetet wird, erlangt nur der, der auch selbst seinem Mitmenschen vergibt. Das weicht im Grunde nicht von der Vergebungsbitte im Vaterunser ab. Dieser Sachverhalt drückt sich bei Mk vor allem im Ausdruck τὰ παραπτώματα ὑμῶν aus. Bei Mt wird dieses Wort in der positiven Formulierung allein im Zusammenhang mit menschlicher Vergabung gebraucht, d.h. nicht mit göttlicher Vergabung (Mt 6,14). Mit der negativen Formulierung verhält es sich umgekehrt (Mt 6,15). Gleich ist jedoch in beiden Sätzen, dass die menschliche Vergabung Vor-

¹ Jeweils Jes 56,7 und Jer 7,11.

aussetzung für die göttliche Vergebung ist.¹ Dieser Sachverhalt ändert sich auch nicht in Mk 11,25. Bei Mk ist allerdings nur die göttliche Vergebung auf τὰ παραπτώματα ὑμῶν bezogen. Die menschliche Vergebung wird dagegen mit εἴ τι ἔχετε κατὰ τινος bezeichnet. Diese Wendung setzt Mt 5,23 voraus, allerdings mit einer Umformulierung (ἐὰν μνησθῆς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ]. Dort wird zur zwischenmenschlichen Versöhnung aufgefordert, bevor man die Opfergabe zum Altar bringt.² Außerdem wird das ganze Logion 11,25 durch den Bedingungssatz ὅταν und den folgenden Imperativ ἀφίετε mit kasuistischer Bedeutung εἴ im Vergleich zu dem bei Mt verwandten Indikativ ἀφήσει als eine Mahnung zur Sündenvergebung bezeichnet, die sich auf Sir 28,2f bezieht (§1.3.1). Dieser Beleg ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass sich Jesus mit seinem Verständnis der Sündenvergebung dem hellenistischen Judentum nähert; d.h. die göttliche Vergebung setzt die menschliche Vergebung voraus. Damit bestätigt sich sowohl im Vaterunser aus Q als auch in der Mk-Tradition folgendes: Die Jesustradition der Sündenvergebung wird ins Gebet einbezogen; weiterhin wird sie in den Sachverhalt eingebettet, dass Gottes Vergebung die Vergebung unter den Menschen bedingt.

Aufgrund der mk Komposition der Tempelperikope könnte man meinen, dass er möglicherweise darauf abzielt, seiner Gemeinde einen Katechismus zu liefern,³ der mit dem Judentum konkurrieren kann. Zweifellos bezieht er sich mit ὅταν στήκετε προσευχόμενοι auf die jüdisch Sitte des Betens,⁴ mit εἴ τι ἔχετε κατὰ τινος bezieht er sich wahrscheinlich auf den abgeschafften jüdischen Tempelkult; mit der nur bei Mk belegten Wendung ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς liefert er schließlich eine jüdisch geprägte Gottesbezeichnung.⁵ Setzt Mk die Zerstörung des Tempels voraus, so könnte dieses Logion eine Traditionsströmung der Gemeinde widerspiegeln, die mit der jüdischen Religion konkurrieren will. In ihrem Hintergrund steht die Vollmachtsfrage, die sich aus dem Zusammenstoß mit dem Tempelkult entwi-

¹ Vgl. W. Michaelis, Art. παραπίπτω u.ä, ThWNT V, 1990, 171f. Er behauptet auch die Untrennbarkeit menschlicher und göttlicher Vergebung: »Es gibt keine παραπτώματα gegen den Nächsten, die nicht zugleich das Verhältnis zu Gott berühren und umgekehrt.«

² Bultmann, hält dieses Logion für ursprünglicher, da es »das Bestehen des Opferkults in Jerusalem voraussetzt«, GST, 140.

³ Pesch, Mk II, 207f; V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, London 1953, 467.

⁴ 2Esr 9,5 Ps 134,2 Jer 18,20 Mt 6,5 Lk 18,13.

⁵ G. Schrenk, Art. πατήρ, in ThWNT V, 987f.

ckelt (Mk 11,15-19; 27-33). Für die Gemeinde wird ein Katechismus notwendig, der die eigene Frömmigkeit in Abgrenzung von der des Judentums darstellt. Es geht also um »etwas spezifisch Religiöses«.¹ Die kurze Fassung Mk 11,25 dient diesem Bedürfnis. Sie kann sowohl die Gebetsbelehrung Jesu (Mt 6,9-13; Lk 11,1-4) als auch das Vaterunser, welche beide bei Mk fehlen, ersetzen. Der mk Gedanke beruht zwar auf etwas Religiösem, aber auf etwas spezifisch Religiösem in dem Sinne, dass das soziale Handeln des Menschen eine Voraussetzung für die Religiosität ist. Das wird von unserem Logion ganz deutlich gemacht: Wenn ein Mensch betend vor Gott steht, dann soll er seinem Nächsten vergeben, damit ihm Gott vergeben kann. Dieser Gedanke, der soziale und religiöse Dimension miteinander verschmilzt und die eine für die andere zur Voraussetzung macht, geht zweifellos auf Jesus zurück.

Fassen wir die Bedeutung der Sündenvergebung im MkEv zusammen. Wir haben oben gesehen, dass die Jesustradition von der Sündenvergebung auf der Stufe des Mk eindeutig durch die göttliche Vergebung bestimmt ist. Allerdings steht im Logion vom Gebet die göttliche und menschliche Vergebung wie im Vaterunser nebeneinander. Die Sündenvergebung hat bei Mk eine große Mannigfaltigkeit von Kontexten, da sie sowohl mit der Taufe, der Heilung, der Mahlgemeinschaft und mit dem Gebet verbunden wird. Ferner kann die Vergebung Gottes auch verweigert werden. In allen Kontexten steht die religiöse Dimension im Zentrum: Gott vergibt den Menschen. Dieser Vergebungsakt vollzieht sich im Judentum im Grunde durch den Tempelkult, obwohl sie daneben auch im nicht-kultischen Bereich stattfinden kann. Johannes der Täufer vermittelt die Sündenvergebung durch einen neuen Ritus der »Umkehrtaufe«, so dass er außerhalb des jüdischen Tempelkultes bleibt. Jesus vollzieht den Akt der Sündenvergebung mit seiner eigenen Vollmacht im nicht-kultischen Bereich. Diese jesuanische Eigentümlichkeit der göttlichen Vergebung schlägt sich in der mk Tradition nieder: Jesus vergibt den Menschen durch die Heilung; er belehrt seine Jünger darüber, dass man beim Gebet dem anderen vergeben soll; ferner ist sein Verhalten in seiner Mahlgemeinschaft Symbol der Sündenvergebung. In diesem Sinne unterscheidet sich die Sündenvergebung bei Mk deutlich von der des Judentums.

¹ Haenchen, Weg, 392.

III. Sündenvergebung im Matthäusevangelium

Einleitung

Bei Mt liegt ein großes Gewicht auf der Sündenvergebung. Sie durchzieht systematisch vom Anfang bis zum Ende das MtEv. Die Aussage von der Sündenvergebung bildet dort eine große Inklusion (1,21 und 26,28). Innerhalb dieser Inklusionen behandelt er das Thema in zwei von fünf großen Redekompositionen. In der Bergpredigt Kap. 5-7 tritt dabei die Grundstruktur der Sündenvergebung klar hervor, in der Gemeinderede Kap. 18 wird die Sündenvergebung zum Thema der ganzen Rede. Dazwischen verbindet sich die Aussage über die Sündenvergebung mit verschiedenen Stoffen und Themen unter christologischen, eschatologischen und ekklesiologischen Aspekten.

Wir werden das MtEv zunächst in seiner Endgestalt analysieren. Danach ist zu erklären, wie Mt die Aussagen über Sündenvergebung teils aus Q sowie Mk und ihrer Vorgeschichte und teils aus seinem Sondergut übernommen und in seinen Text eingebaut hat. Dabei wird die textliche und gedankliche Synthetik des MtEv deutlich: Die in Q und MkEv noch relativ getrennte menschliche und göttliche Vergabung ist erst durch seine synthetische Arbeit intensiv miteinander verbunden worden. Mt stellt dabei eine Synthese heraus, die er an zwei Hauptstellen formuliert. Ihre Pointe ist: Die menschliche Vergabung ist eine Voraussetzung für die göttliche Vergabung (6,14f; 18,35). In der damit angedeuteten »Logik« lässt sich eine Betonung der sozialen Dimension der Sündenvergebung erkennen. Sie herauszustellen benutzt Mt eine wichtige Sondergutüberlieferung (18,21-35). Seine Synthetik ist allerdings nicht von vornherein evident, sondern entwickelt sich im Laufe des MtEv in vielfältiger Hinsicht.

An erster Stelle ist seine Vorstellung über die Übertragung der »Vollmacht« zu nennen. Zwischen der Bergpredigt und der Gemeinderede steht bei Mt ein eigentümlicher Übertragungsprozess der Vollmacht zur Sündenvergebung. Diese Vollmacht ist schon in der Bergpredigt implizit vorhanden (7,28f). Explizit wird sie dann in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (9,1-8) und entfaltet sich von der Aussendungsrede (Kap. 10) und in der Zwischenszene von der »Binde- und Lösegewalt« (16,18f) im Petrusbe-

kenntnis. Indem die göttliche Vergebung als »Vollmacht« des »Binden und Lösens« endlich auf die Gemeinde übertragen wird (18,18f), wird die zwischenmenschliche Vergebung in ihr zu einem zentralen Kriterium des Gemeindelebens.

Zweitens bringt Mt in seinem Evangelium eine Synthese von Herrschafts- und Bruderschaftsethos, die beide Analogien in seiner Umwelt haben. Die menschliche Vergebung nimmt für Mt auf der sozialen Ebene eine zweifache Gestalt an, indem die beiden Sozialformen des Vergebungsethos verschmolzen werden. In der christlichen Gemeinde gilt: Jeder ist ein kleiner Herrscher, der gegenüber seinen Mitmenschen barmherzig ist, ihre Schulden erlässt, seinen Zorn bewältigt, um seinem Bruder vergeben zu können. Dies Verhalten wird mit der *imitatio dei* und dem Gerichtsgedanken motiviert.

Drittens profiliert Mt Jesus durch ein humanes Herrscherbild, mit dem jüdische und heidnische Königshoffnung aufgegriffen und korrigiert werden. Der gekreuzigte Messias ist kein militärischer, sondern ein neuer Herrscher, der auf sein Leben für viele verzichtet (20,28), um den Menschen ihre Sünde zu vergeben (26,28).

Wir werden in diesem Kapitel diesen Sachverhalt anhand ausgewählter Texte herausstellen. Dabei ist es nötig, die Texte mit den entsprechenden Lk Texten zu vergleichen, um die Absicht des MtEv herauszuarbeiten. Unsere methodische Grundlage lehnt sich, wie oben und am Anfang dieser Arbeit (Methodik) erwähnt wurde, an die sozialgeschichtliche Sicht der »Evangelien-schreibung« des Mt an. Wir können zeigen, dass unsere Thesen einen Beitrag zu ihr leisten. Wir beziehen daher unsere Thesen thematisch auf die fünf Aufgaben des Evangelisten bei der »Evangelien-schreibung«, nämlich auf »Konsensbildung, Steuerung der Außenbeziehung, Selbstdefinition, Konfliktregulierung und Autoritätsstruktur.«¹

¹ Theißen, Kirchenpolitik, Einleitung, 4. Sie beziehen sich im ganzen MtEv jeweils auf folgende Aufgaben: Die Verbindung juden- und heidenchristlicher Traditionen; die Welt-herrschaft des »weisen Königs der Juden«; das Verhältnis der mt Gemeinde zum Judentum; die Integration von Juden- und Heidenchristen; die egalitäre Gemeinde mit Jesus als Lehrer. Ebd., Kap. II (MtEv).

§ 5. Die Inklusion (1,21; 26,28)

Unsere Hauptaufgabe ist darzulegen, welche Bedeutung die Sündenvergebung in der ganzen Komposition des MtEv spielt. Die These lautet hier: **Bei Mt bildet sie einen Rahmen, eine Inklusion, konstruiert durch die Deutung des Namens Jesu auf die Sündenvergebung in 1,21 und die Abendmahlsworte in 26,28.** Die Namengebung Jesu spielt eine besondere Rolle nicht nur im Prolog, sondern im ganzen MtEv. Kaum umstritten ist der Aufbau des Prologs¹: Er bildet eine Einheit, indem die Perikope von der Geburt Jesu 1,18-25 als Zentrum des Prologs nach vorne mit der Genealogie und nach hinten durch Kap. 2 erweitert wird. Dass das Reflexionszitat V22f und die Anschlussformel an die Genealogie in V18a von Mt stammen, vermuten die meisten Autoren.² Es ist deutlich, dass die zweifache Namengebung von Mt stammt.³ Die Namengebung Jesu in V21 ist bereits bei Lk 1,31 bekannt und stimmt mit der atl. Geburtsankündigung (LXX Gen 16,11; 17,19; Jes 7,14; vgl. Ri 13,6) überein. So ist die erste Namengebung Jesu, zumindest V21a (τέξεται δὲ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν), für traditionell zu halten.⁴ Aber die Deutung, d.h. αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν V21b, ist Eigenformulierung des Mt. Denn das begründende γὰρ gehört auch in anderen Engelsankündigungen (1,20; 2,13. 30) sicher zur mt Formulierung; der hebräische Name »Jeschua«, in der Bedeutung, dass Jahwe sich als Rettung bzw. Erlösung erweist, stammt aus LXX und ist in der vor- und nachchristlichen Zeit verbreitet.⁵ Die zweite Deutung basiert auf der Erfüllung des für Mt eigentümlichen Reflexionszitates (1,22).⁶ Sie enthält eine Uminterpretation des Namens Jesu als Immanuel, d.h. ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (1,23b). »Dies alles« (τοῦτο ὅλον V22), mit dem die Einführungsformel beginnt, bezieht sich

¹ Umstritten ist jedoch, ob diese Perikope von Mt oder aus der vormt Tradition stammt. Ein Urteil über die ganze Perikope kann man in dieser Frage nicht fällen.

² U. Luz, Mt I, 100; R. Pesch, Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäusevangelium, BZ 10 (1966), 220-245; BZ 11 (1967), 79-95, hier 88; H. C. Waetjen, The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew, JBL 95 (1976), 205-230, hier 218; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt I, 197; R. Brown, The Birth of Messiah, London 1977, 110f; H. Frankemölle, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsge-schichte des Evangeliums nach Matthäus, 7-21, 12ff; R. Bultmann, GST, 316.

³ U. Luz, Mt I, 101.

⁴ Dagegen hält R. Pesch, Ausführungsformel, 88, den ganzen Vers 21 für mt.

⁵ H. Frankemölle, Mt I, 157; P. Bill. I, 67f.

⁶ Zur »Erfüllungszitate«: Luz, Mt I, 134-141.

nicht nur auf die Erfüllung der Immanuel-Prophetie V23, sondern auf die ganze Geschichte der Geburtsankündigung.¹ Also trifft es wohl zu, dass Mt einerseits den historischen Namen »Jesus« andererseits den theologischen Namen »Immanuel« redaktionell formuliert hat: Das Immanuel in Jes 7,14 wird in Jesus erfüllt, der der erwartete »Messias« ist. Also fügt er insbesondere die Deutung des Namens Jesu am Beginn seiner Inklusion ein. Dem gegenüber steht der Schluss der Inklusion im Abendmahlstext 26,26-29 (vgl. Mk 14,22-25; Lk 22,15-25), der auf Mk-Tradition beruht. Das redaktionelle Merkmal des Mt geht aus einer einfachen literarkritischen Analyse hervor: Er fügt sowohl die Wendung εἰς ἄφραστον ἀμαρτιῶν als auch eine Konjunktion γάρ in die Mk-Vorlage wie am Beginn der Inklusion ein (26,28).²

Ferner eröffnet sich uns mit dieser Inklusion zugleich eine andere Perspektive auf »den neuen Herrscher.« Sie geht grundsätzlich auf sein Messiasbild zurück, das er in seinem Evangelium von Anfang bis zum Ende festhält.³ Der erwartete Messias ist der Retter, der die Vollmacht hat, von Sünden zu retten (1,21). Er ist eben der Herrscher, auf den die Genealogie zielt. Der gekreuzigte Messias (26,28) ist der Herrscher der Welt. Dieser Herrscher verhält sich aber ganz anders als andere Herrscher. Damit hat Mt die zweifache Namengebung im Auge. Die Namengebung Jesu steht bei Mt in der mt Engelsbotschaft, die sich sehr von der Perspektive der lk Engelsbotschaft unterscheidet. Vor allem bezüglich der Empfänger der Engelsbotschaft nimmt das MtEv vom LkEv Abstand: Im LkEv ist der Empfänger Maria, dagegen ist es im MtEv Joseph. Im MtEv wird die Gerechtigkeit Josephs hervorgehoben. Nur durch die Adoption Josephs kann Jesus Davidssohn werden. Darum redet der Engel Joseph mit der Anrede »Joseph, Sohn Davids« an (1,20b). Der Titel Jesu, Davidssohn, wird ein Ausgangspunkt für die Identifizierung Jesu mit dem Messias. Aus der Perspektive dieser Engelsbotschaft ist die mt Genealogie, auf die ἡ γένεσις 1,18a hinweist, zu deuten. Zugleich aber geht Mt durch den Titel Gottessohn über die Davidssohnschaft hinaus.⁴ Die Messianität Jesu als Gottessohn wird nicht nur

¹ Ebd., 105.

² Der mt Abendmahlstext wird in §16 ausführlich analysiert.

³ Dieses Bild profiliert Jesus als einen humanen Herrscher: s. §14.

⁴ Die ἡ γένεσις (1,18a) beziehe sich auf die Gottessohnschaft über die Abraham und Davidssohnschaft hinaus. Vgl. R. Pesch, Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate, *Biblica* 48 (1967), 395-420, hier 416.

durch die Jungfräulichkeit¹ Marias legitimiert, sondern entscheidend auch durch die zweifache Namengebung und Deutung (1,21b. 23b). Auffallend ist dabei καλέσουσιν (1,23). Mt schreibt die Singularform καλέσεις (LXX Jes 7,14) in die Pluralform um.² Es ist in Jes 7,14 Gott, der den Namen gibt, dagegen sind es in MtEv die Menschen, die den Namen geben. Damit zielt Mt darauf, dass Jesus der neue Herrscher, der sein Volk von seinen Sünden rettet, nun als »Immanuel« derselbe ist, der mit »uns« in Gemeinschaft steht. Solche »Exposition« der Jesusgeschichte lässt im mt erzählerischen Rahmen ausdrücklich das Deutewort vom Ende des MtEv: »das Blut des Bundes zur Vergebung der Sünden« (26,28) anklingen.

§ 6. Das Wesen der Taufe: Beschränkung auf das Sündenbekenntnis

These: Die Johannestaufe gilt für Mt nicht als Sündenvergebung, sondern nur als Bekenntnis der Sünden. Die Sündenvergebung ist das Privileg des neuen Messias. Johannes der Täufer lässt die Leute erkennen, dass Jesus die Vollmacht hat, ihnen zu vergeben.

Die mt Taufformel (3,6.11)

Man findet bei Mt zwei kurze Formulierungen, mit denen die Taufe näher beschrieben wird, in den Perikopen vom Auftreten des Täufers (3,1-6) und seiner Messiasankündigung (3,11-12). Eine ist ἑξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, die andere ist ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν. Mt charakterisiert mit beiden die Beschaffenheit der Johannestaufe. Auch wenn die Möglichkeit einer Q-Vorlage für die erste Perikope nicht ganz ausgeschlossen werden kann,³ muss man grundsätzlich davon ausgehen, dass der mt Text auf

¹ Der Gedanke, dass ein Gottessohn durch eine irdische Frau zur Welt kommt, ist nicht im AT zu finden, aber verbreitete Auffassung in der hellenistischen Welt. R. Bultmann, GST, 316f (Anm. 3).

² R. E. Brown, Birth, 151f.

³ Diese Möglichkeit ist aus folgenden Gründen nicht auszuschließen: a) »the necessity of positing some sort of introduction for the John's preaching of Repentance (Mt 3,7-10// Lk 3,7-9) b) the Mt-Lk agreements against Mk in the omission of the Maleachi quotation and

der Mk-Tradition (1,1-6) basiert. Er übernimmt den mk Rahmen und verändert die Schilderung des Täufers und der Taufe kaum (Mk 1,4ff//Mt 3,4f). Nur die geographische Situation und das Jesaja-Zitat korrigiert er geringfügig. Vor allem übernimmt er die mk Formulierung ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, die für ihn bedeutsam ist (3,6//Mk 1,5b). Gleichzeitig macht er aber auch radikale Veränderungen in dieser Perikope, wenn es um die Verkündigung des Täufers geht. Obwohl der Täufer bei Mt wie bei Mk verkündigt (κηρύσσων, Mk 1,4//Mt 3,1), ist der Inhalt dieser Verkündigung anders. Bei Mk verkündigt der Täufer die Umkehrtaufe zur Vergebung der Sünden (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν 1,4), auch Lk verändert diese Formel nicht (3,3). Der Evangelist Mt aber lässt die ganze Formel absichtlich aus. Dort, wo er die Formel weglässt, setzt er die Umkehr- und Gottesherrschaftsverkündigung ein (3,2). Sie wird in 4,17 im Munde Jesu wörtlich wiederholt. Also formuliert der Evangelist hier eigenständig. Während Mk das Augenmerk auf die Schilderung des Auftretens des Täufers lenkt, liegt der Brennpunkt der mt Perikope in der Verkündigung. Denn die Perikope ist folgendermaßen aufgebaut: Am Anfang steht die Verkündigung des Täufers, dann folgt ein Erfüllungszitat mit γάρ und die Beschreibung der Kleidung des Täufers, am Ende steht die Reaktion der Menge auf die Verkündigung. Außerdem stimmen die Verkündigung des Täufers und Jesu überein (Mt 3,2//4,17). Das heißt, von Mt selbst wird das Wesen der Taufe, das bei Mk in der Sündenvergebung lag, geändert: Die Johannestaufe vermittelt nicht Sündenvergebung, sondern bleibt auf das Sündenbekenntnis beschränkt. In diesem Zusammenhang darf man nicht übersehen, dass der Evangelist nicht nur in negativer Hinsicht die Taufe auf die Sündenvergebung beschränken will, sondern auch in positiver Hinsicht den Inhalt der mit ihr verbundenen Verkündigung hervorhebt. Was er hervorheben will, wird durch zwei Worte ausgedrückt: Einerseits durch »Umkehr«, andererseits durch »Gottesherrschaft« (μετάνοια und βασιλεία 3,2//4,17). Beide Themen entfaltet er in der nachfolgenden Perikope (3,7-12).

Es ist unumstritten, dass die Umkehrpredigt (Mt 3,7-10//Lk 3,7-9) und das Feuergericht (Mt 3,12//Lk 3, 17) aus Q überliefert sind, ferner dass sie die ursprüngliche Verkündigung des Täufers darstellen. Umstritten ist die Herkunft des Logions über den Kommenden (Mk 1,7f parr.) und dessen Taufe,¹ da es sowohl von Q als auch von Mk überliefert ist. Ob die

in the relative order of the Isaiah quotation and introduction of John and c) the 'minor agreement' the region about the Jordan.« J. S. Kloppenborg, Q-Parallels, California 1988, 6.

¹ M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLANT 15), Göttingen 1911, 55ff, spricht sich dafür aus, dass es keine originale Form gibt, sondern nur

Feuertaufe schon in der Q-Vorlage mit der Geisttaufe verbunden war, kann nicht sicher beurteilt werden.¹ Trotzdem dürfte der Gegensatz der Wasser- und Geisttaufe in Mk 1,8 sekundär sein. Dennoch kann man die Feuertaufe vom Bild des historischen Täufers kaum trennen. In Mt 3,12//Lk 3,17 ist das Feuergericht in jedem Fall für Q belegt. Deshalb wird das Wirken des Täufers in Q grundsätzlich vom Feuergericht des Kommenden bestimmt. Dem Feuergericht kann sich jeder nur durch die Wassertaufe entziehen (Mt 3,7. 10-12//Lk 3,7. 9. 16f). Das heißt, die Johannestaufe, die von Q überliefert ist, wird zum Entrinnen vor dem kommenden Gericht angeboten (φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς, Mt 3,7b//Lk 3,7b). Dieses Angebot soll für jeden gelten, der rechtschaffene Frucht der Umkehr bringt (Mt 3,8//Lk 3,8). In Q wird diese Taufe durch das Wasser symbolisiert, weil Wasser ein Gegensatz zum Feuer ist (Mt 3,11f//Lk 3,16f). Insofern wird die Taufe des Johannes als »Umkehrtaufe« (βάπτισμα μετανοίας Mk 1,4; Apg 13,24; 19,4; vgl. Mt 3,11; Lk 3,16) bezeichnet, was sowohl bei Mk als auch in Q überliefert ist und daher wahrscheinlich auf den historischen Täufer zurückgehen könnte.

Bei Mt wird die Johannestaufe genauer als »Wassertaufe zur Umkehr« (3,11) dargestellt. Die Johannestaufe ist ihm also eine Taufe zur Umkehr und zur Rettung im kommenden Gericht. Sie wird denjenigen angeboten, die diese beiden Inhalte der Verkündigung des Täufers akzeptieren. Das geschieht durch das Bekennen der Sünden. Mt trennt dabei ausdrücklich die Sündenvergebung von der Johannestaufe: Johannes der Täufer kann nicht vergeben. Erst Jesus hat die Vollmacht, den Menschen zu vergeben. Das beruht auf der Tatsache, dass bei Mt die Sündenvergebung das Privileg des Messias ist (26,28).

Umkehr und Gottesherrschaft

Das Bild vom sündenvergebenden Messias basiert wesentlich auf mt theologischen Gedanken, und zwar auf der gemeinsamen Verkündigung Jesu und Johannes, d.h. auf Umkehr und Gottesherrschaft.² Daher begegnen immer wieder diese Stichwörter da, wo der Täufer erwähnt wird: Das Urteil Jesu über den Täufer fällt im Grunde im Hinblick auf dessen Stellung in der βασιλεία (11,11f). Und die anschließende Perikope endet mit Jesu Vorwurf bezüglich des fehlenden Umkehrwillens dieser Generation (οὐκ ὠρχήσασθε und οὐκ ἐκόψασθε, 11,17). Darauf folgt die Perikope mit der Gerichtsdrohung gegen die nicht umkehrwilligen Städte (11,20-24). Im Anschluss an

der Stärkere und die Feuertaufe historisch sind. Für Mk als ursprüngliche Form plädiert J. P. Meier, *Marginal Jew II*, 32f.

¹ R. Bultmann, *GST*, 116 (Anm. 1).

² Mt spricht meist vom Himmelreich statt von der Gottesherrschaft, aber beide Ausdrücke haben gleiche Bedeutung.

die Diskussion über die Vollmacht Jesu steht im mt Sondergut das Gleichnis von den zwei Söhnen (21,28-32). Dort wird Johannes der Täufer erwähnt. Auch dabei geht es um das Thema Umkehr und Gottesreich (21,31f). Darauf läuft auch ein weiteres Gleichnis von den bösen Weinbergspächtern hinaus (21,33-46). Dort fügt Mt einen eigentümlichen Zusatz in die Mk-Vorlage ein: »Die Gottesherrschaft wird von euch genommen und einem Volk gegeben werden, das seine Früchte bringt« (21,43). Hier geht es noch einmal um dasselbe Thema, da die Früchte mit Früchten der Umkehr (vgl. Mt 3,8) gleichzusetzen sind. Das bedeutet also, dass Mt die Verkündigung des Täufers über das Feuergericht durch die umfassende Botschaft vom »Reich der Himmel« ersetzt. Dieser mt Gedankengang wird m.E. erst richtig erkennbar aufgrund der Tatsache, dass der Evangelist zwei Vorstellungen vom Menschensohn mit seinem Begriff der Gottesherrschaft verbindet: Die eine ist die Vorstellung vom richtenden Menschensohn, die andere ist die Vorstellung vom leidenden Menschensohn.

Wie schon erwähnt wurde, sind Umkehr und Feuergericht des Kommenden die Stichwörter der Q-Fassung in der Verkündigung des Täufers. Der Feuerrichter ist der eschatologische Richter, der Menschensohn genannt wird (Mt 24,27//Lk 17,24; Mt 24,37-39//Lk 17,26; Lk 17,29f; Mt 24,44//Lk 12,40; Mt 19,28).¹ Diese Vorstellung vom richtenden Menschensohn stammt aus Q und prägt den mt Gerichtsgedanken (s. §15). Besonders der Feuerrichter in der Verkündigung des Täufers entspricht nach Luz² dem Menschensohn im MtEv (13,30.37.41; 25,41). Indem Mt hier vom »Reich« des Menschensohnes spricht (13,41), verbindet er den Gerichts- und den βασιλεία-Gedanken. Dadurch, dass die Vorstellung vom Menschensohn auf diese Weise mit der Verkündigung Jesu und des Täufers zusammenhängt, wird der mt Messias als der eschatologische Richter der βασιλεία geschildert.

Andererseits wird das Messiasbild durch das Leiden und den Tod des Menschensohnes geprägt. Auch das steht bei Mt mit dem Täufer in Beziehung

¹ E. Jünger, Paulus und Jesus, Tübingen ⁶1986, 270f. Obwohl bei den Menschensohn-Worten sehr umstritten ist, ob sie auf den historischen Jesus zurückgehen, werden die meisten von ihnen jedenfalls als Worte vom eschatologischen Richter bezeichnet.

² Davon spricht auch U. Luz, Mt I, 149: »Mit dem Gericht des Menschensohns beginnt die Verkündigung im MtEv; mit dem Gericht des Menschensohns wird sie enden (Kap. 24f). Feuer ist ein zentrales Stichwort der ersten und der letzten Verkündigung im MtEv (25, 41).«

(Mt 17,10-13). Auffallend ist, dass diese Texte aus Mk stammen.¹ Das Petrusbekenntnis steht bei den synoptischen Evsten im Zusammenhang der ersten Ankündigung über das Leiden und die Auferstehung des Menschensohnes (Mk 8,27-33 par.). Die Meinungen der Leute über den Menschensohn sind verschieden. Sie halten ihn für Johannes den Täufer oder für Elija oder für einen der Propheten. Dabei ist impliziert, dass der Täufer im Vordergrund steht. Denn in der folgenden Perikope werden Elija und der Täufer in Zusammenhang gebracht (Mk 9,9-13//Mt 17,9-13). Bei Mt wird explizit hervorgehoben, dass der genannte Elija der Täufer ist (17,13). Hier wird der Tod des Täufers und der Tod Jesu als leidender Menschensohn nebeneinander erwähnt. Schon vorher erwähnen alle drei synoptischen Evsten die Meinung des Herodes, Jesus sei der auferstandene Täufer. Nur Mk und Lk nennen daneben auch die alternative Möglichkeit, dass Jesus für Elija gehalten wird (Mk 6,15//Lk 9,8). Mt lässt diesen Satz weg (14,2). Für ihn ist nämlich der Täufer seit 11,14 (»Er ist Elija, der da kommen soll«) eindeutig mit Elija identisch (vg. 17,13). Für ihn kann also die Gleichsetzung des wunderwirkenden Jesus mit dem Täufer oder Elija redivivus gar keine Alternative sein. Wichtiger aber ist: Schon Mk setzt den Tod des Täufers in Beziehung zum Schicksal des Menschensohnes. Für Mk ist der Täufer nicht nur der Vorläufer des Messias, vielmehr ist er durch sein Leiden und seinen Tod ein Modell für den Menschensohn.² In diesem Sinne übernimmt Mt diese Mk-Tradition.

Das Verhältnis zwischen dem Täufer und Jesus

Wenn der Menschensohn solches Leiden und solchen Tod erfahren muss, verschärft sich in der Tat der Gegensatz zur Vorstellung des Menschensohnes als dem Feuerrichter in der Verkündigung des Täufers. Die Frage des Täufers nach dem Kommenden (Mt 11,2-6//Lk 7,18-23), die grundsätzlich auf diesem Gegensatz basiert, und die folgende Perikope (Mt 11,7-19//Lk 7,24-35), Jesu Urteil über den Täufer, gehen beide auf Q zurück. Mit diesen beiden Perikopen arbeitet Mt seine heilsgeschichtliche Sicht des Verhältnisses von Täufer und Jesus heraus.³

¹ In Q gibt es keine Vorstellung vom Leiden und Sterben des Menschensohnes. L. Goppelt I, Theologie, 234.

² E. Lohmeyer, Das Urchristentum, Bd. I: Johannes der Täufer, Göttingen 1932, 17.

³ J. P. Meier, John the Baptist in Matthew's Gospel, JBL 99/3(1980), 403.

Die Antwort Jesu auf die Anfrage beruht vor allem auf der Tatsache, dass die Gottesherrschaft durch Jesus verwirklicht wird (Mt 11,4f//Lk 7,22f). Deshalb hat Jesus Vorrang gegenüber dem Täufer: »Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt« (Mt 11,6//Lk 7,23). Deutlich wird durch ein Q-Logion (Mt 11,11//Lk 7,28) jedenfalls, dass der Täufer im Vergleich zu Jesus bezüglich der Gottesherrschaft relativiert wird:

»Der Kleinste aber im Himmelreich, ist größer als er« (Mt 11,11b).¹

Danach begegnet ein sehr umstrittenes Logion (Mt 11,12f//Lk 16,16a), das von Mt und Lk verschieden überliefert wird. Die Lk Reihenfolge der beiden Hälften des Logions ist dabei als ursprünglich anzusehen:² Mt bringt seine Meinung über das Verhältnis zwischen dem Täufer und Jesus dadurch zum Ausdruck, dass er diese Reihenfolge innerhalb des Logions ändert und ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι statt μέχρι Ἰωάννου ἀπὸ τότε bei Lk ersetzt. Das ursprüngliche Logion ist gewiss so zu verstehen, dass durch μέχρι Ἰωάννου³ der Täufer der Zeit vor der Gottesherrschaft, d.h. »dem Gesetz und den Propheten« zugeordnet wird, Lk übernimmt dieses Logion unverändert. Aber durch die mt Änderung wird der Täufer klar der Gottesherrschaft zugeordnet.

Anders ausgedrückt: Bei Q und Lk beginnt die Gottesherrschaft nach dem Täufer, bei Mt dagegen mit dem Täufer. Also ist es die erklärte Absicht des Mt, den Täufer mit Jesus zusammen stehen zu lassen, und daher schreibt er ihnen dieselbe Verkündigung zu.

Dass Mt eine solche Parallelisierung von dem Täufer und Jesus versucht,⁴ wird durch das angeschlossene Gleichnis und seine Deutung durch Jesus (Mt 11,16-19//Lk 7,31-35) unterstrichen. Obwohl das Urteil über den Täufer und Jesus einen Gegensatz zum Ausdruck bringt (Mt 11,18f//Lk 7,33f), wird die nicht umkehrwillige Generation mit beiden, die gleichermaßen Umkehr verlangen (1.Pl. ἠὐλήσαμεν ὑμῖν und ἐθρηνήσαμεν, V17), kontrastiert. Hier

¹ R. Bultmann, GST, 177f, hält dies Logion für einen schon in Q formulierten christlichen Zusatz.

² Vgl. E. Jünger, Paulus und Jesus, Tübingen⁶1986, 191f; W. G. Kümmel, »Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes.« Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, in: G. Braumann (Hg.), Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung (WdF 280), Darmstadt 1974, 398-415, hier 405.

³ Hier hat μέχρι inklusive Bedeutung, nämlich einschließlich des Täufers. W. G. Kümmel, Lukas 16,16, 405f; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, Bd. I, Gütersloh⁴1988, 54.

⁴ Vgl. J. P. Meier, Marginal Jew II, 31-56.

begegnet wieder eine Solidarität Jesu mit dem Täufer.¹ Diese Verbundenheit zwischen ihnen wird in der Frage nach der Vollmacht Jesu (21,23-27) und dem folgenden Gleichnis von den zwei Söhnen (21,28-32) stark hervorgehoben. Wie seine Vollmacht mit dem Ursprung der Johannestaufe zusammenhängt, wird nur indirekt in der ersten Perikope erkennbar. Mt fügt daher eine Sondergut-Überlieferung an. In ihr werden die anklagenden jüdischen Führer den Zöllnern und Huren gegenübergestellt, indem Mt den Weg des Täufers, d.h. die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), als ein Kriterium aufstellt: Die jüdischen Führer glaubten ihm nicht und kehrten nicht um. Dagegen glaubten die Zöllner und Huren ihm, und deswegen gelangen sie eher in die Gottesherrschaft als die ungerechten Führer (21,31). Hinsichtlich ihrer gemeinsamen Verkündigung gehen Jesus und der Täufer auf demselben Weg, weil die Gerechtigkeit bei Mt auf Umkehr und Gottesherrschaft hindeutet.²

Aber in der mt Taufgeschichte (3,13-17), nach der beide die Gerechtigkeit erfüllen (V15), entwickelt sich ihr Verhältnis in einer neuen Weise.³ Diese Perikope beginnt mit dem typischen Situationswort des Mt, τότε⁴, das sich auf τότε in V5 bezieht. Damit weist er auf die Leute hin, die zum Täufer zur Taufe kommen, und er schildert zunächst die Situation und das Publikum der Taufgeschichte. Die von Mt selbst gestaltete Antwort Jesu (V15), nämlich sein Hinweis auf die Erfüllung der Gerechtigkeit, ist zwar der innere Skopus der Taufgeschichte bei Mt, ihr erzählerischer Höhepunkt aber ist wie bei Mk die Proklamation Jesus als Sohn Gottes (V17).⁵ Der Evangelist stellt diese Szene dramatisch dar (V16ff). Er benutzt dabei eine ihm eigentümliche sprachliche Prägung, καὶ ἰδοὺ, zweimal (V16b. 17a). Die Erzählung kulminiert in der Himmelstimme: »Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Gefallen habe« (V17b).

Der Evangelist macht dabei eine wichtige redaktionelle Änderung. Die Himmelstimme unterscheidet sich von der mk Formulierung: Bei Mk benutzt die 2. Person (Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα), Mt dagegen die 3. Person (Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα).

¹ Diese von Bultmann genannte Solidarität scheint mir sehr wichtig zu sein, weil sie der mt Vorstellung von ihrer gemeinsamen Verkündigung entspricht. Bultmann, GST, 177f.

² Vgl. E. Lohmeyer, Urchristentum, 102f.

³ W. Trilling, Die Täufertradition bei Mt, in: J. Lange (Hg.), Das Matthäus-Evangelium (WdF 525), Darmstadt 1980, 273-295, hier 287.

⁴ Mt gebraucht das Wort meistens redaktionell, 80mal von 90. Vgl. U. Luz, Mt I, 52.

⁵ Ebd., 156.

Das bedeutet, dass die Himmelstimme, die Gottessohnschaft Jesu, bei Mk zu Jesus selbst (und nur zu ihm) gesprochen wird, bei Mt dagegen zu Johannes und zum ganzen Publikum.¹ Damit eröffnet sich uns eine neue Perspektive für das Verhältnis zwischen dem Täufer und Jesus. Jesus unterscheidet sich grundsätzlich vom Täufer: Jesus ist der Messias, der Sünden vergibt. Das erkennt der Täufer in der mt Taufgeschichte, indem er sagt: »Ich müsste von dir getauft werden, und du kommst zu mir?« (V14). Er will die Leute, die zu ihm zur Taufe kommen, erkennen lassen, dass Jesus für die Menschen der sündenvergebende Messias ist. Aber noch bleibt unausgesprochen, dass er es durch seinen Tod ist. Nur andeutungsweise wird der Sinn seiner Sendung offenbar. In diesem Sinne ist der Täufer die Person, die den Messias in der Öffentlichkeit bekannt machen soll.²

Fazit: Die entscheidende Frage für das Verhältnis von Täufer und Jesus bei Mt ist, wer die Vollmacht hat, die Sünden zu vergeben. Wir haben gesehen, dass der Evangelist Mt mit der gemeinsamen Verkündigung Jesu und des Täufers von Umkehr und Gottesherrschaft einen ihm eigentümlichen theologischen Gedanken herausstellt. Bei Mt fängt mit Johannes dem Täufer und Jesus die Gottesherrschaft an, die einerseits mit Gericht und andererseits mit Sündenvergebung verbunden ist. Der Evangelist übernimmt für sein Messiasbild grundsätzlich die zwei Vorstellungen vom Menschensohn: zum Teil die des Gerichts aus Q, zum Teil die des Leidens und Todes aus Mk. Aber bei Mt wird die Johannestaufe deutlich auf Sündenbekenntnis und Umkehr beschränkt, in dem er die mk Taufformel radikal verändert. Obwohl Mt durch Angleichung der Verkündigung des Täufers an die Verkündigung Jesu zur Gottesherrschaft zählt, bleibt der Täufer nach wie vor der Verkünder der Umkehr und der, der die Sündenvergebung des Messias erwartet. Denn die Sündenvergebung ist das Privileg des neuen Messias. Diese Vollmacht hat nur Jesus, aber nicht der Täufer. Er vermittelt deswegen mit der Taufe noch nicht die Sündenvergebung, sondern ermöglicht nur das Sündenbekenntnis. Die Sündenvergebung selbst ist bei Mt enger mit Jesus verbunden.

¹ Ebd., Luz nennt die mk Formel »eine Prädikationsformel,« dagegen die mt Formel »eine Identifikationsformel.«

² J. Ernst, Täufer, 164, spricht dafür: Der Täufer werde in der Taufgeschichte als ein Zeuge dargestellt. Es sei kein Zufall, dass dort von der Taufspendung keine Rede ist.

§ 7. Bergpredigt

In der Bergpredigt wollen wir näher untersuchen, wie göttliche und zwischenmenschliche Vergebung einerseits und Herrschafts- und Bruderschaftsethos andererseits miteinander verbunden werden. Zuerst werden wir untersuchen, ob und wie die Vergebung, genauer gesagt, die menschliche Vergebung, als ein zentraler Gedanke der Bergpredigt formuliert wird. Daraufhin müssen wir den Motiven der Vergebung unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

1. Vergebung im Aufbau der Bergpredigt

These: Die Bergpredigt ist in drei Hauptteile gegliedert und ist durch Einleitung und Abschluss gerahmt. In ihrem Zentrum steht das Vaterunser, das die ganze Bergpredigt symmetrisch strukturiert. Sowohl im Vaterunser als auch in den drei Hauptteilen und in der Einleitung ist die Vergebung eine zentrale Vorstellung des Mt.

Die Bergpredigt ist eine der fünf großen Redekompositionen im MtEv. In ihr kommt die mt Kompositionskunst zum Ausdruck, die verschiedene Sprüche aufgrund eines Leitgedankens systematisch anordnet. Beim Aufbau der Bergpredigt fällt vor allem die Dreiteilung als Ordnungsprinzip auf.¹ Dabei herrscht Einigkeit: Die Bergpredigt wird durch eine Einleitung, die Seligpreisungen, eröffnet, und der Hauptteil wird durch eine thematische Inklusion mit ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται in 5,17 und 7,12 umrahmt.² Darin sieht man eine formale Überschrift, in der aber auch eine sachliche Überschrift enthalten ist: In der ganzen Bergpredigt arbeitet Mt das Liebesgebot als Zentralgebot zusammen mit der besseren Gerechtigkeit und der Goldenen Regel heraus.³ Sie hat in den Antithesen die »Vollkommenheit« vor Augen gestellt, die sich besonders auf die 1. und 6. Antithese bezieht. Außerdem fungiert das Vaterunser als das Zentrum der ganzen Bergpredigt.

¹ Luz, Mt I, 185. Ihm liegt die Vorzugszahl Drei des Mt zugrunde nicht nur bei der Komposition der Bergpredigt, sondern auch des ganzen Evangeliums: J. Kürzinger, Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus, *Biblica* 40 (1959), 569-589. Ferner wird sie von der Dreier-Regel des Rabbi Simeon the Just beeinflusst: W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 307.

² Vgl. Luz, Mt I, 185ff.

³ So Luz, Mt I, 189.

Jedoch existieren verschiedene Meinungen bezüglich der Komposition der Hauptteile, abgesehen von den Antithesen 5,21-48 - so etwa bei der Frage, in welchem Sinn eine Reihe von Sprüchen in 6,19-7,11 zusammenhängt.

Bornkamm setzt diesen Teil zu der sogenannten Kultdidache in 6,1-18 in Beziehung. Vor allem bilde das Vaterunser den Mittelpunkt dieses zusammengesetzten Abschnittes, nämlich 6,1-7,12, wobei er einen engen Zusammenhang zwischen den drei Wir-Bitten und den Sprüchen von 6,19- 7,11 sieht.¹ Im Vergleich dazu wird bei Jeremias 6,19-7,27 als Komposition verstanden, in der das Thema der neuen Gerechtigkeit, die von den Jüngern gefordert wird, zur Diskussion steht.² Gemeinsam ist beiden die Komposition in drei Teilen.³ Bemerkenswert sind dabei Einwände Allison's gegen Bornkamm. Er bezweifelt grundsätzlich den Zusammenhang, den Bornkamm herstellt, und teilt 6,1-7,12 in zwei Teile, d.h. »Christian cult« 6,1-18 und »social issues« 6,19-1,12 und gliedert beide mit Hilfe des mt Dreierschemas.⁴ Betrachtet man nur den Zusammenhang zwischen der zweiten Wir-Bitte 6,12 und dem Spruch vom Verbot des Richtens 7,1-5, so hat Bornkamm eindeutig Recht, denn hinsichtlich der Vergebung beziehen sich die beiden Einheiten klar aufeinander (s. §7. 4. 3./4.). Trotzdem gibt es Gründe dafür, die Kultdidache 6,1-18 und die Spruchgruppe 6,19-7,12 zu trennen und an der Kultdidache als Einheit festzuhalten.⁵ Ferner wird der Teil 6,19-7,12 nach Allison's Analyse strukturell als eine doppelgliedrige Ordnung verstanden, in der 6,19-34 und 7,1-11 parallel aufgebaut sind – als Mahnung, Bildwort vom Auge und Vertrauensäußerung.⁶ Allison's Gliederung ist hinsichtlich des strukturellen Gesichtspunktes überzeugend. Es ist aber kaum anzunehmen, dass der Teil thematisch nur auf »social issues« beschränkt ist, weil er nicht nur auf die soziale Dimension 7,1-6, sondern auch auf die religiöse Dimension 6,19-24 der Forderung Jesu hinweist. Obwohl beide Teile mit einer Rede zur Ermutigung schließen (6,25-34 und 7,7-11), zeigt die erste Hälfte des Teils 6,19-34 deutlicher eine Ausrichtung auf Gott (6,24b. 33), und verweist die zweite Hälfte 7,1-12 deutlicher in den zwischenmenschlichen Bereich (7,12). In diesem Sinne liegt es nahe, die erste Hälfte mit den Du-Bitten und die zweite Hälfte mit den Wir-Bitten zu verbinden.

Auf jeden Fall wird gesagt, dass der Hauptteil der Bergpredigt dreiteilig ist, d.h. aus Antithesen 5,21-48, Kultdidache 6,1-18 und religiösen und sozialen Forderungen 6,19-7,12 besteht. Eine eingehende Diskussion über den ganzen Aufbau kann hier nicht geführt werden, da uns nur interessiert, wie der Vergebungsgedanke strukturell in den Aufbau der Bergpredigt einbezogen ist. Aufgrund der oben entfalteten Gedanken und mit Hilfe des von Luz ver-

¹ G. Bornkamm, Der Aufbau der Bergpredigt, NTS 24 (1978), 424-432.

² J. Jeremias, Die Bergpredigt, in: Ders., Abba, 171-189, hier 182ff.

³ Anders gliedert Kürzinger, Komposition, 578ff, der den Hauptteil in zwei Teile gliedert, wobei er den Teil 6,1-7,5(6) den Antithesen gegenüberstellt und den Spruch vom Bitten in 7,7-12 mit dem Epilog zusammenzieht.

⁴ D. C. Allison, The structure of the Sermon on the Mount, JBL 106 (1987), 426-438; 442f.

⁵ s. §7.4.3; vgl. auch Betz, Sermon, 330-349.

⁶ Allison, Structure, 434-437.

tretenen¹ Aufbaubildes kann hinsichtlich unseres Themas Vergebung der ganze Aufbau der Bergpredigt folgendermaßen zusammengefasst werden:

- 4,25-5,2 : Situation Bergpredigt
 5,3 - 16 : Einleitung darin Vergebung als *Barmherzigkeit* 5,7
 5,17-20 / 7,12 : Überschrift des Hauptteils: die bessere Gerechtigkeit
 5,21-48: Antithesen, darin *Versöhnung und Feindesliebe* 5,23-26.43-48
 6,1 - 18 : Kultdidache, darin *Vaterunser* 6,12. 14f.
 6,19-7,11: Religiöse und soziale Forderungen, darin *Verbot des*
 7,13- 27 : Abschluss *Richtens* 7,1-5
 7,28- 8,1 : Eindruck der Bergpredigt.

Jeder Teil muss unter unserem Gesichtspunkt für sich eingehend behandelt werden, aber Einleitung, Abschluss und Überschrift sind nur in diesem strukturellen Zusammenhang zu erwähnen.

Vergebung in der Einleitung (5,7)

Mt führt in der Bergpredigt seinen Leitgedanken, die Vergebung, ein, indem er in deren Einleitung die Barmherzigen 5,7 und die Friedfertigen 5,9 in der mt Makarismen-Form seligpreist. Während Lk in seiner Feldrede vier Makarismen und vier Weherrufe gegenüberstellt, formuliert Mt die Einleitung seiner Bergpredigt in Form von neun Makarismen (2×4 Makarismen + ein Schlussmakarismus). Traditionsgeschichtlich gibt es einen Konsens, dass die ersten drei Seligpreisungen in ihrer lk Textform sowohl auf Q als auch auf Jesus selbst zurückgehen können, und die von der Makarismen-Form abweichende neunte Seligpreisung in Q hinzu gekommen ist. Mt stellte sowohl die drei Makarismen aus Q und eine andere dreigliedrige Gruppe (V7-9), die nicht in der lk Fassung existierte, zusammen. Nach Meinung der meisten Exegeten hängt dieses mt Sondergut mit Q zusammen, da es als dreigliedrige Gruppe den ursprünglichen dreigliedrigen Seligpreisungen

¹ Zum Aufbau der Bergpredigt mit ihren symmetrischen Schemata: Luz, Mt I, 185-197.

zugewachsen zu sein scheint.¹ Daher könnten die drei Seligpreisungen V7-9 der Barmherzigen, derer, die ein reines Herz haben und der Friedfertigen Q^{Mt} zugeschrieben werden.

Man findet die Forderung nach Barmherzigkeit häufig im AT, im Judentum und im rabbinischen Judentum.² Der Begriff für Barmherzigkeit entspricht $\tau\epsilon\pi\eta$ im AT, z.B. Hos 6,6. Bei Mt wird dieser Begriff durch sein Vorzugswort $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ (9,13; 12,7; 23,23) wiedergegeben und in seinem Makarismus der Barmherzigen verwandt: $\text{Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες}$. Also ist die mt Forderung der Barmherzigkeit selbst nichts Neues. Das Neue bei Mt ist, dass er sie mit dem Vergebungsgedanken verbindet. Dies ist in der Einleitung der Bergpredigt auffällig. Die fünfte Seligpreisung lautet:

$\text{Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται (5,7)}$.

Sie entspricht der Makarismen-Form: Dem kurzen Partizipsatz mit Artikel οἱ folgt ein mit ὅτι beginnender Begründungsnachsatz. Außerdem gilt in der fünften Seligpreisung wie bei allen anderen, dass die paränetische Formulierung $\text{μακάριοι οἱ ἐλεήμονες}$ der eschatologischen Verheißung entspricht, die hier im futurischen Passiv, das hier ein sogenanntes *passivum divinum* ist, formuliert wird. Dabei fällt der Gebrauch desselben Vokabulars, ἐλεήμονες und ἐλεηθήσονται , im Vorder- und Nachsatz auf. Zwar wird jeder Seligpreisung die ihr entsprechende Gottesgabe zugesprochen. Aber einzig in dieser Seligpreisung entspricht dem geforderten menschlichen Handeln (οἱ ἐλεήμονες) wortwörtlich dasselbe göttliche Handeln ($\text{αὐτοὶ ἐλεηθήσονται}$).

Deutlich besteht zwischen beiden Handlungsweisen eine Korrespondenz. Der narrative Text 18,23-35, in dem das göttliche und menschliche Handeln verglichen werden, zeigt, dass das Handeln auf die Vergebungstat hinweist: $\text{οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς ἐγὼ σὲ ἠλέησα; (18,33)}$. Außerdem war schon festgestellt worden, dass die Barmherzigkeit ein wich-

¹ Davies/Allison, Mt I, 454; Strecker, Bergpredigt, 30; Luz, Mt I, 201; Wrege, Sondergut, 26.

² 1Sam 23,21; Ps 72,13; Prv 14,21; Spr 17,5; Mich 6,8; TSeb 5,1. 3; 7,1-8,6. Vgl. Davies/Allison, Mt I, 454, zu den rabbinischen Belegen. Bsd. »Solange du barmherzig bist, erbarmt sich Gott über dich; wenn du dich nicht erbarmst, erbarmt sich Gott nicht deiner« (pBQ 8,6.19); »Wer sich über die Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich nicht vom Himmel; wer sich nicht über die Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich nicht vom Himmel« (Shab 151b). Bill. I, 203.

tiges Element des Vergebungsethos ist: Schuld zu erlassen und auf Strafe zu verzichten ist nämlich Barmherzigkeit (s. §2). Allerdings kann man nicht sagen, dass die Forderung nach Barmherzigkeit und Vergebung in der mt Seligpreisung allein durch die imitatio dei motiviert wird wie in Lk 6,36: Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρων ἐστίν. Schon Lk 6,37 weist auch auf das zukünftige Gericht ebenso wie die Paränese der alten Kirche: Ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεαθῆτε (1Klem 13,2; Pol Phil 2,3). Derselbe Zusammenhang ist auch im Vaterunser 6,14 dargestellt. Die eschatologische Zusage, dass Gott sich der Menschen erbarmen wird, wird erst dem gegeben, der sich anderer erbarmt.

Mt erwähnt daraufhin die Friedfertigen 5,9 (οἱ εἰρηνοποιοί) in der siebten Seligpreisung auch in Bezug zu seinem Vergebungsgedanken. Durch die Gottessohnschaft hängt sie unlösbar mit der sechsten Antithese zusammen:

Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται (5,9).

Ebenso werden die, die ihre Feinde lieben, Söhne Gottes (5,44b. 45a). Wenn sich die Feindesliebe mit der Vergebung zusammenstellen lässt (§7.2.2.), ist die siebte Seligpreisung so zu interpretieren, dass Frieden zu stiften nichts anderes heißt, als dass man seinerseits initiiert, sich sowohl mit seinem Gegner zu versöhnen 5,24 als auch seinem Feind zu vergeben 6,44b. Aus den beiden Seligpreisungen ergibt sich also, dass Mt schon in der Einleitung der Bergpredigt seinen Leitgedanken der Vergebung einerseits mit der sechsten Antithese, andererseits mit dem Vaterunser zusammenstellt.

2. Vergebung in den Antithesen

2.1. Zornüberwindung und Versöhnung (5,21-26)

These: Die Vergebung wird in der ersten Antithese negativ mit der Zornüberwindung und positiv mit der darüber hinausgehenden Versöhnungsbereitschaft verknüpft. Sie wird durch das Bildwort 5,23-26 verstärkt. Hier begegnet uns ein eschatologisches Motiv. Es hat Einfluss auf die beiden Forderungen Jesu, die sich wesentlich auf die Vergebung zwischen den Menschen beziehen.

In unserem Text, der ersten Antithese, muss zunächst der Inhalt von These und Antithese behandelt werden. Die erste These ist das Verbot des Tötens, d.h. das fünfte Gebot des Dekalogs in Ex 20,13//Dtn 5,7. Die Formulierung greift nicht nur auf den Dekalog selber V21b, sondern auch auf entsprechende Rechtsordnungen (Ex 21,12; Lev24,17; Num 35,16-18) zurück V21c. Diese atl. Texte der Rechtsordnung dienen der genaueren Bestimmung des Gebotes. In ihnen handelt es sich darum, ob die Tat mit oder ohne Absicht begangen wurde (Ex 21,13f; Num 35,20f). Dabei kommt es auf das Motiv der absichtlichen Mordtat an, d.h. ob sie aus Hass (הַאֲוִיבָּה Num 35,20; δι' ἐχθραν LXX) geschieht.

Der Hass als Mordbegierde wird eng mit dem Zorn verbunden. Diese Verbindung ist in Antike und in der biblischen Tradition allgemein bekannt.¹ Im hellenistischen Judentum, besonders in den TestXII, wird Zorn als das Motiv der Mordgier bestimmt (TestDan 1,7f; 2,3; TestSim 2,11; TestSeb 4,11). Für Jesus steht nicht das Mordverhalten selber, sondern der in der Tiefe liegende Rachewille aus Hass, d.h. der Zorn im Vordergrund. Dasselbe hält auch die Didache für entscheidend:

Μὴ γίνου ὀργίλος, ὀδηγεί γάρ ἡ ὀργή πρὸς τὸν φόνον (Did 3.2).

Außerdem findet sich eine ähnliche Auslegung des 5. Gebotes im rabbinischen Judentum. All diesen Traditionen gegenüber steht grundsätzlich das positive Gebot der Nächstenliebe:

»Du sollst in deinem Herzen keinen Hass gegen deinen Bruder tragen. ... An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Lev 19,17f).

»Wer seinen Nächsten hasst, siehe, der gehört zu den Blutvergießern.«²

Bei Jesus entspricht der Zorn einer »inneren Aggressivität« des Menschen, die sich im Töten auswirkt,³ und daher sagt er: Jeder, der seinem Bruder

¹ Betz, Sermon, 219 mit Anm. 162; 163.

² DER 10: Bill. I, 282.

³ G. Theißen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38), in: Ders., Studien, 160-197, 163.

zürnt, soll dem Gericht verfallen.¹ In dieser Hinsicht könnte die These und die Antithese auf eine Synthese ausgerichtet sein: Wer tötet und sogar seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen. Gemeint ist aber wohl: Wer nicht zürnt, wird auf keinen Fall seinen Bruder töten. Er hält also in jeden Fall das 5. Gebot. Es besteht kein Zweifel, dass Jesus die Thora weder abschaffen noch ihre Wirkung unterbrechen will. Er will sie verschärfen, um dadurch den Menschen auf Gottes Willen auszurichten.²

Diese Thora-Verschärfung Jesu kommt bei Mt dadurch zur Geltung, dass das Gebot der Nächstenliebe den Höhepunkt seines Evangeliums bildet. Dieses Gebot steht auch im Mittelpunkt des Bruderschaftsethos, wie die Vorgeschichte der Vergebung zeigt. Der Begriff Bruder begegnet explizit in der ersten Antithese: Jesu Antithese über den Zorn gegen den Bruder wird dabei in V22 dreifach zum Ausdruck gebracht. Jedes Mal findet sich die Schuldfeststellung ἔνοχος ἔσται.

Hier stellt sich die Frage, welche Beziehung V22a inhaltlich und traditions-geschichtlich zu V22b.c hat. Zu beachten ist inhaltlich: Die beide Schimpfwörter, ῥακά und Μωρέ, sind keine Steigerung,³ sondern nur konkretisierte Beispiele des Zorns. Ferner besteht zwischen den Strafen in den drei Nachsätzen, τῇ κρίσει, τῷ συνεδρίῳ und εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός, kein wesentlicher Unterschied.⁴ Zwischen ihnen gibt es nur einen funktionalen Zusammenhang: Der Schuld, nämlich dem Zorn gegen den Bruder, entspricht nur das Verfallen an das allgemeine Gericht V22a. Die Schimpfwörter als Konkretisierung dieser Schuld ziehen das Gericht durch Synhedrium und Feuerhölle als irdische und endzeitliche Instanz V22b.c nach sich.⁵ Diese inhaltliche Beziehung spricht für die traditions-geschichtliche Untrennbarkeit

¹ Der verallgemeinernde Relativsatz ὃς δ'ἂν φονεύσῃ kontrastiert mit dem Partizip-Satz πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. Darauf folgt der gleiche Feststellungssatz ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

² Solch eine Haltung Jesu zur Thora vertreten die meisten Exegeten: Luz, Mt I, 251; Theissen, Jesus, 321-332; L. Goppelt, Theologie, 152-156; G. Barth, Gesetzesverständnis, 79.

³ J. Jeremias, Art. ῥακά, ThWNT VI, 1990, 973-976, hier 975f; Luz, Mt I, 252: »Ein wesentlicher Bedeutungsunterschied oder gar eine Steigerung liegt zwischen beiden nicht vor«; R. A. Guelich, Mt 5,22: Its Meaning and Integrity, ZNW 64 (1973), 39-52, hier 42; Denn die Herkunft der Schimpfwörter ist nur denkbar: »two Aramaic invectives ܐܦܝܠܘܬܐ and ܐܦܝܠܘܬܐ = fool or idiot, whose connotations are all but synonyms« (ebd., 47). Sie weisen alle auf Todesstrafe hin.

⁴ So Jeremias, ῥακά, 975f gegen Guelich, Meaning, 50f.

⁵ Luz, Mt I, 253: Die drei Ausdrücken haben nur qualitative Unterschiede.

von V22a und V22b. c. Geht also die erste Antithese V22a, die mit der zweiten und vierten als primär anerkannt wird, auf Jesus zurück, so könnten diese beiden exemplarischen Ausdrücke für den Zorn V22b. c ursprünglich sein.

Κρίσις bedeutet das allgemeine Gericht. Die eindrucksvolle Klimax in der dreifachen Schuldfeststellung bezeichnet die eschatologische Bedrohung, die zur Zornüberwindung motiviert. Dieser eschatologische Gerichtsgedanke, mit dem auch dieser Text schließt V25f, steht im Hintergrund des MtEv. Zornüberwindung und Gerichtsgedanke dienen einander und verstärken sich. Die durch das eschatologische Gerichtsmotiv bewirkte Zornüberwindung haben wir schon in Sir 28,1-7 in Bezug auf die Vergebung untersucht (s. §1.3.1.).

Die Zornüberwindung selbst gehört zum Herrschaftsethos, einem Vergebungsethos mit sozialer Dimension. Joseph als Bruder und als Herrscher in Ägypten nimmt keine Rache an seinen Brüdern. Trotz aller Bedrängnis kontrolliert er sich selbst (Jos 11,1. 3; 15,3; 17,1f). Der Herrscher soll besonders auf die Bestrafung des Schuldners verzichten, d.h. die Schuld erlassen, um effektiv zu regieren und Gottes Güte nachahmen zu können (Arist §108; 188; 254).¹

Bemerkenswert ist dabei eine Äußerung Senecas (s.u. den Exkurs). Hinsichtlich des Zorns kommt es auch ihm sowohl auf die Schimpfworte als auch auf die beschämenden Taten an:

»Was ist es denn, was uns am heftigsten aufregt? Sehen wir uns danach um! Den einen reizen Beschimpfungen durch Worte, den anderen Beschimpfungen durch Taten«² (de ira III,10).

Allerdings lässt sich bei Seneca kein Motiv des Gerichts für die Zornüberwindung finden. Im rabbinischen Judentum wird auch der Zusammenhang zwischen Zorn und göttlichem Gericht angesprochen.³ Hervorgehoben werden muss jedoch bei Jesus einerseits die radikalisierte eschatologische Forderung der Zornüberwindung und andererseits, dass Jesus über die Zorn-

¹ s. §2.1.

² Zitiert in: Lucius Annaeus Seneca, Dialoge. Philosophische Schriften 2Bde., übers. von O. Apelt, Bd. I (PhB 73), Leipzig 1993 (Nachdr. 1923), 161.

³ Vgl. Luz, Mt I, 254.

überwindung hinaus positiv die Versöhnung, d.h. die gegenseitige Vergeltung zwischen den Menschen, fordert.

Grundsätzlich wird im Text die Forderung der Versöhnung mit dem Bruder dem Kult übergeordnet: Πρώτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου (V24b). Dennoch wird der Kult nicht abgeschafft: Καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου (V24c). Das Ethos der echten Opfergabe findet sich schon in weisheitlichen Traditionen (Spr 15,8; 21,3; Sir 31(34), 21-24; 35,1-3; 5-9).¹ Allerdings übernimmt Mt die kritische Einstellung Jesu zum Kult. Sie hängt untrennbar damit zusammen, dass Jesus das Sozialgebot, das auf den mitmenschlichen Bereich bezogen ist, dem rituellen Gebot überordnen will. Es kommt bei ihm zu einer »Überordnung des Sittlichen über das Kultische.«² Sie geht direkt auf die prophetische Tradition zurück. Ihr entspricht bei Mt die Verkündigung von Hosea 6,6, mit der er seine kritische Haltung zum Kult im ganzen Evangelium begründet: "Ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (9,13; 12,7; 23,25f). Dieses Ethos unterstützt die Forderung nach mitmenschlicher Versöhnung V23f und ist wesentlich im Liebesgebot begründet. Es verschärft das ethische Verhalten im sozialen Bereich und ist die Basis der Forderung nach Versöhnung im zwischenmenschlichen Bereich.

Diese Forderung nach Versöhnung wird durch den stilistischen Bruch zwischen V21f und V23-25 unterstrichen. Während die erste Antithese V22 als Schuldfeststellung formuliert ist, fallen die imperativischen Sätze V23-25 auf. Speziell herausgehoben wird die Formulierung der Mahnung zur Versöhnung, d.h. sie wird durch διαλλάγηθι mit πρώτον betont (vgl. Mt 23,26) und durch ἴσθι ἐννοῶν wiederholt akzentuiert. Dass der Vollzug des Kultes, und zwar die Darbringung der Opfergabe am Altar, erwähnt wird, setzt voraus, dass der Tempel existiert, und daher geht dieser Spruch auf die vormt Tradition zurück. Zwar liegt in Mk 11,25 eine Parallele bezüglich der Versöhnung vor, aber unser Spruch ist davon im Wesentlichen unabhängig (s. §4.2.5.). Die Einstellung zum Kult, die im Spruch zum Ausdruck kommt, entspricht in Kritik und Radikalisierung der Jesu. Traditionsgeschichtlich ist also zu urteilen: V23-25 könnte auf Jesus selbst zurückgehen, obwohl die Verbindung mit der ersten Antithese und der Stil mt sind.³ Die Verknüpfung

¹ Vgl. G. v. Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, 240-244; Luz, Mt I, 259.

² Theißen/Merz, Jesus, 325f. 519; E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), 72.

³ Vgl. Luz, Mt I, 252.

ist strukturell so eingebunden, dass die erste Antithese weiter im Blick bleibt.

Das mt Vorzugswort, οὖν V23,¹ stellt eine redaktionelle Verbindung der beiden Sprüche V21f und 23f her. Hier ist auf das logische Verhältnis zu achten. Die Forderung der Versöhnung in V23f ist der anvisierte Gipfel für die erste Antithese, nämlich des Verbots des Zorns.² Bei Mt ist das Verhältnis von atl. Gebot und Auslegung nicht analog der Relation zu verstehen, in der das Gesetz zur Halacha steht, zwischen denen im rabbinischen Judentum ein hierarchischer Unterschied existiert.³ Die beiden Forderungen im MtEv nehmen zwar Bezug auf das 5. Gebot und die rituellen Gebote des AT. Aber bei Mt konvergiert die Forderung der Zornüberwindung mit der zur Versöhnung. Dies bestätigt die Tatsache, dass relativ heterogene Q-Stoffe V25f mit dem mt Sondergut V23f verbunden werden, um das klar zu machen.

In der Tat ist ihre Verbindung nicht ohne Spannungen. Denn die Mahnung zur Versöhnung 23f spiegelt Vergebung als ein ethisches Verhalten wider, das der Kulthandlung übergeordnet wird, dagegen weist die Q-Mahnung in ihrer Bildlichkeit wesentlich auf einen Schuldenerlass im sozioökonomischen Bereich hin (s. §4.1.3.). Dennoch ist die Q-Tradition für das Verständnis der mt Vergebung wichtig, zumal die Forderung nach Versöhnung als der sozialen Dimension der Vergebung eine eschatologische Perspektive voraussetzt und diese in dem aus Q stammendem Bildwort enthalten ist. In Q ist die dringende Versöhnungsforderung mit dem entzeitlichen Gerichtsgedanken verbunden. Mt feilt nur an einigen Worten, um seine Absicht zu akzentuieren: Er ersetzt διαλλάγηθι durch ἴσθι εὐνοῶν, um den Wirkungsbereich vom finanziellen und gesetzlichen Schuldenerlass zur allgemeinen und alltäglichen Vergebung hin zu verschieben.⁴ Außerdem fügt er ταχύ im Gleichklang mit πρῶτον ein, um die Bedrohlichkeit zuzuspitzen. Dabei ist vor allem zu beachten, dass Gottes drohendes Gericht in V26, ἕως ἄν ἂ ποδῶς τὸν ἔσχατον κοδράντην mit 18,34 im Einklang steht, wo die endgerichtliche Prägung die Notwendigkeit der Vergebung betont: Die fehlende

¹ Mt/Mk/Lk= 56/6/33. Redaktionell ist οὖν 28 bis 46 Mal. Vgl. Luz, Mt I, 46; Schenk, Sprache, 381 (seine redaktionelle Funktion ist die Strukturierung zusammenfassender Gliederungen und Konsequenzen); Davies/Allison, Mt I, 516.

² Gegen Davies/Allison, Mt I, 509f; 516.

³ Von dem Begriff für Thora, Gesetz und Halacha: Goppelt, Theologie I, 136-141.

⁴ Diese Anwendung ist nicht ursprünglicher als die des Lk. s. §4.1.3.

Bereitschaft des Menschen sowohl zur Zornüberwindung als auch zur Vergebung gegenüber den Mitmenschen hat das Gericht zur Folge.

Die mt Redaktion lässt sich so interpretieren, dass die Vergebung der Menschen untereinander mit der Überwindung innerer Aggressivität beginnt. Das ist der negative Aspekt, doch dabei allein bleibt es nicht, sondern der Text zielt darüber hinaus auf Versöhnung als gegenseitige Vergebung. Es darf vermutet werden, dass innerhalb der mt Gemeinde das Problem der Vergebung untereinander besteht. Es ist ein Problem unter »Brüdern«. Und deswegen spricht Mt vier Mal vom Bruder (vgl. ὁ ἀδελφός V22a. b; 23; 24b). Er spricht damit die Gemeinde an.¹ Ihr Problemfeld könnte der alltägliche Bereich sein: Das Verbot des Tötens impliziert die Zornüberwindung V22a; sprachliche Sünden werden häufig problematisiert V22b.c; außerdem kommt es im religiösen Alltag auf die Vergebung gegenüber dem Bruder an V23f.

Allerdings darf die Vergebung keineswegs auf den Bereich der Binnengemeinde eingeschränkt werden. Das Bild in V25 legt den Gedanken nahe, dass der Angesprochene mit seinem Gegner schon auf dem Weg zum außergemeindlichen Gerichtshof sein könnte. Der Prozessgegner (der ἄντιδικός) muss kein »Bruder« sein. Der Begriff fehlt in Mt 5,25f nicht zufällig. Mt meint wahrscheinlich nicht nur die Versöhnung und Vergebungsbereitschaft gegenüber Gemeindemitgliedern, sondern auch gegenüber dem Mitmenschen generell. Jeder muss bei seinem Verhalten Gott als eschatologischen Richter vor Augen haben. Das Ethos bezieht sich auf die Einleitung in 5,7. 9. Die Aussagen über οἱ ἐλεήμονες 5,7, die sowohl im A-risteasbrief als auch Hos 6,6 belegt sind, sind wichtige Aspekte für die Vergebungsbereitschaft im mt Verständnis. Ferner spielt der mt Gedanke über die εἰρηνοποιοί Mt 5,9 bei unseren Überlegungen eine Rolle, indem er sich über den Racheverzicht hinaus auf die Versöhnung mit dem Gegner bezieht. Allerdings wird der Zusammenhang eher in der 6. Antithese hervorgehoben als in unserem Text.

¹ Jeremias vertritt mit Recht die Meinung: Mt weist eindeutig mit ὁ ἀδελφός auf seine Gemeinde, nämlich die Christen, hin. Ders., Gleichnisse, 108 mit Anm. 2.

Exkurs: Zornüberwindung als Herrschaftsethos bei Seneca und Plutarch

Wir finden den Begriff Zornüberwindung auch bei Seneca in *de ira* und bei Plutarch in *de cohibenda ira*. Sie bauen die Zornüberwindung in einem Rahmen der stoischen Moral als »Regulierung der Affekte« auf.

Der Zorn ist bei Seneca der schlimmste der Affekte (I,1). Wenn er am Anfang in seiner Schrift *de ira* »über die Mittel, durch die man den Zorn beschwichtigen könne« (I,1) schreibt, geht es ihm nicht um eine phänomenologische Darstellung von Zorn, sondern um die praktische »Linderung« und Überwindung des Zornes.¹ Unsere Frage ist hier vor allem: Auf welches soziale Verhältnis Seneca die Forderung der Zornüberwindung bezieht. Er will in der Schrift *de ira* seinem Bruder »Novatus« als Adressaten Ratschläge geben (I,1,1; II,1,1; III,1,1). Doch im dritten Buch wird er sein »Heilungsprogramm« über seinen Bruder hinaus auf andere (III,5,2) ausweiten. Hinter der Vorstellung Senecas stehen wohl politisch Mächtige als implizite Adressaten.² Ein Kennzeichen seiner Rhetorik ist es, immer wieder durch historische Exemplare die Rede fortzuführen. Im dritten Buch von *de ira* zählt er häufig Beispiele dafür auf, inwieweit der Zorn der Mächtigen besonders bei barbarischen Königen zur Grausamkeit führte. Bei Seneca sei der Zorn nach der Auffassung von A. Bäumer der einzige Affekt, der sich nicht nur auf das Individuum beschränkt, sondern im »Kollektiv« wirksam wird, und daher im schlimmsten Fall zum »Bürgerkrieg« führen kann.³ Diese »destruktive« Folge des Zorns findet er erst bei Barbaren-Herrschern, aber sie aktualisiert sich in seiner Kritik teils an Bürgerkriegen und teils am Prin-

¹ G. Maurach, *Seneca: Leben und Werk*, Darmstadt 1991, 83-105, hier 83. Die folgende Übersicht folgt der Zusammenfassung von Maurach. Das Thema Zornüberwindung durchzieht die ganze Schrift: Im ersten Buch argumentiert Seneca gegen Aristoteles dafür, dass der Zorn weder »natürlich« noch »nützlich« sei; im zweiten Buch behandelt er die Überwindung des Zorns als ein Heilverfahren: Zwar ist der Zorn aus der Menschennatur nicht zu entwurzeln, doch gibt es keinen Affekt, der sich soviel mit dem Verstand des Menschen disziplinieren und unterwerfen lässt (II,13,3). »Offenbar gibt es für Seneca eine Kontrollinstanz im (12,4 *sibi imperat*) oder über dem *animus* (14,2 *vincere animus*), die erforderlich sein kann« (ebd., 86). Das dritte Buch bietet weiterhin ein »Drei-Punkte-Programm« (III,5,2) für das Ausschneiden des Zorns: »I. gar nicht erst der Wut verfallen; II. wenn in Wut, von ihr ablassen; III. andere heilen« (ebd., 89).

² Ebd., 91; vgl. P. Grimal, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Darmstadt 1978, 197.

³ A. Bäumer, *Die Bestie Mensch: Senecas Aggressionstheorie. Ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen*, Frankfurt/Bern 1982, 109: Insofern sei das 3. Buch vom 1. und 2. abzuheben.

zipat.¹ Dort werden die zeitgenössischen Herrscher kritisiert, indem ihre Grausamkeit im Kontrast zum Vorbild ihrer Vorgänger dargestellt wird. Ob Seneca an einen bestimmten Herrschern dachte,² ist nur zu vermuten, zweifellos aber ist, dass er bei jener Gegenüberstellung die Zornüberwindung als Qualifikation des Herrschers darstellen will.

Dieser Gedanke verbindet sich wahrscheinlich auch mit seiner Schrift *de clementia*.³ Hervorgehoben werden muss dabei, dass die Milde, »die humanste Tugend«, dem Menschen vor allem nützt, »der zum Guten und Nutzen der Mitmenschen geboren ist«, eben deswegen besonders dem Herrscher, wobei »im monarchistischen Staat Haupt und Glieder unlöslich aufeinander angewiesen« sind.⁴ So schreibt er über den praktischen Nutzen der Milde:

»Die Milde (entspricht) jedenfalls dem Wesen aller Menschen, am meisten jedoch steht sie den Kaisern an« (I,5,2).⁵

Zorn kann über einen Menschen, auch wenn er ein Herrscher ist, herrschen und zur Destruktion führen. Dagegen ist die Milde die Würde des Menschen, vor allem aber des Herrschers, der Zorn überwinden soll. Das Charakteristikum des idealen Herrschers ist anders als das des grausamen (I,4,1f), »immer unfreiwillig zu strafen, da er eigentlich freundlich und milde ist, so wie ein guter Vater« (I,14).⁶ Die Zornüberwindung ist also nichts anderes als die »Beherrschung trotz der Möglichkeit der Rache, bzw. *lenitas* des Höheren gegen den Niedrigen«⁷:

»Nun ermahnen wir ihn, er solle, obwohl handgreiflich verletzt, seine Seele in der Gewalt behalten und eine Strafe, wenn er es unge-

¹ Ebd., 112f.

² Caligula könnte so ein Fall sein (I,20; II,33). P. Grimal, *Macht*, 191ff, nimmt an, dass die Gestalt des Caligulas *de ira* geprägt hat, und weiter, dass Seneca gerade nach dem Tod Caligulas in seiner Schrift *de ira Claudius* als den guten Richter bezeichnen will (*de clementia* I,1,1).

³ A. Bäumer, *Bestie*, 122 mit Anm. 1.

⁴ G. Maurach, *Seneca*, 95f.

⁵ L. Annaeus Seneca. *De Clementia/ De Beneficiis*, 4Bde., übers. von M. Rosenbach vom Lateinischen ins Deutsche, Bd. V, (Philosophische Schriften), Darmstadt 1989, 35 (hier wird der Text nach der herkömmlichen Zählung zitiert).

⁶ G. Maurach, *Seneca*, 10; 94f; zit. 97; vgl. dagegen Ä. Bäumer, *Bestie*, 122-129.

⁷ G. Maurach, *Seneca*, 98.

fährdet kann, erlassen, wenn nicht, mäßigen und bei ihm angetanen Unrecht weitaus leichter sich von Bitten erreichen lassen als bei Unrecht an anderen« (I,20,2).

Seneca meint aber nicht, dass der Herrscher nur ein politischer Machthaber ist. In der antiken Gesellschaft bedeutet »Herrscher« daneben auch der Hausherr der familia oder der Philosoph. In *de ira* erzählt Seneca neben der Zornüberwindung der Monarchen auch häufig von der des Hausherrn in der familia (III,10,4; 12,5; 24,1 u.ö.). Der Hausherr steht in sozialer Beziehung zu seinen Angehörigen, besonders zu den Sklaven. Das Bild der antiken familia ist im Verhältnis von Herrscher und Sklaven ein Mikrokosmos gegenüber der staatlichen Ordnung.¹ Senecas humane Stellung zu Sklaven beruht auf seiner Ansicht, dass das rationale Element bei Freien und Sklaven nicht unterschiedlich vorhanden ist. Seneca weist dem Herrscher die humane Behandlungsweise der Sklaven zu, damit der Herrscher übermäßigen Zorn vermeidet. Vor allem wird er aufgefordert, seine Sklaven mit Milde zu behandeln.² Außerdem wird das Verhalten der antiken Philosophen aus einem Herrschaftsethos motiviert (s. unten). Manche Beispiele von Philosophen, die Seneca in seiner Schrift erzählt, bezeichnen das Verhalten von Herrschern. Noch ein anderes soziales Verhältnis wird bei Seneca häufig dargestellt: die »Gastfreundschaft.«³ Seneca will also Zornüberwindung vom Herrscher überhaupt fordern, und zwar sowohl von den politisch Mächtigen und Philosophen, als auch vom Hausherr gegenüber den sozial Ohnmächtigen und seinen Angehörigen und Gastfreunden. In diesem Sinne ist bei ihm die Zornüberwindung als Herrschaftsethos anzusehen.

Senecas Gedanke über die Zornüberwindung, die als Oberschichtwert zum Herrschaftsethos gehört, wird in charakteristischer Weise auch auf die Unterschichten übertragen. In *de ira* sieht man deutlich, dass sich dieselbe Forderung der Zornüberwindung an Sklaven als auch an Ohnmächtige richtet. Seneca schreibt in *de ira*:

¹ C. E. Meaning, Art. Stoicism and Slavery in Roman Empire, ANRW 36.3 (1989), 1518-1543, hier 1526.

² Ebd., 1525ff.

³ Im kaiserlichen Rom ist die Patronage als private und offizielle soziale Relation überall anzutreffen. Man versteht unter der »Gastfreundschaft« eine Patronage als grundlegende soziale Beziehung, d.h. als »vertikales« Verhältnis von Gastgeber und Freunden. Vgl. Patronage and friendship in early Imperial Rome: Drawing the distinction, in: A. Wallace-Hadrill, Patronage, 49-62, bsd. 60f.

»Wenn wir zur Rache greifen wie zu einem Heilmittel, so soll es ohne Zorn geschehen, nicht als ob Rache süß wäre, aber doch gewissermaßen nützlich. Oft aber ist's besser, von der Sache nichts wissen zu wollen, als sich zu rächen. Beleidigung von Seiten der Machthaber muss man mit heiterer Miene ertragen, nicht bloß mit Geduld.« (II,33,1).

Hier wird die Zornüberwindung nicht an den Mächtigen adressiert, sondern an den Ohnmächtigen. Das gilt auch dann, wenn er die Aussage eines unterprivilegierten Mannes interpretiert, der im Dienst der Könige ein hohes Alter erreicht hat: »Dadurch, dass ich mir Beleidigungen gefallen ließ und noch Dank dafür sagte« (II,33,2). Oder wenn er ein Exemplum von einem Ritter erzählt, dessen Sohn zu Unrecht von Caligula hingerichtet wurde und der trotzdem nicht auf Rache sann (II,33,3ff). In diesen Fällen ist nicht die Zornüberwindung von Seiten des grausamen Königs gemeint, sondern von Seiten des Ohnmächtigen. Seneca berichtet weiter in *de ira* III,12,5ff über Plato als großen Philosophen und Herr einer familia, der seinen Zorn gegen seinen Sklaven zu überwinden sucht. Plato schätzt sich selbst so ein: »Der Sklave hier soll nicht in die Gewalt dessen kommen, der nicht sich selbst in der Gewalt hat« (III,12,7). Seneca interpretiert das so: »Es sei dir nichts erlaubt, so lange du im Zorn bist« (III,12,7). Umgekehrt gilt auch: Wenn ein Ohnmächtiger trotz seiner Verletzung seinen Zorn beherrscht, gewinnt er selbst die Herrschaft. Seneca versteht die Zornüberwindung also durchweg in einer gesellschaftlichen Ordnung von Mächtigen und Ohnmächtigen oder Herrscher und Sklaven bzw. von Herren und Hausangehörigen. Zornüberwindung gehört darum bei ihm zum Herrschaftsethos, und wird möglicherweise dabei aus der Oberschicht in die Unterschicht transportiert.

Dasselbe Thema begegnet uns auch in einer gleichartigen Schrift »*de cohibenda ira*« (περὶ ἀποργησίης) des mittelplatonischen Schriftstellers Plutarch.¹ Der Zorn ist wie in *de ira* auch bei ihm der schlimmste der Affekte (μάλιστα τῶν παθῶν 455E) und gilt als etwas, was durch Verständnis zu bewältigen ist (c2-5). Plutarch behandelt in seiner Schrift durchgehend auch die Selbstüberwindung des Zornes (c8f). Uns interessiert, ob auch bei Plutarch der Gedanke der Zornüberwindung ein Herrschaftsethos vor Augen hat. Er

¹ Nur in dieser Schrift erwähnt Plutarch ein einziges Mal Seneca (c13=462A), es gibt in ihren Schriften besonders über den Zorn sachliche Übereinstimmungen: Z.B. »Es ist nicht, wie ein Schriftsteller behauptet hat« (c4=466F). O. Apelt, Plutarch. Moralische Schriften: Parallelschriften zu den Senecas Dialogen, Bd. II, Leibzig 1926, 7-15 (Einleitung).

denkt an das exemplarische Verhalten von Herrschern, von Königen, Philosophen und Hausherrn bei der Zornüberwindung (455B. 457E. 458B. 461D). Dabei ist allerdings sein Terminus für Zornüberwindung auffällig: »Milderung« des Zornes (πράος, πραότης und πράως τῆς ὀργῆς bzw. τοῦ θυμοῦ).¹ Πράος u.ä. sind wie πραῦς und πραύτης im NT belegt (Mt 11,29; 21,5; πρᾶεις 5,5; Gal 5,23; Eph 4,2 usw.) und im Aristeasbrief (§191; 263) mit ταπεινός zu vergleichen.² Nach der Meinung des Plutarch ist die Behandlung von Sklaven am geeignetsten zur Zornüberwindung (459B; vgl. c11). So soll der Sklave eher nicht bestraft werden, vor allem deswegen nicht, weil der Herrscher es vermeiden muss, dadurch sich selbst zu ruinieren (459C). Das erinnert an Seneca. Innere Selbstbeherrschung macht es vermeidbar, dass der Herr seinen Sklaven ungerecht bestraft. Dieser Gedanke wird durch die Vergeltungslehre des Plutarch unterstützt, dass Gott oft verspätet die Bösen bestrafe (548D). Diese Verzögerung Gottes dient Menschen zum Vorbild, so dass auch sie »nicht im ersten Zorn handeln, sondern die mildernde Zeit einkalkulieren und Gott nachahmen« sollen.³ Insofern ist Milde und Toleranz für die Zornüberwindung am wichtigsten (459C-E). Zornbewältigung gehört auch bei Plutarch unserer Ansicht nach zum Herrschaftsethos.

2.2. Feindesliebe (5,43-48)

These: Die Feindesliebe fordert nicht nur Gesinnung, sondern erwartet ein konkretes Verhalten. Analogien zwischen Vergebung und Feindesliebe finden sich bei Mt: Beide werden motiviert aus der imitatio des gütigen Handelns Gottes; sie sind ein Stück Herrschaftsethos der Zornüberwindung und der Barmherzigkeit. Insbesondere bei Mt bezeichnet

¹ Dieser Terminus von Plutarch bildet in dieser Schrift seinen Hauptgedanken: Zorn ὀργή und θυμός (als das Stichwort bsd. 454A-B. 456D-E. 457C. 459A-B. D. 464C) ist durch Milde, milde Worte und Milderung (πρᾶος 453B-D. 455B. 456A. 462A. 464D; πραότης 457D. 458C. 459C. 462C; πράως 454B. 458E) zu bewältigen. Vgl. H. D. Betz, De Cohibenda Ira (452E-464D), in: Ed., by H. D. Betz, Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature (SCHNT I), Leiden 1978, 170-197, hier 171 Anm. 5. Zur griechischen Quelle: Plutarch's Moralia, 16Vol., tr. by W.C. Helmbold, Vol. VI (LCL), London/Cambridge 1927.

² s. II. 2. 2); IV. 4. 2).

³ H.-J. Klauck, Die Religiöse Umwelt des Urchristentums Bd. II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 124-143, hier 132.

die Feindesliebe ein positives Verhältnis zu Außengruppen. Die bessere Gerechtigkeit als ein »Überbietungsethos« dient hier als Identitätsmerkmal der Christen: als »das Licht der Welt«

Die Feindesliebe begegnet uns als Jesusgebot zuerst in Q (Lk 6,27f. 32-35).¹ In Röm 12,17-21 begegnet sie anonym, d.h. nirgendwo im NT ist sie als ein Spruch des Herrn zu finden.² Wenn Paulus dort das atl. Zitat aus Spr 25,21f. zitiert, liegt es inhaltlich dem Q-Spruch nahe: Die Feindesliebe ist Gewaltverzicht im Sinne der aktiven Überwindung des Bösen.³ Mt gestaltet sie in der Bergpredigt als die letzte Antithese zur jüdischen Tradition der Nächstenliebe (Lev 19,18). Die 1. und 6. Antithese beziehen sich jeweils negativ und positiv auf das Liebesgebot.⁴ Mt stellt die Feindesliebe in 5,43-48 neben den Gewaltverzicht (5,38-42). Lk verdoppelt sie in einer Ringkomposition um die Goldene Regel in der Mitte und ordnet ihr den Gewaltverzicht unter (6,27-35).⁵ Mt hebt seine Absicht wahrscheinlich durch eine eigentümliche

¹ Wir müssen hier die Überlegungen zur Feindesliebe auf unser Thema beschränken. Unser Hauptanliegen ist nicht, deren traditionsgeschichtlichen »Sitz-im-Leben« und deren literarische Herkunft zu erforschen, sondern zuerst, Analogien zwischen mt Feindesliebe und Vergebung und ihre Wirkung in der mt Gemeinde zu untersuchen. Trotzdem setzen wir eine solche Untersuchung voraus. Daher will ich meine Argumentation in diesem Abschnitt betreffend der traditionsgeschichtlichen Untersuchung grundsätzlich auf zwei wichtige Forschungen basieren lassen: L. Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38-48; Lk 6,27-36, in: G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie, FS. für H. Conzelmann, Tübingen 1975, 197-221; G. Theißen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38), in: Ders., Studien, 160-197.

² Der Text von Paulus lautet: »γέγραπται γάρ, Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος« (Röm 12,19b).

³ »Vergeltet niemand Böses mit Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht! ... Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute!«(Röm 12,17. 21). Andere ntl. Belege für die Feindesliebe finden sich 1Thess 5,15 und 1Petr 3,9. Es ist dabei charakteristisch, dass sie immer negativ und positiv zusammengefügt und formuliert wird. Vgl. J. Piper, Love your enemies, Cambridge 1979, 4-18.

⁴ Luz, Mt I, 258; 305ff.

⁵ Die Feindesliebe und der Gewaltverzicht sind zwar unabhängig voneinander überliefert, aufgrund des Unterschiedes zwischen der pluralen (Lk 6,27f // Mt 5,44) und singularen (Lk 6,29f // Mt 5,48-42) Form sind sie in Q zu einer »zweigliedrigen Aufforderung zur Feindesliebe und zum Gebet für Widersacher« (Mt 5,44b Q) geworden (D. Lührmann, Liebet eure Feinde (Lk 6,27-36/Mt 5,39-48), ZThK 69 (1972), 412-438, hier 417). Die ursprüngliche Verbindung beider Forderungen aus Q ist in den mt Antithesen nicht aufgelöst. In Q fand Mt zwei konkretisierende Beispiele zum Gewaltverzicht (Lk 6,29 Q). Mt erweitert sie in folgender Reihenfolge: Er beginnt mit dem Verzicht auf Widerstand (5. Antithese: Mt^S), lässt zwei Beispiele aus Q in Mt 5,39c-40 mit kleiner Überarbeitung (V 40, καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι) folgen und erweitert sie durch ein weiteres Beispiel aus seinem Sondergut (5,41). Schließlich fügt er den Spruch vom Geben und Leihen aus Q (Lk 6,30 // Mt 5,42) an. Charakteristisch ist die in der Radikalität allmählich abnehmende Aufzählung: Ganz starke

Umformulierung der tradierten Sprüche hervor: Das Gebot der Feindesliebe versteht er als den Höhepunkt der Antithesen. Dies zeigt sich teils formal, indem sie als einzige unter allen Antithesen als Imperativ V44 (ἀγαπάτε ... καὶ προσεύχεσθε)¹ gestaltet wird, teils sachlich, indem sich das Stichwort aus der Überschrift »der besseren Gerechtigkeit« (περισσεύση 5,20) in V 47 (περισσόν) wiederholt. Ferner klingt wieder in der Hoheitsaussage über die »Söhne Gottes« in 5,45 (υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς) das Motiv (s. unten) aus der Einleitung der ganzen Bergpredigt, dem Makarismus in 5,9 an. Mt bringt die Feindesliebe zuletzt mit der Aussage über die »Vollkommenheit« (V48) zusammen, mit der die ganze Antithesenreihe endet. In 19,1 wird »τέλειος« im Gespräch Jesu mit dem reichen Mann durch den Gegensatz zum »Mangel« näher bestimmt: »Πάντα ταῦτα ἐφύλαξα· τί ἔτι ὑστερῶ;« (19,20). Geht es dabei deutlich um das Halten der Gebote, so ist die »Vollkommenheit« bei Mt als quantitative und qualitative Erfüllung des Gesetzes (5,17-19) zu deuten.² Das Liebesgebot ist bei Mt eindeutig das höchste Gebot (22,34-40), dessen Zuspitzung wiederum die Feindesliebe ist. Mt versteht sie also als Mitte der »besseren Gerechtigkeit« der Christen, die er in V48 als »Vollkommenheit« zusammenfasst.³

Für uns ist die Frage entscheidend, inwiefern es bei Mt Analogien zwischen der Feindesliebe und seinem Vergebungsgedanken gibt. Es finden sich je eine motivische und eine sachliche Analogie. Als erstes ist das grundlegende Motiv der Feindesliebe die imitatio dei. Die imitatio dei wird u.a. im hellenistischen Königsideal formuliert:⁴ Die Monarchie ist ein Abbild Gottes, sofern das Verhältnis des Königs zu seinen Untertanen das Verhältnis Gottes zu den Menschen abbildet. Der Herrscher soll Gott als Σωτήρ und Wohl-

Beleidigungen - eine schimpfliche Behandlung - eine normale Handlung des Leihens. Vgl. auch zur Überlieferungsgeschichte beider Gebote: H.-T. Wrege, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (WUNT I,9), Tübingen 1968, 75-94.

¹ Es ist allgemeiner Konsens, dass die Antithesen traditionsgeschichtlich in zwei Gruppen, 1. 2. 4. und 3. 5. 6., aufgeteilt werden können. Allerdings können sie inhaltlich auch in zwei Gruppen, nämlich 1. 2. 3. und 4. 5. 6., gegliedert werden. Das wird dadurch bestätigt, dass die erste und vierte Antithese mit der ungekürzten Einleitungsformel Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις beginnt, und die 4. Antithese mit πάλιν in V 33 eine neue Einleitung kennzeichnet. Die erste Gruppe formuliert jeweils nur eine Schuldfeststellung mit πᾶς + Partizip, um das Gebot zu verschärfen. Dagegen wird in der zweiten Gruppen jeweils ein antithetisches Verhalten durch μή + Infinitiv (V 34. 39) oder noch positiver durch einen Imperativ (V 44) verlangt. Vgl. Theißen, Gewaltverzicht, 176; Theißen/Merz, Jesus, 176f.

² So Luz, Mt I, 312f.

³ Luz, Mt I, 307.

⁴ Dies wurde ausführlich in §2.1. behandelt.

täter dadurch nachahmen, dass er Milde und Barmherzigkeit gegenüber seinen Untertanen walten lässt. Dieser Gedanke wird dann im hellenistischen Judentum, vor allem im Aristeasbrief, aufgerufen: »Wie nämlich Gott allen Gutes tut, so tust auch du deinen Untertanen wohl und folgst seinem Vorbild.« (Arist §281 u.ö.). Die Evangelisten Mt und Lk formulieren ihn mit variablen Begriffen:

»Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist« (Mt 5,48).

»Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist« (Lk 6,36).

Da Lk den Satz direkt an die Feindesliebe anschließt, hat er das eschatologische Gericht vor Augen, denn die Feindesliebe und »das Leihen« als ihr konkretes Verhalten im Lk Text 6,34f erwartet eschatologischen Lohn.¹ Es geht ihm also im Motiv der *imitatio dei* um die Barmherzigkeit Gottes. Dies ist bei Mt anders. Die *imitatio dei* strukturiert die Feindesliebe dadurch, dass die geforderte Vollkommenheit nicht direkt auf ein konkretes Verhalten hinweist, sondern auf die radikale Gesinnung der Thoraverschärfung. Dafür spricht, dass die Feindesliebe durch *περισσόv* an die »bessere Gerechtigkeit« anknüpft. So distanziert sich die Formulierung der *imitatio dei* in 5,48 im Vergleich zu dem Lk Text ein wenig von der Feindesliebe. Stattdessen fügt Mt zwischen Feindesliebe und konkretem Verhalten (5,46f) ein Bildwort vom konkreten *Handeln* Gottes am Menschen (Mt5,45b) anstelle des Rückgriffs auf die allgemeine *Barmherzigkeit* Gottes in Lk (6,35c) ein:

»Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte« (5,44f).

Hier liegt zwar eine *imitatio dei* vor, aber die auf ihr beruhende Feindesliebe ist nicht konkretisierende Nachahmung der verallgemeinerten Güte Gottes, sondern analogisierende Entsprechung zu einem konkreten Verhalten Gottes in der Schöpfung. Der Mensch kann aber den Schöpfer, der Licht und Regen gibt, nicht direkt nachahmen, sondern kann sich nur mit der in diesem

¹ So Theißer, *Gewaltverzicht*, 169: »Werdet barmherzig« steht in Parallele zu »Richtet nicht« (6,37). Also ist es umzuschreiben: »Werdet barmherzig, wie auch euer Vater im eschatologischen Gericht barmherzig ist.«

Schöpferhandeln Gottes zeigenden Güte Gottes prinzipiell identifizieren und sie in anderer Weise als Gott konkretisieren. Kurz: Mt fordert mit der Feindesliebe ein Verhalten, das aus einem der »Vollkommenheit« zugrunde liegenden Ethos seiner Gemeinde motiviert wird und das sich in verschiedener Weise konkretisieren kann. Wir können daher an eine Analogie zwischen Feindesliebe und Vergebung als Ausdruck der Vollkommenheit denken, in denen sich dieselbe Grundhaltung konkretisiert.

Ein weiteres Motiv wird bei Mt und Lk mit der *imitatio dei* verbunden: Ein Mensch, der Gott nachahmen soll, praktiziert die Feindesliebe aus Hoffnung auf die »Gottessohnschaft« (Mt 5,45a; vgl. Lk 6,35b υἱοὶ ὑψίστου). Dieses Motiv findet sich in der Königsideologie des AT (Ps2,7; 2Sam 7,14) und begegnet übertragen auf alle ethisch handelnden Menschen in einer weisheitlichen Tradition im hellenistischen Judentum: »Sei den Waisen wie ein Vater und den Witwen wie ein Gatte! Dann wird Gott dich seinen Sohn nennen« (Sir 4,10; vgl. καὶ ἔση ὡς υἱὸς ὑψίστου LXX). Sirach bietet den »Gebildeten« die Weisheit aus Jerusalem an,¹ welche ihnen den Weg aufweist: Ihre hohe Stellung wird legitimiert durch ethisches Verhalten, nämlich Barmherzigkeit gegenüber den sozial Ohnmächtigen und den Armen zu üben (Sir 4,1 3f. 8 u.ö.). Andere Belege (SapSal 2,18; 5,5; Ps2,7; 2Sam 7,14) zeigen uns, dass dieser Begriff des Sohn Gottes »eine Verallgemeinerung des königlichen Anspruchs« ist in dem Sinne, »dass nicht Macht, sondern Weisheit und das Tun des Rechten zum Sohn Gottes machen.«² In diesem Sinne beruht Mt auf der weisheitlichen Tradition, sodass er die Gottessohnschaft deutlich mit einem ethischen Sinn versieht.³ Dies wird im an die Feindesliebe anschließenden Konsekutiv-Satz (5,45a ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς) dadurch deutlich, dass der Status von »Söhnen Gottes« denen verheißen wird, die das Gebot erfüllen. Auch in den Makarismen (Mt 5,9), die ethisch geprägt sind, zeigt sich dies⁴: Söhne Got-

¹ Vgl. Theißen, Religion, 148ff.

² Theißen, Gewaltverzicht, 161; weitere Belege für »königliche Weisheit« sind in Prov 4,8f; 8,15 SapSal 6,21 zu finden (ebd., 162 mit Anm. 2).

³ Er bringt sie aber nicht mit der Verheißung als einem eschatologischen Lohn-Gedanken wie Lk (6,35b καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου) zusammen. So Theißen, Gewaltverzicht, 162; Strecker, Bergpredigt, 94f. Luz, Mt I, 310, nimmt für die Gottessohnschaft bei Mt eine stärker eschatologische Prägung an. Der eschatologische Zug des Begriffes für »Söhne Gottes« verringert m.E. bei Mt nicht das ethische Gebot, sondern verschärft es, indem derselbe Zug von Q (vgl. 5,9) darin voraussetzt wird.

⁴ Vgl. Hos 2,1 LXX: »ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος«; Strecker, Bergpredigt, 44. Von der ethischen Prägung der Makarismen: ebd.,30f; Luz, Mt I, 211f.

tes werden »die Friedfertigen« genannt, die über Racheverzicht hinaus sich mit ihren Feinden versöhnen (5,23ff). Für Mt gilt also: Ein Mensch, welcher das gütige Verhalten Gottes nachahmt, darf im hohen Bewusstsein seiner (zukünftigen und verheißenen) Gottessohnschaft leben.

Bemerkenswert ist dabei, dass hier ein Motiv des Herrschaftsethos als sachliche Analogie zur Vergebung begegnet. Unsere Hauptstelle von der Feindesliebe 5,44f spricht davon: Der königliche Klang in der Bezeichnung »Söhne Gottes« nimmt aus dem Herrschaftsethos das Verhalten der Großzügigkeit und Milde für die Adressaten gegen ihre sozialen Opponenten in Anspruch. Vor allem wird dies Verhalten wie das Herrschaftsethos aus der *imitatio dei* motiviert. Bei Seneca findet sich eine sachliche Parallele dazu: »"Wenn du die Götter", heißt es, "nachahmst, dann auch erweise auch undankbaren Menschen Wohltaten; denn auch Verbrechern geht die Sonne auf, auch Seeräubern steht das Meer offen"« (de ben IV,26,1). Er denkt dabei möglicherweise an den Menschen, der eine Analogie zu Gott als »Natur« ist (VII,31,4).¹ Im Hintergrund dieses Gedanken liegt aber auch hier das Herrschaftsethos, das seine Schriften *de ira* und *de clementia* strukturiert.² Es stimmt mit dem hellenistischen Königsideal und mit dem Herrschaftsethos des Aristeasbriefes überein³: » ... – wenn du so gegen die Untergegebenen handelst und die Missetäter – wie die anständigen Leute – milde zurechtweist. Denn auch Gott führt alle Menschen mit Milde« (§207). Eine allgemeine Menschenliebe wird in diesen Texten als *imitatio dei* des Herrschers formuliert. Außerdem wurde schon oben klar, dass der Gewaltverzicht Mt 5,38f eng mit der Feindesliebe verbunden ist. Gewaltverzicht wird im jüdischen Raum über die Zornüberwindung hinaus als Vergebungsbereitschaft ausgedrückt (Sir; Arist; TestXII)⁴: »Vergib ihm auch so von Herzen und

¹ Vgl. Maurach, Seneca, 103.

² Wir haben uns damit schon ausführlich in einem Exkurs beschäftigt. Eine parallele Vorstellung findet man in der Meinung von Schottroff, Gewaltverzicht, 204-213, obwohl sie noch keinen Übertragungsprozess eines Herrscherethos auf einfache Menschen annimmt.

³ Vgl. auch §188; 208; 211; s. §2.1.

⁴ Im rabbinischen Judentum haben wir implizite Belege dafür, dass dem Verletzenden nur durch Abbitte beim Verletzten vergeben werden kann. »Auch wenn er (der Verletzende und Beleidigende) ihm das Geld gegeben hat, so wird ihm doch nicht verziehen, bis er ihn (um Verzeihung) gebeten hat; denn es heißt« (Gen 20,7: »So gib nun dem Mann seine Frau wieder, denn er ist ein Prophet, und lass ihn für dich bitten, so wirst du am Leben bleiben. Wenn du sie aber nicht wiedergibst, so wisse, dass du des Todes sterben musst und alles, was dein ist.«) (BQ 8,7). Ein weiterer Beleg lautet in BQ 9,29f (Bill. I, 342). Wenn dort die Fürbitte Abrahams in Gen 20,17 in diesem Zusammenhang zitiert wird, so entspräche dem

überlass Gott die Vergeltung« (TestGad 6,7; vgl. auch Sir 28,2ff). In der paganen Antike findet sich die Bereitschaft zum Erleiden der Gewalt beim Philosophen. Zwar symbolisiert paradoxerweise sein Protest seine Ohnmacht in der Gesellschaft, wie z.B. der Tod des Sokrates zeigt, aber sein Verhalten ist zweifellos durch ein Herrschaftsethos motiviert.¹ Denn der Weise versteht sich als »König«. Auch Epiktet fordert vom Kyniker die »Souveränität« des Philosophen sogar bei Misshandlung und Beleidigung (Diss III, 22,53f; 22,100).² Bei Seneca wird vom idealen Herrscher vor allem »Milde« erwartet im Kontrast zur Grausamkeit des Tyrannen (de ira I,4,1f). Sie ist nichts anderes als »Beherrschung trotz der Möglichkeit der Rache« (I,3,1).³ Es geht aus all diesen Analogien hervor, dass sie ein Herrschaftsethos voraussetzen. Dessen Forderungen nach Milde und Barmherzigkeit nicht nur gegenüber den Ohnmächtigen, sondern den Opponenten, enthält ein Vergebungsethos. Insofern sind Analogien zwischen Feindesliebe und Vergebung denkbar.⁴

Als nächstes müssen wir fragen, welche Funktion die Feindesliebe für die mt Gemeinde hatte. Zunächst lässt sich im mt Text erkennen, dass das Herrschaftsethos als Oberschichtwert auf die Unterschicht übertragen wird. Die Feindesliebe wird schon in der Jesustradition nicht von den Übermächtigen und Herrschern in der Gesellschaft gefordert, sondern von den Verfolgten und Ohnmächtigen (Makarismen Lk 6,20-24 Q), d.h. den sowohl religiösen

über den Racheverzicht von Mt 5,39c hinaus das Beten für die Verfolger in Mt 5,44b. Bei Mt kann dies Gebet für die Verfolger daher eine Bitte um Vergebung für den Feind sein.

¹ Einige wertvolle Belege dafür bringt Schottroff, Gewaltverzicht, 211f, in ihrer Untersuchung: Platon, Kriton 49Aff; 51C; Plutarch, de coh ira 9 usw.

² So Theißen, Gewaltverzicht, 188f.

³ G. Maurach, Seneca, 98.

⁴ Deren Sachanalogie suggeriert Bultmann (Jesus, Siebenstern-Taschenbuch 17, Tübingen 1970, 77-84) m.E. im »stoischen« Sinne. Er verbindet sie aber keinesfalls mit einem sozial strukturierten Ethos. Außerdem begriff er die Feindesliebe nicht »als ein konkretes soziales Geschehen« (dagegen Schottroff, Gewaltverzicht, 200). Er will die Feindesliebe mit Recht von der Nächstenliebe her verstehen. In der Forderung »Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst*« ist nach seiner Meinung »Selbstliebe« als »die Haltung des natürlichen Menschen« vorausgesetzt. »Es gehört zu dieser geforderten Nächstenliebe unter anderem die Bereitschaft, seinem Nächsten zu vergeben, und die Bereitschaft charakterisiert wohl die Liebe, die hier gefordert ist, am deutlichsten« (ebd., 82). Für ihn ist die Feindesliebe »die Selbstüberwindung des Willens in der konkreten Lebenssituation, in der der Mensch dem anderen Menschen gegenübersteht« (ebd., 79). Man könnte dann ihre Analogie zur Vergebung in der Überwindung der Affekte finden.

als auch sozialen Außenseitergruppen.¹ Historisch müsste der Erfolg gewaltlosen jüdischen Widerstandes der Feindesliebe im Judentum Plausibilität gegeben haben (Jos Bell 2,172ff). Das bedeutet, dass bei der Feindesliebe sozial Ohnmächtige sich einen Oberschichtwert aneignen und ihn gegen Übermächtige praktizieren.² Die Christen der mt Gemeinde sind nach wie vor sozial Schwache, sie sollen sich ebenso verhalten wie andere Propheten vor ihnen (Q Lk 6,22f // Mt 5,11f).³ D.h. sie sollen als »die Verfolgten« für die beten, die sie verfolgen (5,44 προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς). So bleibt die »Wertrevolution«⁴ Jesu in der mt Gemeinde nicht ungültig und unwirksam. In unserem Text allerdings enthält dieser Gedanke eine bestimmte Funktion: Bei Mt ist die Feindesliebe Identitätsmerkmal der Christen gegenüber Juden und Heiden. Das Gebot der Feindesliebe motiviert sich bei Mt aus einer radikalen Norm der »Vollkommenheit« durch Nachahmung Gottes, es fordert allerdings nicht nur eine Gesinnung, sondern ein konkretes Verhalten, wie es sich bei Mt wie Lk zeigt. Bei Lk wird anschaulich das »Geben und Leihen« des Geldes thematisiert (6,33f) und durch soziale Reziprozität nach der Goldenen Regel (6,31) motiviert.⁵ Im Vergleich dazu wird die Feindesliebe bei Mt als Grüßen konkretisiert (ἀσπάσησθε 5,47) und in zwei rhetorischen Fragen (V 46f) thematisiert:

»Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes (τί περιῶσόν)? Tun das nicht auch die Heiden?« (V 46f).

Diese Fragen setzen sozial differenzierte Gruppen voraus und spiegeln das Selbstbewusstsein einer Gruppe wider, die soziale und religiöse Überlegenheit hat. Der Unterschied von »οἱ τελώναι« und »οἱ ἔθνικοί« des Mt zu »οἱ

¹ Dafür spricht die These von G. Theißen, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu und im Urchristentum; es wird weiter fortgeführt in: Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in: ders., Studien, 79-106; 201-230. Eine sichtbare Analogie der Feindesliebe zum »Wanderradikalismus« sieht man auch in, ders., Gewaltverzicht, 183-191.

² Ebd., 191-197.

³ L. Schottroff, Gewaltverzicht, 213ff mit Anm. 77.

⁴ Dieser Begriff kommt bei Theißen, Jesusbewegung, 343f, zur Sprache und ist geeignet für die Übertragung des Oberschichtwertes auf Unterschicht. s. §2.

⁵ Theißen, Gewaltverzicht, 180ff, analysiert dieses Verhältnis ausführlich; P. Hoffmann, Tradition, 3-61, hier 15-30, beweist, dass die Goldene Regel nicht nur bei Lk, sondern schon in Q ein zentrales Motiv ist.

ἀμαρτωλοί« des Lk deutet an, dass eine konkrete soziale Kategorie der Angesprochenen im Blick ist. Wodurch wird diese Kategorie abgegrenzt? Man kann sagen: durch eine sittliche Norm. Die ethische Forderung Jesu, nicht zuletzt die Feindesliebe, steht an der Spitze der radikalen Normen einer Gruppe, die sich durch »Vollkommenheit« als »bessere« Gerechtigkeit von dem gegenwärtig konkurrierenden Judentum einerseits und vom Heidentum andererseits abheben soll. Dazu dient der mt περισσόv-Gedanke. Damit orientiert sich die mt Feindesliebe an einem positiven Verhältnis zu Menschen, die außerhalb der Gemeinde stehen. Für Mt gilt darum die Goldene Regel nicht nur als allgemeine Regel der Reziprozität in sozialer Beziehung (Lk 6,31), sondern als Signal nach außen hin, dass Christen alles erfüllen, was »das Gesetz und die Propheten« wollen (7,12; vgl. 5,20).

Die Goldene Regel weist bei Mt auf das Liebesgebot hin, das zur Feindesliebe verschärft wird. Wenn das Gebot der Feindesliebe bei Jesus in einer besonderen Situation gesprochen wurde, so könnte in deren Hintergrund die Feindschaft zwischen Juden und Heiden stehen.¹ Für Mt ist das Friedensbedürfnis nicht nur aufgrund allgemeiner Spannungen, sondern auch wegen des jüdischen Kriegs aktuell (5,9).² Die 6. These, nämlich die Nächstenliebe und ihre mt Erweiterung (καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου) in V 43, setzt einen Kontrast zwischen Liebesgebot und Feindeshass voraus.³ Sie erinnert an die Gemeinde von Qumran, die sich von den Außengruppen absondert (1QS I,4.9f).⁴ Die mt Feindesliebe bildet aber mit den beiden Elementen ἀγαπᾶν und ἐχθρός dazu einen antithetischen Imperativ: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Die »Feinde« meint bei beiden Evangelisten Christenverfolger und Feinde schlechthin, nicht nur Privatfeinde, da »ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν« im Pl. formuliert ist. Damit ist auch gesagt, dass das Liebesgebot keinesfalls nur an »die Brüder« in der Gemeinde zu richten ist, son-

¹ Im Allgemeinen wird bekannt, dass Josephus solche Spannung überwinden will. Der Gewaltverzicht, der sich in Q auf private Gegenseitigkeit bezieht (Lk 6,29 // Mt 5,39c-40), weitet sich hier auf nationale Zwangsleistungen gegenüber den Römern aus (Mt 5,41). Sowohl das Wort ἀγγαρεύσει, das für erzwungene Dienstleistungen für den Staat verwendet wird, als auch »das Fremdwort μίλιον, das nur hier im NT begegnet anstelle des sonst üblichen σταδίον, deuten speziell auf die Römer.« Theißen, Studien, 176f.

² So Hoffmann, Tradition, 59ff; Theißen, Gewaltverzicht, 176ff.

³ Die These sowie die Antithese formuliert Mt selbst mit dem Stichwort »Liebe«, da in Lev 19,18 der Zusatz »und deinen Feind hassen« nicht vorhanden ist. Den sechs Thesen und Antithesen gibt es keine unter zweite, wo Mt so deutlich kontrastiert. Luz, Mt I, 310f.

⁴ »Zu lieben alle Licht-Söhne, jeden nach seinem Los in Gottes Rat, und zu hassen alle Finsternis-Söhne, jeden nach seiner Schuld in Gottes Rache« (1QS 1,9f).

dem durch Feindesliebe die Grenze der Gemeinde überschreiten soll. Es soll auch auf nationale Feinde ausgeweitet werden. Christen in der mt Gemeinde haben also in der Gegenwart das Bildwort vor Augen: »Ihr seid das Licht der Welt«, nicht aber »eine Stadt«, die verborgen bleibt (5,14). D.h. ihre gruppenspezifische Norm ist gerade damit identisch, dass sie mit ihr Grenzen überschreiten.¹ Das Christentum im 2. Jahrhundert setzt diese Tendenz fort. Die Feindesliebe dient den Apologeten nach außen hin als Verteidigung gegen den Vorwurf des *odium humani generis* (Aristides 15,5; Justin Apol I, 15 u.ö.).

Fassen wir die 1. und 6. Antithese zu unserem Thema der Vergebung zusammen: In der 1. Antithese geht es um die Überwindung innerer Aggressivität, indem feindliches Verhalten im Alltag, z.B. Zorn, Schimpfworte und ähnliche gegen andere gerichtete Handlungen, mit der Forderung der Versöhnung konfrontiert wird. Die Zornüberwindung selbst gehört zum Herrschaftsethos. Dies wird allerdings in der 1. Antithese als Vergebungsethos mit dem Bruderschaftsethos verschmolzen: Jeder ist ein Herrscher, der seinen eigenen Zorn überwinden kann. Aber diese Selbstüberwindung dient nicht dazu, andere zu beherrschen, sondern um Barmherzigkeit zu üben und seinem Bruder zu vergeben. Im Vergleich dazu wird die 6. Antithese ausschließlich mit dem Herrschaftsethos verbunden, nicht aber mit dem Bruderschaftsethos. Dort finden sich Analogien zwischen der Feindesliebe und der Vergebung, die sachlich auf das Herrschaftsethos bezogen sind. Die beiden Handlungen werden sowohl aus der *imitatio dei* als auch durch Zornüberwindung motiviert. Die Feindesliebe als Herrschaftsethos wird auf die Gemeinde übertragen, welche eine soziale und religiöse Minderheit war, die in ihrer Mutterreligion noch nicht als legitim anerkannt war. Ihr Bewusstsein ist es, »Söhne Gottes« zu sein, ihr Identitätsmerkmal ist es, Menschen außerhalb der Gemeinde, sogar die Feinde, zu lieben. Sie soll dadurch Grenzen überschreiten und ein »Überbietungsethos« praktizieren. So wirkt die 6. Antithese bei Mt nach außen hin, während die 1. Antithese innerhalb der Gemeinde ihre Funktion hat.

¹ Vgl. Schottroff, *Gewaltverzicht*, 217f.

3. Vergebung im Vaterunser (6,9-15)

These: Die Sündenvergebung ist das Zentrum des mt Vaterunsers. Mt hebt den Zusammenhang zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung hervor: die menschliche Vergebung ist Voraussetzung für die göttliche Vergebung (V14f). Diese Synthese hat Kontinuität nicht nur zur Vorstellung Jesu von der Sündenvergebung, sondern auch zu der des Sirach im hellenistischen Judentum.

Wie schon erwähnt, steht das Vaterunser im Zentrum der Bergpredigt, d.h. um das Vaterunser herum befindet sich ein symmetrischer Aufbau. Vor ihm steht die Mahnung zum Almosengeben und nach ihm die zum Fasten: Das bedeutet, Mt ordnet das Gebet der jüdischen Frömmigkeit zu. Außerdem wird das Vaterunser durch die mt Formulierung *Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς* (V9a) eingeleitet. Das zeigt, dass das Vaterunser in V9b-13 bei Mt auch als ein Kontrapunkt zum weitschweifigen Gebet in V7f einerseits und andererseits zum Gebet der Heuchler in V5f gesetzt wird. Dem entspricht die kurze Fassung des Vaterunsers mit wenigen Worten und die Anrede *Πάτερ*, mit der sich der Beter nicht nach den Leuten (V5), sondern dem Vater (V6. 8b. 9b), richtet. Hervorgehoben ist in der mt symmetrischen Komposition des Mt die Kritik der drei jüdischen Frömmigkeitspraktiken durch den Hinweis auf die Gerechtigkeit (V1a. 2a. 5. 16a). Über jede Handlung der Frömmigkeit wird ein negatives Urteil gefällt: »Wahrlich, ich sage euch: sie haben ihren Lohn schon gehabt« (V1b. 2b. 5b. 16b). Weiterhin steht jedes Mal im Gegensatz dazu eine positive Alternative (V3-4a. 6a. 17-18a), in der betont wird: »Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten.« (V4b. 6b. 18b). Die mt Anrede des Vaterunsers *Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (V9b) weist direkt auf diese Formulierung hin. Auf diese Weise liegt das Gewicht des mt Vaterunsers strukturell auf der Anrede, die länger formuliert ist als die des Lk (11,2c). Das bedeutet, das Vaterunser dient als Kontrastbild nicht nur zum jüdischen Gebet, sondern zur ganzen jüdischen Frömmigkeit.

Nun zum Vaterunser selbst. Betrachtet man seinen Aufbau, so sieht man, dass es aus drei Du- und Wir-Bitten und einer Schlussbitte gebildet ist. Stilistisch verschiebt sich der Schwerpunkt von den einteiligen Sätzen der Du-Bitten zu den zweiteilig komponierten Wir-Bitten. Die zwei Du-Bitten haben nicht nur inhaltliche, sondern auch formale Ähnlichkeit mit dem Kad-

disch, dem aramäisch geschriebenen jüdischen Gebet.¹ Die Schlussbitte hat Parallelen im Morgen- und Abendgebet der Juden.² Die zwei ersten Wir-Bitten, d.h. die Brotbitte und die Vergebungsbitte, finden sich auch im Achzehnbittengebet der Juden,³ doch hat Jesus selbst wohl das Gewicht im Vaterunser auf die Wir-Bitten gelegt. Denn in ihnen liegt die Eigentümlichkeit des jesuanischen Vaterunsers.

Charakteristisch ist im Vaterunser, dass das menschliche Tun in das Gebet eingebettet ist. Der Nachdruck liegt zum Teil auf dem Vertrauen zum Vater, zum Teil auf der Forderung nach entsprechendem Verhalten des Menschen. In diesem Sinne spielt die Vergebungsbitte schon im jesuanischen Vaterunser eine zentrale Rolle. Dort ist die menschliche Vergebung mit der göttlichen Vergebung verbunden. Sie passt zu einem Charakteristikum der Verkündigung Jesu, dem eigentümlichen Akzent auf dem ethischen Verhalten des Menschen. Mt bewahrt den Wortlaut der Vergebungsbitte ursprünglicher als Lk, wie wir schon bei der Besprechung des Vaterunsers in Q gesehen haben (s. §4.1.2.), d.h. er fügt nur *ὡς* als ergänzende Konjunktion in Q hinzu, um das Sachverhältnis zwischen Vorder- und Nachsatz klar zu machen:

καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· (Mt 6,12).

Mt führt dadurch keine neue »Logik« der göttlichen und menschlichen Vergebung ein, sondern hebt nur einen jesuanischen Gedanken in Q hervor. Er wird deutlich in der mt Interpretation der Vergebung im Anschluss an das Vaterunser V14f. Er verschärft damit das Vaterunser Jesu im Hinblick auf den Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Vergebung. Er formuliert diese Relation indirekt mit *ὡς καὶ* in V12 und erklärt sie in V14f. Allerdings bezieht sich der mt Kommentar V14f nicht allein auf die Vergebungsbitte, sondern auf das ganze Vaterunser. Denn der mt Einleitungsformulierung zum Vaterunser, *οὕτως οὖν* (V9a) korrespondiert die begründende Konjunktion *γάρ* (V14) nach dem Vaterunser. Das bedeutet, dass das Vaterunser im mt Rahmen als Kontrast zum jüdischen Gebet durch *οὕτως οὖν* eingeleitet und durch einen mit *γὰρ* eingeleiteten Kommentar als Zu-

¹ Vgl. Jeremias, Vaterunser, 165f.

² Vgl. Bill. I, 422.

³ Die Brotbitte und Vergebungsbitte finden sich jeweils in seiner neunten und sechsten Bitte.

sammenfassung des Wichtigsten abgerundet wird. Das wird durch die Tatsache bestätigt, dass V14f nicht auf der Vergebungsbitte des Vaterunsers, sondern auf einer anderen Gebetstradition, nämlich Mk 11,25, basiert.¹ Einen Beleg dafür kann man darin sehen, dass Mt folgende gegenüber τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν bzw. τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν in V14f andere Wörter gebraucht, nämlich τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν bzw. ὑμῶν. Diese Wendung hat eine Parallele in Mk 11,25. Im Vergleich zu Mk 11,25 ist die mt Formulierung sicher sekundär, zumal die Wörter meistens Mt zuzuschreiben sind. Τοῖς ἀνθρώποις passt außerdem zum Kontrastbild gegenüber der jüdischen Frömmigkeit (V6,1. 2. 5. 17).² Mt stellt wahrscheinlich durch seine neue Formulierung das wesentliche Ethos des Gebets in das Zentrum des Vaterunsers, indem er die jesuanische Gebetstradition, die Mk bewahrt, übernimmt. Folgende Aussage ist sowohl in der mt Formulierung als auch in der mk Tradition enthalten: Die menschliche Vergebung ist die Voraussetzung dafür, dass Gott dem Menschen vergibt. Da, wo das Vaterunser Jesu gebetet wird, ist diese Überzeugung lebendig.

Der mt Kommentar ist eine zweigliedrige Formulierung. Sie umfasst alle Bedingungen hinsichtlich der menschlichen Vergebung mit den Bedingungssätzen, die durch ἐάν + Fut., positiv und negativ formuliert werden: Man kann entweder vergeben oder nicht vergeben, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Und je nach Fall tritt entweder die göttliche Vergebung oder das Gericht Gottes ein. Aus der zweigliedrigen Formulierung wird also nicht nur der mt Akzent auf der menschlichen Vergebung, sondern auch ihre Relation zur göttlichen Vergebung erkennbar. Unverkennbar erinnert V14f an die Synthese bei Jesus Sirach von der Vergebung:³

»Vergib das Unrecht deinem Nächsten, dann werden dir, wenn du darum bittest, auch deine Sünden vergeben werden« (Sir 28,2).

Mt hat also in der Vergebungsbitte nicht nur die früheste Jesusüberlieferung (Q) vor Auge, sondern eine noch ältere hellenistisch- jüdische Vorstellung von der Sündenvergebung. Eindeutig wird durch Mt festgestellt: Die menschliche Vergebung ist eine Voraussetzung dafür, dass Gott dem Men-

¹ Davies/Allison, Mt I, 616 mit Anm. 57. Zu der eingehenden Diskussion s. §4.2.5.

² Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium, Bd. II (HThK), Freiburg 1977, 207f.

³ s. §1.3.1. Sirach ermahnt auch mit negativer Formulierung zur Vergebung: »Wenn ein Mensch seinem Mitmenschen gegenüber Zorn bewahrt, wird er dann vom Herrn Heilung finden können?« (28,3).

schen vergibt. Der unklare Zusammenhang zwischen dem Vorder- und Nachsatz der Vergebungsbitte im Vaterunser, sei er wie in der Q-Vorlage mit *καί* oder mit der mt Konjunktion *ὡς καί* formuliert, wird als Bedingungsrelation erst eindeutig klar, wenn Mt seinen Kommentar hinzufügt. Entscheidend ist bei unserer Überlegung, dass die zugespitzte Forderung Jesu nach menschlicher Vergebung von keinem anderen Evangelisten außer Mt erkannt und zum Ausdruck gebracht wird. Dies bezieht sich sowohl auf die Einleitung zur Bergpredigt (5,7), auf die 1. und 6. Antithese als auch auf das Verbot des Richtens. Die mehrfache Bezeugung dieses Gedanken bei Mt weist aber m.E. daraufhin, dass der Zusammenhang nicht nur auf Mt oder seine Gemeinde oder die Q-Tradition zurückgeht, sondern auch auf Jesus selbst.

Weiterhin muss untersucht werden, ob die menschliche Vergebung bei Mt auf seine Gemeinde beschränkt bleibt oder nicht. Auffallend ist im Vergleich zu anderen Texten der Bergpredigt (5,22-24. 47; 7,3-5), dass sich der Brudername, der sich immer auf die christliche Gemeinde bezieht, nicht im Vaterunser findet. Jedoch findet sich statt dessen das ganz allgemeine *οἱ ἄνθρωποι* (V6,14f), das wahrscheinlich auf Außenstehende außerhalb der Gemeinde hinweist (V6,1. 2. 5). Die Wir-Bitten deuten zwar darauf hin, dass das Vaterunser von Jesus zuerst seinen Jünger gelehrt wurde und die dabei geforderte Handlung der menschlichen Vergebung zunächst auf die Jünger und (ihre Gemeinden) ausgerichtet ist. Aber die Wendung »unseren Schuldner« lässt sich weder bei Jesus noch bei Mt auf die Jünger und die mt Gemeinde beschränken: Vergeben werden soll allen, sei es dem Bruder in der Gemeinde oder dem Außenstehenden. Schon von daher ist deutlich, dass die menschliche Vergebung im Vaterunser jeglichem gettoisierenden Ethos fern steht, vielmehr ist sie unbeschränkt, d.h. sie meint die bis zur Feindesliebe gehende Vergebung.

Ferner stellt sich die Frage, ob das Motiv des menschlichen Vergebungsaktes, die *imitatio dei*, aufgelöst wird, da die menschliche Vergebung Voraussetzung für die göttliche Vergebung ist. Bemerkenswert ist dabei, dass die mt Formulierung, d.h. die mt Verbindung *ὡς καί* in V12 unlösbar mit dem Aor. *ἀφήκαμεν* zusammenhängt. Obwohl ihr innerer Zusammenhang im mt Kommentar als ein Bedingungs-zusammenhang erläutert wird, ist nicht zu verkennen, dass die göttliche Vergebung trotzdem die menschliche Vergebung motiviert. Verwirklicht wird die göttliche Vergebung zwar erst, wenn die Vergebungsbitte zu irgendeinem Zeitpunkt gebetet wird: »Wie auch wir

unseren Schuldnern vergeben haben.« Die Jünger und die Gemeinde müssen aber immer wieder das Vaterunser beten und dabei in der Bitte den göttlichen Vergebungsakt antizipieren und sich zugleich daran erinnern, dass auch sie so vergeben sollen, wie Gott ihnen vergibt. Also wird der Vergebungsakt des Menschen sowohl durch den antizipierten Vergebungsakt Gottes motiviert als auch durch die Erinnerung der schon erfahrenen Vergebung, die durch die früheren Vaterunsergebete gewiss wurde. Nur wer die göttliche Vergebung erfahren hat, wird befähigt, seinerseits menschliche Vergebung zu gewähren. Anders ausgedrückt: Das Motiv der menschlichen Vergebung ist letztlich die Nachahmung Gottes, der den Menschen vergibt. Das wird jedoch in der Parabel im Rahmen der Gemeinderede (18,23-35) ausdrücklicher hervorgehoben. Also spielt die Synthese von göttlicher und menschlicher Vergebung in den beiden großen Redekompositionen eine zentrale Rolle.

Zusammengefasst: Die Vergebungsbitte spielt eine zentrale Rolle im Vaterunser sowohl bei Jesus als auch bei Mt. Dabei dient die menschliche Vergebung als Voraussetzung der göttlichen Vergebung. Ebenso spielt diese Vorstellung bei Mt für seine Synthese von göttlicher und zwischenmenschlicher Vergebung eine große Bedeutung. Durch diese »Logik« steht die soziale Dimension der Vergebung im Vordergrund des Vaterunsers und des MtEv.

4. Verbot des Richtens (7,1-5)

These: Die Mahnung basiert auf dem Prinzip, der Goldenen Regel. Sie ist in der Mt Gemeinde mit radikalen Normen angebracht. Im Hintergrund dieses Verbots liegt Vergebungsbereitschaft unter den Menschen.

Nach dem Vaterunser finden wir im dritten Hauptteil der Bergpredigt die Mahnung vom Verbot des Richtens. Die Überlieferungsgeschichte hatte ergeben (s. §4.1.1.), dass Mt die Komposition von Q, die ursprünglich aus zwei Sprucheinheiten bestand, nicht grundsätzlich verändert hat, abgesehen von der Einsetzung eines Kausalpartikels γάρ in V2a. Mt verschärft durch diesen Satz das Thema des Richtens (κρίνειν und κρίμα 7,1. 2a). Möglicherweise könnte Mt die Trennung des Gebotes der Feindesliebe vom Verbot des Richtens dazu gedient haben, den Effekt einer Verstärkung des Gegenwartsbezugs zu erreichen.

Bemerkenswert ist dabei, dass Mt die Goldene Regel, die in Q als Grundsatz für die Komposition fungiert, vom Verbot des Richtens distanziert. Zwar spielt die Goldene Regel auch bei Mt eine wichtige Rolle in der Bergpredigt, dennoch könnte er einen Grund für diese Distanzierung gehabt haben: Zum Verbot des Richtens passt die positive Formulierung der Goldenen Regel, wie sie bei Mt zu finden ist, nicht sehr gut. Hier wäre die negative Wendung eigentlich passender. Mt will den Leser gerade durch die positive Formulierung zur Befolgung des Verbotes des Richtens motivieren und nicht durch das vulgärethische Prinzip: Gott wird den, der andere richtet, beim Endgericht genauso behandeln, wie die mt Formulierung ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε (7,2a) auszulegen ist. Jedoch bleibt der Gedanke der Goldenen Regel auch für unseren Zusammenhang wichtig, weil Mt nicht nur ihre positive Formulierung übernimmt, sondern sie radikaler umformuliert. Alles (πάντα οὖν ὅσα Mt 7,12) soll man an ihr messen. Damit weist die Goldene Regel auch bezüglich des Verbots des Richtens auf »ein Mehr« hin.¹ Sollte die positive Mahnung zur Vergebung als Alternative zum negativ formulierten Verbot des Nicht-Richtens gedacht sein? Wenn die positiv formulierte Goldene Regel auf das Liebesgebot als »das Mehr« zielt,² lässt sich diese Vermutung vertreten.

Der Zusammenhang zwischen dem Verbot des Richtens und der Vergebung wird weiterhin in der Konkretisierung der V3-5 deutlich. Gegenüber dem Plural in V1f steht der Singular in V3f. Angesprochen werden »Brüder.« Die Singular-Formulierung und der Brudernamen zielen auf die Konkretisierung des Verbotes des Richtens in der Gemeinde. Interessant ist, dass Mt das Wort ὁ ἀδελφός 8 mal von 38 mal im Ganzen aus Q übernimmt und es in der ersten Antithese (4x), in unserem Text (3x) und schließlich im Zusammenhang der Vergebung in der Gemeinderede in 18,15a gebraucht.³ Ferner setzt Mt selbst dieses Wort ein: Mt 5,47 ist auf die Feindesliebe bezogen, 18,15b. 21. 35 auf die Vergebung. Alle Stellen sind m.E. auf dassel-

¹ Interessant ist, dass der Gedanke des Liebesgebots durch die erste und letzte Antithese, durch die Vergebungsbitte und durch ihre Weiterführung in 7,1-5 eine so große Bedeutung im Hauptteil der Bergpredigt hat, Luz, Mt I, 392 mit Anm. 35. Genauso verhält es sich mit der Vergebung.

² Es deutet zweifellos sowohl auf das Stichwort, die bessere Gerechtigkeit (5,17) als auch die Vollkommenheit (5,20.48) hin. Außerdem ist οὖν in Goldene Regel »nicht mehr als ein lockerer Anschluss, der vielleicht die Goldene Regel als zusammenfassende Bündelung des ganzen Hauptteils 5,17-7,11 herausstellt.« Luz, Mt I, 392f.

³ W. Schenk, Sprache, 13f.

be Thema bezogen. Dass die exemplarische Konkretisierung sicher eng mit der Gemeinderede hinsichtlich der zwischenmenschlichen Vergebung zusammenhängt, zeigt uns Folgendes: Das Verbot des Richtens kommt nicht allein in der Privatsphäre zur Geltung, sondern auch auf Gemeindeebene.¹ Die Rolle des Richtenden kann entweder ein Christ (7,4) oder die ganze christliche Gemeinde (18,15-17) einnehmen. Wenn ein solches Verfahren schon in seiner Gemeinde existiert, z.B. in Form disziplinarischer Vollmacht, stellt sie sich unbewusst gegen die Forderung Jesu: Sie selbst praktiziert weder Feindesliebe noch Bruderliebe.

Wir können zur Erhellung das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht in Mt 18,23-35 aus der Gemeinderede heranziehen. Beide sprechen von dem, der nicht verziehen hat, und dem, dem nicht vergeben wurde, als Menschen, die dem Gericht Gottes entgegensetzen. Die beiden inhaltlich sehr unterschiedlichen Bildteile entsprechen sich in ihren Proportionen: Die Differenz von Splitter und Balken ist der zwischen hundert Denaren und zehntausend Talenten ähnlich (18,24. 28; s. §13.4.). Die Gegenseitigkeit steht als Maßstab für das kommende Gericht jeweils im Vordergrund (7,1f und οὕτως καὶ in 18,35). Unter dieser Perspektive weist sowohl das Bild vom Splitter und Balken im Auge als auch das von den Schuldnern auf die Verfehlungen der Menschen und ihrer Mitmenschen hin. Diese Übereinstimmung auf der Bildebene lässt auf eine identische Sache schließen: Diese beinhaltet negativ das Verbot des Richtens und positiv die Vergebung unter den Menschen. Also führt Mt das Verbot des Richtens in 7,1ff als den Gedanken der Vergebung in 18,23ff weiter. Kurz: Wer daran erinnert, dass einer von Gott mit demselben Maß behandelt wird, nach dem er sich gegenüber dem Mitmenschen verhalten hat, der soll nicht nur darauf verzichten, andere zu richten, sondern darüber hinaus dem anderem vergeben.

Wenn es bei Mt so ernst ist mit dem Verbot, innerhalb seiner Gemeinde einander zu richten, so reflektiert es eine innergemeindliche Problematik. Seine Gemeinde ist mit radikalen Normen konfrontiert. Denn für die mt Gemeinde gilt: Die Christen sollen »vollkommen« sein, indem sie das gütige Verhalten Gottes nachahmen, dessen Zuspitzung die Feindesliebe ist. Außerdem soll die Gemeinde die »bessere« Gerechtigkeit als ein »Überbietungsethos« praktizieren zur Wahrung ihrer Identität in Abhebung von Ju-

¹ Luz, Mt I, 380: »Die Sünde des Bruders ist nicht einfach Privatsache.« Diese Sache habe mit der Vermahnung und Exkommunikationsordnung seiner Gemeinde (18,15-20) zu tun.

den und Heiden. Diese radikalen Normen führen notwendigerweise dazu, dass die Mt Gemeinde häufig mit einer Normübertretung konfrontiert wird. Denn je radikaler die Normen sind, um so mehr Möglichkeiten gibt es im Gemeindeleben, die Norm zu übertreten. Das eigentliche Problem ist jedoch nicht der Verstoß gegen die »Vollkommenheit«, weil man wahrnehmen soll, dass Gott allein gut ist (19,17; 5,48).¹ Noch gefährlicher ist in der Gemeinde die Haltung, »dass man die Normübertretung beim anderen sieht, bei sich selbst aber nicht wahrhaben will (V3-5).«² In dieser Haltung steckt ein Irrtum, der in jedem Überbietungsethos angelegt ist, d.h. jeder wird zum Richter, indem er den anderen überbieten will. Er will seinen Maßstab auf den andern anwenden, nicht aber auf sich selbst. Mt sieht bei der Praxis nicht nur der religiösen »Gerechtigkeit« (6,1), sondern auch der ethischen und sozialen (7,1f) in der Gemeinde deutlich diese Gefahr. Es liegt nahe, dass das in der Außenbeziehung wirkungsvolle Herrschaftsethos ohne Bruderschaftsethos innerhalb der Gemeinde negativ wirkt. Deshalb ist die Gegenseitigkeit des sozialen Verhaltens unter den Menschen in einer solchen Gemeinde von großer Bedeutung. Denn in ihr soll das ethische Prinzip, »die Goldene Regel«, gelten: »Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun sollen, das tut ihr ihnen auch!« (7,12). Insofern meint das Verbot des Richtens bei Mt eine Begrenzung des unsozialen Verhaltens der Menschen. Diese Mahnung fungiert bei Mt also als eine neue Perspektive, die notwendig in die Gemeinde eindringen muss: Das Gemeindeleben beruht im Grunde nicht nur auf der sozialen Gegenseitigkeit, vielmehr ist es nicht möglich ohne Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft unter den Menschen.³

Fazit: Die Bergpredigt ist sorgfältig aufgebaut, indem Mt selbst aus traditionsgeschichtlich verschiedenen Quellen schöpft und diese hinsichtlich seiner eigenen theologischen Gedanken geschickt komponiert. Einer dieser Gedanken ist die Vergebung, wie die Untersuchung gezeigt hat. Durch die Vergebung wird die Einleitung der Bergpredigt in den Makarismen mit den Antithesen, dem ersten Hauptteil, verbunden. Das Vaterunser steht im Zentrum der Bergpredigt, wobei die Vergebung in Mt 6,14f als Kommentar zu

¹ So Wong, Theologie, 180.

² Theißen, Kirchenpolitik, 21.

³ Ebd.: »Verschärfte Gruppennormen sind lebenspraktisch nur vertretbar, wenn die Gruppe Ausgleichsmechanismen zur Verfügung stellt, die ein Leben mit Normübertretungen ermöglichen.«

ihm zu verstehen ist. Außerdem wird im letzten Hauptteil die Vergebung in der Gemeinde als Verbot des Richtens hervorgehoben. Bemerkenswert ist, dass die Quellen über die Vergebung in der Bergpredigt ausschließlich von Q-Traditionen abhängig sind, abgesehen von dem mt Kommentar zum Vaterunser (6,14f). Dies bedeutet, dass die Bergpredigt den Charakter von Q, d.h. ihre starke Gewichtung der sozialen Dimension der Vergebung, tradiert und betont. Allerdings bleibt Mt nicht nur in der Rolle des Bewahrers der Tradition. Vielmehr entwickelt er den Vergebungsgedanken dadurch, dass er ihn mit Traditionen des hellenistischen Judentums in Berührung bringt. Dabei motiviert ihn sowohl die *imitatio dei* als auch die Zornüberwindung, die untrennbar auf das Vergebungsethos als einer Verbindung von Bruderschafts- und Herrschaftsethos bezogen ist. Dadurch akzentuiert Mt die soziale Dimension der Vergebung. Schließlich kann man sagen, dass die mt Forderung nach Vergebung unter den Menschen wesentlich auf der Verkündigung Jesu basiert, die den Menschen vor dem eschatologischen Gericht auf den Willen Gottes ausrichten will. Daher erlischt die göttliche Vergebung auch in der Bergpredigt nicht. Vielmehr verbindet sie sich im Vaterunser eng mit der menschlichen Vergebung.

Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung

Hier soll nun die Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung behandelt werden. Diese Vollmacht ist schon in der Bergpredigt implizit vorhanden. Explizit wird sie dann im Bericht über die Heilung des Gelähmten (9,1-8) auf die Menschen übertragen und von der Aussendungsrede in Kap. 10 an bis hin zur Gemeinderede in Kap. 18 entfaltet. Dazwischen steht das Petrusbekenntnis 16,13-20. Die Vollmacht, die in der Aussendungsrede übertragen wird, ist allerdings die Vollmacht zum Heilen und Wundertun, noch keine Vollmacht zur Sündenvergebung. Im Petrusbekenntnis jedoch erhält Petrus die Vollmacht zum Binden und Lösen. Das bezieht sich auch auf die Vollmacht zur Vergebung. In 18,18 wird diese dann auf die Gemeinde übertragen. Die Übertragung, die in der Aussendungsrede noch fehlt, wird also in der Gemeinderede nachgetragen, was für diese entscheidend ist. Die Gemeinde hat diese Vollmacht zur Sündenvergebung erst durch Petrus erhalten, der der Sprecher der ganzen Gemeinde ist und der die Würde Jesu erkannt hat.

§ 8. Die Heilung des Gelähmten (9,1-8): Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung

These: Das mt Anliegen in der Perikope ist ebenso wie bei Mk die Vollmacht zur Sündenvergebung des Menschensohnes. Der Akzent der Perikope liegt jedoch auf der eigentümlichen Akklamation der Menge, dass Gott solche Vollmacht den Menschen gegeben hat (9,8). Es geht darum, dass eine hoheitliche Macht auf den Menschen übertragen wird.

Der Evangelist Mt übernimmt grundsätzlich die Mk-Vorlage der Perikope von der Heilung des Gelähmten.¹ Deshalb hat auch er wie Mk die zwei Elemente: Wundergeschichte und Streitgespräch. Das Element der Wundergeschichte wird von ihm jedoch stark gekürzt.² Die vier Männer, die den Gelähmten tragen (Mk 2,3), verschwinden. Statt dessen wird er von anonymen Personen gebracht (Mt 9,2a), die hinter der Menge (οἱ ὄχλοι 9,8) zurücktreten. Der bei Mk dramatisch geschilderte Weg zur Heilung (Mk 2,4) fällt aus. Damit wird die anschauliche Schilderung des Glaubens derjenigen, die den Gelähmten tragen, weggelassen. Jesus sieht nur ihren Glauben (9,2b). Mt kürzt auch das Streitgespräch mit den Schriftgelehrten: Sie treten ohne vorherige Erwähnung ihrer Anwesenheit auf (9,3a; Vgl. Mk 2,6). Ohne dass ihre Auffassung über die Sündenvergebung, d.h. τίς δύναται ἄφνειναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; (Mk 2,7b) artikuliert wird, formulieren sie sofort ihren Vorwurf: Οὗτος βλασφημεῖ (9,3b). Mit all diesen Kürzungen will Mt nicht die bei Mk breit ausgemalte Wundergeschichte streichen, vielmehr Jesu Wort der Sündenvergebung als sein Hauptanliegen präsentieren. Den Höhepunkt der Perikope bildet das Wort vom Menschensohn in Jesu Rede gegen die Schriftgelehrten: Die Vollmacht zur Sündenvergebung soll seine Worte legitimieren (9,6a). In der mt Formulierung liegt es also auf der Hand, dass das Heilungswunder geschieht, damit ihr wisst (ἵνα δὲ εἰδῆτε):

¹ In unserer Perikope könnte sich die Frage der sogenannten minor agreements stellen, jedoch gilt prinzipiell das Argument H. J. Helds: »Unwahrscheinlich ist, dass Markus den Bericht des Matthäus erweitert und dessen straffe Form zerstört haben sollte.« Ders., Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: G. Bornkamm/G. Barth/H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn ⁴1965, 155-168, hier 165; 168. Zu den Argumenten der Markuspriorität und der klassischen Zweiquellentheorie, auf der diese Arbeit basiert: s. Einleitung dieser Arbeit Anm. 3; U. Schnelle, Einleitung in des Neue Testament (UTB 1830), Göttingen ³1999, 182-187.

² So. H. J. Held, Interpret, 165-168.

ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας (9,6a).

Da schon Mk das Wort des Menschensohnes über die Vollmacht zur Sündenvergebung in den Mittelpunkt seiner Perikope gestellt hatte, ist H. J. Helds Annahme zutreffend: Mt trägt nichts Neues in die Mk-Vorlage ein, sondern »arbeitet das schon angelegte Hauptthema aufs klarste heraus.«¹ In diesem Sinne ist Mt ein treuer Tradent. Mt will jedoch diese Tradition mit einer neuen Perspektive interpretieren. Das zeigt sich am deutlichsten in der nur bei ihm vorhandenen Akklamation:

ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις (9,8).

Mit dem kurzen von Mt redaktionell hinzugefügten Ausdruck ἰδόντες δὲ will Mt nicht sagen, dass die Menge das Wunder selbst sieht wie bei Mk 2,12 und Lk 5,25f. Vielmehr weist ἰδόντες δὲ auf den Tatbestand hin, dass die Vollmacht zum Menschensohn gehört. Es bezieht sich auf ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ... (9,6) zurück. Dieser Zusammenhang wird ferner durch das rückweisende Pronomina τοιαύτην deutlich (9,8). Damit liegt der Höhepunkt der mt Perikope in dem Menschensohn-Wort, allerdings liegt der Akzent deutlich darauf, dass Gott solche Vollmacht den Menschen gegeben hat. Mt lässt wohl die Schilderung einer demonstrativen Handlung des Geheilten bei Mk aus: »Er stand auf, nahm sofort seine Tragbahre und ging vor aller Augen weg« (Mk 2,12). Mt wählt dagegen den einfachen Ausdruck: »καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ (9,7).« Dabei fügt er gegen Mk das »Haus« ein und schafft so eine Stichwortverbindung zur nächsten Perikope, die in Levis Haus (οἰκία) führt.

Die Reaktion der Menge in 9,7 ist keine typisch »aretalogische Akklamation.«² Eine solche Akklamation fehlt nicht nur bei Mt, sondern auch bei Mk. Im Vergleich zu der mk und lk Formulierung ist bei Mt auffällig, dass die Menge hervorgehoben wird. G. Theißen ist der Ansicht, dass die Anwesenheit einer akklamierenden, staunenden und lobenden Mengen in Wunderge-

¹ Ebd., 165. Dies Hauptthema dient bei H. J. Held mithin der Christologie sowohl des Mk als auch des Mt. Außerdem versteht er die mt Kürzung als ein Mittel der Interpretation der Wundergeschichte zum Thema der Christologie. Ebd. 159-168.

² Über den Begriff der Akklamation und deren Fehlen im MtEv: G. Theißen, Wundergeschichte, 154-174.

schichten zwar nicht der profanen, jedoch der kultischen Gemeinde unter einem funktionalen Gesichtspunkt dient, nämlich um Gottes Taten zu preisen.¹ Eine solche Menge steht zweifellos im Hintergrund unserer synoptischen Perikope. Nur Mt hebt die Menge (οἱ ὄχλοι) bei der Akklamation hervor. Im MtEv unterscheiden sich οἱ ὄχλοι dabei nicht klar von der Jüngerschaft²: Nicht nur die Jünger (4,18-22), sondern auch die Menge (4,25) folgt Jesus nach. Die Bergpredigt wird sowohl für die Jünger als auch für die Menge gehalten (5,1).³ Dieselbe Menge begleitet Jesus auch weiterhin bei seinem Durchzug durch die Städte und Dörfer (8,1; 9,35f). Nach Meinung von U. Luz wollte Mt die Jüngerschaft auf diese Weise zur Gemeinde ausweiten.⁴ In unserer Perikope kommt Jesus aus der Heidenstadt Gadara in seine eigene Stadt εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν (9,1; 8,34). Nicht vier Männer, sondern anonyme Menschen bringen den Gelähmten zu ihm (Mk 2,3f; vgl. Mt 9,2). Jesus sieht, dass diese an ihn glauben (καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν V2b). Die Menge sieht auch das, was der Bericht nur andeutet (ἴδόντες δὲ οἱ ὄχλοι V8), nämlich die Vollmacht zur Sündenvergebung. Sie fürchtet sich und preist Gott, der eine solche Vollmacht nicht allein dem Menschensohn, sondern den Menschen gibt.

Damit ist allerdings nicht gemeint, dass die akklamierende und preisende Menge unmittelbar die mt Gemeinde ist. Die Menge wird nur transparent auf die Gemeinde hin.⁵ Das bedeutet, dass die anwesende Menge in der mt Akklamation nicht Zuschauer eines Wundergeschehens ist, sondern die Zuhörerschaft eines Wunderberichtes.⁶ Auf diese Weise kann die Zuhörerschaft als die mt Gemeinde bezeichnet und weiterhin mit »τοῖς ἀνθρώποις« identifiziert werden. Die Menge erkennt, dass die Vollmacht, von der erzählt wird, nicht nur zum Menschensohn gehört, sondern auch zur Gemeinde, da Jesus in ihr als Immanuel gegenwärtig ist (1,23; 28,20). Bei Mt wird

¹ Ebd., 156.

² Dagegen werden bei Lk beide geteilt. (6,12-17) U. Luz, Mt I, 180 mit Anm. 12.

³ So vertreten die beiden Gruppen »ganz Israel« in der Bergpredigt nach der These von G. Lofink, Wem gilt die Bergpredigt?: Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23-5,2 und 7,28f, ThQ 163 (1983), 264-284.

⁴ U. Luz, Mt I, 180.

⁵ Dieselbe Funktion hat die Menge bei Mk. G. Theißen, Wundergeschichte, 165f. Vgl. zum Begriff der Transparenz: »Dem Begriff der Transparenz entspricht derjenige der 'inklusi-ven Geschichte' Jesu, die eigene Erfahrung mit ihr einschließt und darum als 'meine' bzw. 'unsere' Geschichte entfaltet werden kann«. U. Luz, Mt II, 66.

⁶ Über den Unterschied zwischen Wundergeschehen und Wunderbericht: G. Theißen, Wundergeschichte, 159f.

diese Perikope folglich nicht allein christologisch verstanden wie bei Mk, der den überlieferten Zusammenhang von Sündenvergebung und Heilung mit der Vollmacht des irdischen Menschensohns verbindet. Vielmehr will er mit der Perikope den Ursprung der bereits gegebenen und in seiner Gemeinde gegenwärtigen Vollmacht zur Sündenvergebung herausarbeiten: Die göttliche Vergabung wird ohne wesentliche Veränderung auf den Menschensohn übertragen. Mt findet diese Übertragung in einer Wundergeschichte Jesu paradigmatisch vor.

Von dieser Vollmacht ist im Vaterunser der Bergpredigt nur implizit die Rede, da die göttliche Vergabung nur von Gott selbst, nie von einem Menschen, vermittelt werden kann.¹ Diese Auffassung vertreten die Schriftgelehrten in unserer Perikope. Aber Jesus bestreitet sie (9,3-5): Die Vollmacht zur Sündenvergebung wird dem Menschensohn untergeordnet (9,6). Sie ist also in unserer Perikope explizit, denn es zeigt sich, dass sie der Gemeinde bereits gegeben und in ihr vorhanden ist. Jedoch wird in der Perikope noch nicht erklärt, wie (!) diese Vollmacht des Menschensohnes auf die Menschen und die Gemeinde übertragen wird. Man kann aber sagen, dass die mt Perikope einen bereits programmierten Prozess der Übertragung vorwegnimmt, der sich von der Aussendungsrede bis hin zu der Gemeinderede entfalten wird. Sie ist eine antizipierende Szene von der Übertragung der Vollmacht.

§ 9. Mahlgemeinschaft mit Sündern (9,9-13)

These: Die Mahlgemeinschaft Jesu beschäftigt sich bei Mt wie in Q und bei Mk mit der Sündenvergebung. Dabei allerdings gewinnt das Verhalten Jesu eine herrschaftliche Note. Jesus ist der barmherzige Herrscher, dessen Verhalten gegenüber den Sündern seiner Sendung durch Gott entspricht (9,13). Man soll lehren, was die Mahlgemeinschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern bedeutet und was bei Hos 6,6 heißt: »Gott will Barmherzigkeit, und nicht Opfer« (9,13b).

In unserer Perikope übernimmt Mt grundsätzlich den mk erzählenden Rahmen, der zusammengesetzt ist aus der Berufungsszene des Jüngers Levi und

¹ s. §4.2.5. Dabei ist aber eindeutig, dass der sündenvergebende Priester bloß der Vermittler der göttlichen Vergabung ist; s. §1.1.

der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern (Mk 2,13-17).¹ Hier wie dort wird diese Mahlgemeinschaft von den Gegnern Jesu kritisiert und gleichzeitig die Sündenvergebung im Sinne göttlicher Vergebung thematisiert: Auch bei Mt ist die Aufnahme eines Zöllners in die Jüngerschaft eine Motivation für die Mahlgemeinschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern; die Mahlgemeinschaft Jesu wird so zu einem Symbol für die göttliche Vergebung. Außerdem bedeutet die Nachfolge Jesu Solidarität mit den Sündern, auf die sich Gottes Vergebung richtet. Dann allerdings wird von Mt ein eigener christologischer Zug eingeführt. Er fügt in das Logion (Mk 2,17//Mt 9,12f), das ein Bildwort vom Arzt mit einem ἥλθον- Spruch verbindet und für die Sendung Jesu beansprucht wird, ein neues Logion (13b) ein, nämlich ein Zitat aus Hos 6,6.²

Zu beachten ist dabei der mt Rahmen der Kap. 5-9, der eine Inklusion aus 4,23f und 9,35f bildet.³ Mt beschreibt in unserer Perikope nach wie vor auch die Taten des Messias, welche durch Barmherzigkeit motiviert sind.⁴ So setzt Mt trotz der Übernahme der mk Verbindung von der Heilung des Gelähmten und vom Bildwort des Arztes (2,1-17) einen eigenen christologischen Akzent bezüglich der Sündenvergebung (Mt 9,1-13). In unserer Perikope wird dieser Zug vor allem im Hosea-Zitat, das Jesu Verhalten legitimiert, deutlich. Zunächst ist es im Kontext von Mt 8-9 eine Art »Deutewort« für Jesu Heilungen⁵, welche als messianische Taten gelten (Vgl. Mt 11,5).

Mt zitiert Hos 6,6 nicht direkt aus LXX, sondern aus der hebräischen Übersetzung⁶: Ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν. Die antithetische Formel καὶ οὐ, die für Mt charakteristisch ist, besagt aber nicht, dass Mt Opfer abschaffen will.⁷ Vielmehr möchte er auch hier seine grundlegende Haltung zum Kultgesetz zum Ausdruck bringen: Kritik und Radikalisierung. Gott geht es um das Liebesgebot, das letztlich auch dem Opferkult zugrunde liegt (Vgl. Mt

¹ s. §4.2.3. mit Anm. 144.

² D. Hill, On the Use of Hosea VI,6 in Matthew's Gospel, NTS 24 (1977/78), 107-119, hier 108f; 111f.

³ s. §9.

⁴ Zur Charakterisierung dieses Logions: H. J. Held, Interpret, 245f.

⁵ U. Luz, Mt II, 45.

⁶ Im Vergleich zu ἦ in LXX liest der mt Text καὶ οὐ, das dem masoräischen Text entspricht. D. Hill, Hos VI,6, 108f.

⁷ Zur Diskussion: U. Luz, Mt II, 44.

12,7).¹ Das geht im Grunde nicht über den prophetischen Anspruch des Hosea hinaus. Jedoch dient das Zitat bei Mt nicht nur zur Schilderung dieses Anspruchs, sondern auch zur Darstellung einer christologischen Aussage über Jesus, die mit ἔλεος gegeben ist. Die Perikope 12,1-8, wo ebenfalls Hos 6,6 gebraucht wird und es mit der Rede vom Menschensohn als Herr über den Sabbat (12,8) auch um eine christologische Aussage geht, möchte nicht nur das Verhalten Jesu oder der Jünger oder damit verbundene christologische Gehalte verteidigen, sondern unmittelbar nur das Gesetz des Sabbats auslegen. Dagegen richtet sich das Zitat in unserem Kontext deutlich auf das Verhalten Jesu, also zuerst auf seine Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern (9,9-11), dann auf die Heilung des Kranken (9,2-7; 13). Damit wird gesagt, dass Jesus die Schrift erfüllt, indem er in seinem Handeln Gottes Willen tut: Jesus übt Barmherzigkeit. Häufig wird bei Mt aufgewiesen, dass Jesus als Messias dem Willen Gottes gehorsam ist, so z.B. in seiner Taufe (3,13-17), in der Versuchung (4,1-8) und zuletzt in Getsemani (26,36-45).

Insbesondere beschreibt Mt Jesus als Herrscher mit dem Charakterzug ἔλεος. Wir haben schon gesehen, dass ἔλεος neben ἐπιεικεία ein wichtiges Element des Herrschaftsethos ist.² Dafür ist bezeichnend, dass Jesus die Kranken um der Barmherzigkeit willen heilt (9,36; 14,14; 20,34 und 9,27; 15,22; 17,15; 20,30), und zwar als königlicher Davidsohn (9,27; 20,30 u.ö.). Heilen wird so bei Mt als Akt eines Dienens dargestellt. Selbstverständlich setzen das Bildwort über den von den Kranken benötigten Arzt (V12b)³ und die durch γὰρ daran angeschlossene Sendung Jesu (V13c) zu den Sündern folgende Analogie voraus: Jesus heilt die Kranken und nimmt in seine Mahlgemeinschaft die Sünder und in seinen Jüngerkreis einen Zöllner auf wie ein barmherziger Herrscher, der seine Schuldner nicht bestraft, sondern ihnen Schulden erlässt. Beide Male liegt also das Verhalten der Barmherzigkeit zugrunde, d.h. ein Herrschaftsethos wie in 18,23ff, wo der »König eine unfassbar große Schuld erlässt.« Darum findet man das Bild von Jesus als barmherzi-

¹ s. §7.2.1. Vgl. auch G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelist Matthäus, in: G. Bornkamm u.a., Überlieferung, 70-80.

² s. §2.1.

³ Diese Hochbewertung des Arztes liegt der jüdisch- weisheitlichen Tradition Sir 38,1-15 zugrunde insbesondere V15: »Wer gegen seinen Schöpfer sündigt, muss die Hilfe des Arztes in Anspruch nehmen.«

gem Herrscher¹ auch bei der Schilderung seines Anstoß erregenden Verhaltens, mit Zöllnern und Sündern eine Mahlgemeinschaft zu bilden.

Wir müssen das Augenmerk aber auch auf die Einleitungsformel des Zitates lenken: Πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν (13a). Diese Redewendung leitet sich von dem rabbinischen Schulausdruck *למנוּן* ab.² Bei Mt dient sie der paränetischen Dimension,³ weil sich die Mahnung jetzt nicht mehr nur gegen die Pharisäer richtet, sondern auch an die Gemeinde. Deshalb bedeutet sie soviel wie: Lernt, dass nicht nur Gott, sondern auch Jesus Barmherzigkeit will.⁴ Dadurch klärt sich auch die Verbindung mit γὰρ: Mit γὰρ ändert sich der ἠλθον-Spruch von einem Ich-Wort als Selbstbezeichnung Jesu zu einem Begründungssatz für seine Forderung der Barmherzigkeit. Das bedeutet: Indem Jesus mit dem Zitat aus Hos 6,6 antwortet, erklärt er, was Barmherzigkeit ist, durch sein Verhalten. Dies nimmt zuerst die Erkenntnis der Pharisäer in Anspruch wie 12,7 und verlangt dann der Gemeinde das gleiche ethische Verhalten ab. Also dient das Verhalten Jesu als ein Vorbild für die Mt Gemeinde. Darum wird die Berufung des Zöllners bei Mt sinnvoller mit der Szene von der Mahlgemeinschaft Jesu verbunden als bei Mk: So wird deutlich, dass Nachfolge Jesu nichts anderes ist als das, was die von Jesus geforderte Barmherzigkeit meint: Die Sünder anzunehmen und ihre Sünden zu vergeben. Dieses Verhalten ist Ausdruck der ἐξουσία – einer hoheitlichen Vollmacht. Mt hat die Perikopen von der Heilung des Gelähmten und vom Zöllnergastmahl noch enger verbunden als Mk. In 9,8 staunt nur die Menge über die »Vollmacht« zur Sündenvergebung (nicht »alle« wie bei Mk), in 9,11 nehmen die Pharisäer an der Gemeinschaft mit den Sünden Anstoß. Beides kontrastiert miteinander. Der Streit über die ἐξουσία zur Sündenvergebung wird also in 9,9-13 fortgeführt. Hos 6,6 steht in 12,7 zudem parallel zu anderen Argumenten, die sich auf das Verhalten des Königes David (12,3) und der Priester im Tempel (12,5) berufen – also auf das Verhalten hochgestellter Menschen. Die von Hos 6,6 geforderte Barmherzigkeit erscheint so an beiden Stellen, in 9,13 und 12,7, aufgrund des Kontextes als ein hoheitliches Verhalten. Hinzu kommt ein weiterer Hinweis: In 9,11 ergänzt Mt über Mk hinaus ὁ διδάσκαλος ὑμῶν. Das kann man als Rückverweis auf den Abschluss der Bergpredigt verstehen, wo die

¹ s. IV. 11. 1).

² Bill. I, 499.

³ U. Luz, Mt II, 45.

⁴ Ebd.

Rückverweis auf den Abschluss der Bergpredigt verstehen, wo die Menge darüber staunt, dass Jesus mit Vollmacht lehrte:

Ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμμαῖ τειλεῖς αὐτῶν (7,29).

In 9,6 und 8 ist von eben dieser ἐξουσία wieder die Rede (vgl. 8,9).

Bemerkenswert ist dabei auch, dass sich Jesu Barmherzigkeit im Sinne der göttlichen Vergebung auch auf soziale Deklassierung auswirkt. Die Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern ist nicht nur ein Symbol für Gottes Vergebung, sondern stellt zugleich das historische Vorbild Jesu für das Leben der Christen in ihren Gemeinden dar. Mt übernimmt das Bild eindeutig aus Q (Mt 11,19//Lk 7, 34). In Q liegt der Sündenvergebung prinzipiell die zwischenmenschliche Vergebung zugrunde. Auch im Hintergrund unserer Perikope, die sich auf die Mahlgemeinschaft Jesu bezieht, hat dieser jesuanische Zug prägend eingewirkt. Daher ist es naheliegend, dass Jesu Forderung nach Erbarmen in Mt 9,13 nicht nur in der religiösen Dimension zur Geltung kommt, sondern auch im Gemeindeleben. Jesus ist der barmherzige Herrscher, von dem der Mensch lernen und den er nachahmen soll. Er hat die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Sie wird auf »alle Menschen«, insbesondere auf die in der Gemeinde übertragen (9,8). Darum wird jeder zu einem Herrscher, der seinem Bruder in der Gemeinde vergibt. Auch hier verschmilzt das Herrschafts- mit dem Bruderschaftsethos bezüglich der Sündenvergebung. In der mt Gemeinde war möglicherweise das gemeinsame Mahl von Heiden und Christen problematisch (Gal 2,11f). Wäre bei Mt mit der Annahme der Sünder die Annahme der Heiden gemeint,¹ so könnte seine Gemeinde die Schwierigkeiten des Zusammenlebens von hellenistischen und jüdischen Christen im Auge haben. Daher soll sie die Bedeutung der Sendung Jesu in seiner Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern erkennen und lernen, dass Jesus Barmherzigkeit will. Die mt Eigentümlichkeit der Nachfolgeethik könnte daher so bestimmt werden.

§ 10. Aussendungsrede: Übertragung der Vollmacht zur Heilung und Wundern

¹ R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (BEvTh 33), München 1963, 22-26; 39f.

These: Mt arbeitet in der Aussendungsrede ausdrücklich seinen Gedanken von der Bevollmächtigung der Jünger durch Jesus heraus. Den Jüngern wird sowohl zur Verkündigung als auch zur Heilung die Vollmacht gegeben. Es fehlt jedoch die Vollmacht zur Sündenvergebung. Diese wird erst nach dem Petrusbekenntnis auf die Jünger übertragen, da sie Jesus noch nicht als den Messias erkannt haben.

In diesem Abschnitt müssen wir untersuchen, wie und auf wen die Vollmacht Jesu im MtEv übertragen wird. Mt beendet die erste große Redekomposition, die Bergpredigt (Kap. 5-7) und die Heilungen Jesu (Kap. 8-9) mit 9,35, womit sich die Klammer schließt. Dies zeigt sich in der fast wörtlich übereinstimmenden Inklusion von 4,23 und 9,35. Zugleich dient 9,35 auch zur Eröffnung der nächsten Redekomposition, und zwar der Aussendungsrede 9,36-11,1.¹ Daher fungiert 9,35 als Zugang zwischen den beiden Reden, indem er einerseits rückwärts auf 4,23, andererseits vorwärts auf das Schlusswort 11,1 hinweist.²

Betracht man den kompositionellen Zusammenhang von Kap. 5-7 in Bezug auf unser Thema, die Übertragung der Vollmacht, so rückt folgendes ins Blickfeld. Zum einen hebt Mt im Abschlusswort der Bergpredigt 7,28f die Vollmacht der Lehre Jesu heraus: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοῦς ὡς ἐξουσίαν ἔχων (29). Zum anderen steht in Kap. 8-9, der Sammlung der Wundertaten Jesu, die Vollmacht Jesu zur Heilung eindrucksvoll im Vordergrund, obwohl sie ohnehin unmittelbar zum Ausdruck kommt: Der vorbildliche Glaube des Hauptmannes von Kafarnaum (Mt 8,5-13//Lk 7,1-10) setzt die Vollmacht Jesu zur Heilung voraus; besonders deutlich wird dies in der Schilderung seiner eigenen Vollmacht Mt 8,9//Lk 7,8. Außerdem verbreitet sich der Ruf Jesu, allerlei Krankheit zu heilen, im ganzen Land (8,34; 9,25. 31). Mt fasst die Heilungen Jesu als das messianische Wirken auf.

»Damit erfüllt würde, was durch den Propheten Jesaja gesagt worden ist: Er hat unsere Schwachheit auf sich genommen und unsere Krankheit getragen« (Mt 8,17).

¹ D. J. Weaver, *Matthew's Missionary Discourse: A literary Critical Analysis* (JSNT.S 38), Sheffield 1990, 71-73. Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison, *Mt II*, 143ff.

² 11,1 und 9,35 befinden sich, obwohl sie nicht ganz wörtlich übereinstimmen, in Einklang: διδάσκειν und κηρύσσειν.

Damit erfasst Mt die Vollmacht, die sich im Wirken Jesu offenbart, eindeutig mit zwei Begriffen: als Vollmacht zur Lehre und zur Heilung.¹

Gerade diese beiden Vollmachten Jesu werden in der mt Aussendungsrede auf die Jünger übertragen. In der Aussendungsrede entfaltet sich seine kunstvolle Redaktion der ihm überlieferten Stoffe. Die Q-Vorlage der Aussendungsrede hat keine Einleitung,² dafür ist sie jedoch in der Mk-Vorlage vorhanden (6,6b), womit Mt seinen summarischen Titel 9,35 bildet. Dem fügt er die bildhafte Beschreibung der armseligen Situation der Menge aus Mk 6,34, welche der von Schafen ohne Hirten gleicht, in seine Übergangsparikope 9,36f ein. Dies dient ihm zur Schilderung der Motivation der Sendung. Lk bietet die Aussendungsrede zweimal: In 9,1-6 aus Mk 6,7-13 und in 10,1-16 aus Q. Sowohl bei Mk als auch bei Lk ist die Erwählung der Jünger von der Aussendung getrennt. Mk bietet die Bevollmächtigung der Jünger durch Jesus zweimal in 3,15, der Erwählung der Jünger, und in 6,7, der Aussendungsrede. Nur Mt verbindet diese Elemente in seiner Aussendungsrede, also nicht nur die Geschichte der Erwählung der Jünger und ihre Aussendung, sondern auch die Übertragung der Vollmacht an seine Jünger.

Worauf zielt er damit ab? Bei Mt dient die Erwählung der zwölf Jünger grundsätzlich zur Aussendung, denn er trennt die Namenliste der 12 nicht von ihrer Aussendung (10,1-5a; vgl. Mk 3,13-19; Lk 6,12-16). Die Jünger (οἱ μαθηταί) sind dort nichts anderes als die Gesandten (οἱ ἀπόστολοι 10,2). Jesus ruft die zwölf Jünger zu sich (προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ) und sendet sie aus (Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν 5a). Zur Aussendung bevollmächtigt Jesus seine Jünger (10,1). Dieses Schema wiederholt sich in etwa ganz am Ende seines Evangeliums, d.h. bei der Beauftragung zur Mission 18,16-20. Jedoch ist der Aussendende ein anderer: In der

¹ Hier stellt sich aufgrund der mt Zusammenfassung der Komposition ein Einwand, dass Mt doch das Wirken Jesu in seiner Ringkomposition 4,23-9,35 mit drei Begriffen erfasst, d.h. διδάσκων, κηρύσσων und θεραπεύων. Allerdings ist dabei die Gegenargumentation von Luz für uns nicht schwer annehmbar, dass διδάσκων und κηρύσσων für Mt ein gleicher Begriff sei. Darum beschreibt Mt gerade vor der Aussendungsrede die Vollmacht Jesu mit seiner Lehre und Heilung. Ders., Exkurs: Verkündigung, Lehren und Evangelium bei Mt, in Mt I, 181-183. Hier 183: Bei Mt gilt also, »dass vom Ganzen des Matthäusevangeliums her Verkündigung vom Reich und Lehre vom gottgewollten Handeln nicht voneinander getrennt werden können.« Auch J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen⁵ 1950, 36.

² Zur Überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung der Aussendungsrede: R. Laufen, Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums, Diss. Uni. Bonn 1978, 201-301, hier 201; 204.

Aussendungsrede ist es der irdische Jesus, beim Missionsauftrag handelt es sich dagegen um den Erhöhten. Jener gab den Jünger seine Vollmacht, dieser bleibt bei ihnen, die schon Anteil an seiner Vollmacht haben.

Dass den Jüngern die Vollmacht Jesu übertragen wird, ist bei Mt aber nichts Neues. Das gibt es bereits sowohl bei Q (Mt 9,1//Lk 10,1) als auch bei Mk (3,15; 6,7). Bei Mk steht das Wirken Jesu in Einklang mit dem, womit die Jünger beauftragt werden: Jesus zeigt das Reich Gottes durch vollmächtige Lehre und Dämonenaustreibung (1,21-28) an. Entsprechend werden die Jünger zur Verkündigung und zur Dämonenaustreibung berufen (3,14bf; 6,7.13). Diese Parallelisierung zeigt, dass sie Anteil an die Vollmacht Jesu haben.¹ Darin wird Mk grundsätzlich von Mt übernommen: Die Vollmacht Jesu zur Verkündigung und Heilung (4,25; 9,35) wird den Jüngern übertragen (10,1.8). Aber darüber hinaus verstärkt Mt dieses Geschehen in der Aussendungsrede durch eine weitere Parallelisierung.² Jesus beteiligt seine Jünger auch an seiner eigenen Sendung. Sie werden nur zur Israel gesandt (10,5f. 23), wie Jesus nur zur Israel gesandt wird (15,24). Jesu Heilung, $\theta\epsilon\rho\pi\alpha\rho\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \nu\acute{o}\sigma\omega\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \mu\alpha\lambda\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha\nu$ (9,35), ist ein Vorbild für die Jünger, deshalb wiederholt sich diese Formulierung wörtlich in 10,1. Die Verkündigung der Jünger (10,7) stimmt ganz mit der von Jesus (4,17) überein. Außerdem gibt es zwischen ihnen und Jesus eine Identität durch Repräsentation: »Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf« (10,40). Auf diese Weise lässt sich bei Mt am klarsten erkennen, dass Jesus seine Vollmacht auf die Jünger überträgt.³

Hat Jesus dann in der mt Aussendungsrede seine gesamte Vollmacht übertragen? Es fehlt die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung. Diese trat, wie dargestellt wurde, in der Perikope der Heilung der Gelähmten 9,1-8 deutlich hervor. Es ist undenkbar, dass Mt sie unbewusst oder versehentlich in der Aussendungsrede auslässt. Es handelt sich nicht um einen Fehler. Vielmehr ist eine Absicht darin verborgen. Mt ist bekanntlich der Evangelist, der seine Gedanken sehr systematisch entfaltet und entwickelt. Er bietet einen klaren Ablauf für die Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung: Sie wird auf die Jünger erst nach dem Petrusbekenntnis

¹ K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992, 259-266.

² Vgl. H. Frankemölle, Jahwebund, 105-143; 261f.

³ H. J. Held, Interpret, 258. Er erfasst diese mt Tendenz durchaus unter dem christologischen Zug des Mt

(16,13-20) übertragen. In der Tat zeigt sich in der Aussendungsrede die Aussendung zur Sündenvergebung nirgendwo. Verkündigt wird nur das Herannahen des Himmelreiches sowohl durch das Wirken Jesu, nämlich durch seine Lehre und Heilung, als auch durch das Wirken seiner Jünger, die an seiner Vollmacht beteiligt sind und ihm nachfolgen (10,7). Gerade dieses Wirken wird zu dem Kriterium, das den erkennen lässt, der sie ausgesandt hat. Deshalb antwortet Jesus auf die Frage von Johannes der Täufer, ob er wirklich der Messias sei (11,3) Folgendes: »Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht« (11,4b). Johannes soll auf Verkündigung und die Wunder sowohl Jesu als auch seiner Jüngern blicken.¹ Dabei wird allerdings noch nicht deutlich, dass Jesus der sündenvergebende Messias ist. Jesu Vollmacht zur Sündenvergebung ist noch verborgen als die Vollmacht des Menschensohnes und wird erst dann an seine Jünger übertragen, wenn sie erkennen, dass der Menschensohn kein anderer ist als Jesus selbst (16,13. 19. 27f). Nach Tod und Auferstehung Jesu ist diese Vollmacht nicht mehr verhüllt und wird mit der Vollmacht zum Belehren aller Völkern an die ganze Gemeinde übertragen (18,19-20): »Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (28,19).²

§ 11. Negative Aussagen über Sündenvergebung (12,31f)

These: Bei Mt wird wie bei Mk die Sünde, gegen den Heiligen Geist zu lästern, nicht vergeben. Mt führt dazu zwei Belege an, die jeweils aus Mk und Q übernommen sind. Diese negative Aussage über Sündenvergebung ist auch von ihm als ein abgrenzendes Wort gemeint, mit dem sich die Gemeinde von der zeitgenössischen jüdischen Gemeinde abhebt.

Um die negative Aussage über die Sündenvergebung bei Mt richtig auszuliegen, ist es unentbehrlich, zuerst auf die mt Integration von Traditionen einzugehen. Mt scheint sich sorgfältig mit den beiden Traditionen zu befassen. Erstens überliefert er das Logion in dem Rahmen der sogenannten Beelzebulkontroverse 12,22-32 wie auch Mk in 3,22-30. Das Logion wird

¹ Ebd., 239f.

² Bei Mt gehört die Vollmacht zur Sündenvergebung nicht zur Taufe des Johannes, d.h. sie wird auf das Sündenbekenntnis beschränkt, sondern sie wird zur Taufe auf den Namen Jesu: s. §6.

von Mk selbst in die Beelzebulkontroverse eingesetzt, so dass er behaupten kann, dass das Wirken des irdischen Jesu durch den Heiligen Geist legitimiert ist.¹ Dieser Kontext bleibt auch bei Mt unverändert, obwohl die negative Aussage von ihm nicht direkt als Verteidigung gegen den Vorwurf an Jesus verstanden wird (Mk 3,30). Mt bringt jedoch in denselben Sachverhalt eine neue Perspektive ein. Er setzt in der Einleitung einen konkreten Wunderbericht aus Q ein, die Heilung eines Stummen (Mt 12,22//Lk 11,14). Es ist anzunehmen, dass Mt hier auf seine eigene Weise die Q-Tradition mit der Mk-Vorlage verschmilzt.² So kommt die Perikope zu ihrem Höhepunkt, indem zwischen zwei Bildwörter (V25b; 29) ein negatives Argument (V27) und ein Q-Logion als weiteres Argument gestellt werden: »Wenn aber ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen« (V28). Hier stellt man eine mit Akzentverschiebung innerhalb der Beelzebulkontroverse fest. Das Hauptanliegen des Mt liegt in dem, was Jesus durch seinen Exorzismus aufweist: Das Reich Gottes verwirklicht sich durch den Heiligen Geist.

Auffallend ist vor allem, dass Mt in seinem Text die Mk- und Q-Tradition des Vergebungswortes doppelt anführt. Dies soll nicht der Betonung dienen. Er erkennt vermutlich deutlich ihren traditionsgeschichtlichen Unterschied. Schließlich wird das Unvergebbare in der Mk-Fassung mit ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία (V31) bezeichnet, in der Q-Fassung aber mit εἶπη κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (V32) formuliert. Mt hebt sich von Q deutlich durch εἶπη κατὰ bzw. εἶπη λόγον ab. Dies weist darauf hin, dass Mt in der zweiten negativen Aussage »das Sagen bzw. Wort gegen den Heiligen Geist« herausstellt. Das zeigt sich in dem weiteren Bildwort vom Baum und den Früchten und seiner Deutung (V33-35). Das Bild wird in der Deutung auf das Reden des Menschen angewendet:

»Wie könnte ihr Gutes reden, wenn ihr böse seid? Denn wovon das Herz voll ist, davon spricht der Mund« (V34).

Außerdem schließt die ganze Perikope 12,22-37 mit einem Gerichtswort, das aussagt, dass man aufgrund der gesprochenen Worte gerichtet wird (V36f). Man kann hier richtig erkennen, dass Mt die gesamte Beelzebul-

¹ Mk aber bemerkt es drei Mal: ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (3,21b), ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει καὶ ὅτι (V12) und letztlich ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει (V30). s. III, 2, 2), D).

² S. Schulz, Q, 203 mit Anm. 198.

kontroverse und dieses Stück (12,33-37) als eine einheitliche Perikope komponiert, denn sie ist durch das typisch mt Wort τότε (V22; 38) abgegrenzt. Daher bezieht sich bei Mt die zweite negative Aussage über die Sündenvergebung auf das Bildwort und seine Anwendung. Es ist daher naheliegend, sowohl literarkritisch als auch traditionsgeschichtlich zu vermuten, dass sich die mt Wiederholung der negativen Aussage sowohl rückwärts wie auch vorwärts wendet: Die erste negative Aussage (V31) bezieht sich auf den Zusammenhang, dass die Lästerung gegen den Heiligen Geist die Ablehnung des von Jesus nahegebrachten Gottesreiches bedeutet (V28). Die zweite negative Aussage (V32) stellt einen Bezug zwischen dem Wort gegen den Heiligen Geist und dem Bildwort vom Baum und den Früchten her.

Wie fasst Mt das Wort gegen den Heiligen Geist aus Q auf? Es wird in der Q-Fassung dem Wort gegen den Menschensohn gegenübergestellt. Das dürfte uns neben dem Bildwort einen weiteren Schlüssel zur Auslegung der zweiten negativen Aussage geben. Wie schon erwähnt wurde, steht im Hintergrund des Logions eine nachösterliche Situation. Im Q-Logion hat man es mit einer Selbstidentifikation der früh christlichen Propheten zu tun. Von ihnen wird das Logion wie folgt aufgefasst: Das Wort gegen den irdischen Menschensohn (Mt 11,19//Lk 7,34) wird vergeben werden, jedoch das Wort gegen den Heiligen Geist, der den Menschensohn erhöht hat, ist nicht vergebbar. Eben dieser Geist wurde auch den christlichen Propheten gegeben.

In diesem Sinne könnte auch das Q-Logion »Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut« (Mt 12,30//Lk 11,23) folgendes meinen: Wer gegen den in der christlichen Gemeinde wirkenden Geist redet, dem kann nicht vergeben werden. Die zweite negative Aussage setzt vermutlich voraus, dass sich die Gemeinde mit den Außenstehenden konfrontiert sieht. Das Nein der göttlichen Sündenvergebung mit dem eschatologischen Gerichtswort dient also zur Abgrenzung gegen die gegnerische Gruppe. Bei Mt wird diese Auffassung wesentlich beibehalten und immer wieder in seiner Gemeinde aktualisiert: Wer gegen den in der Gemeinde wirkenden Heiligen Geist redet, dem kann man nicht vergeben.

Aus diesen Gründen lässt sich annehmen, dass bei Mt wie bei Mk die negative Aussage über Sündenvergebung οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (V32) prophetisch und eschatologisch verstanden wird. Mehr noch, durch das Gerichtswort (V36f), auf das sich die negative Aussage von Q ebenfalls bezieht, wird dieser Zug noch stärker

ausgeprägt. Damit ist die doppelte Aussage bei Mt grundsätzlich ein abgrenzendes Wort wie bei Mk auch. Mt hat das sich mit der Gemeinde auseinandersetzende Judentum im Auge: Die Pharisäer werden von der Gemeinde als γεννήματα ἐχιδνῶν abgelehnt (3,7; 12,34; 23,33). Das Bildwort vom Baum und den Früchten (V33) enthält überdies klare Bezüge zur konkurrierenden jüdischen Gemeinde angesichts des Gottesreiches:

»Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das die erwarteten Früchte bringt« (21,43).

Also fungiert die negative Aussage über die Sündenvergebung in der mt Gemeinde auch als ein abgrenzendes Wort im folgenden Sinne: Die gegen den Menschensohn gerichteten Worte und auch die Lästerungen gegen Gott werden vergeben. Wer aber gegen den in der Gemeinde wirkenden Heiligen Geist redet, dem wird weder in diesem, noch im kommenden Äon vergeben werden.

§ 12. Petrusbekenntnis (16,13-20): Erkenntnis der Hoheit und Würde Jesu

These: Bei Mt gibt es bereits einen Prozess, in welchen die Jünger die Würde Jesu erkennen. Dieser Prozess entfaltet sich vom Bericht des Seewandels Jesu an bis hin zum Petrusbekenntnis. Dabei hat nur im MtEv die Erkenntnis Auswirkungen auf die Übertragung der Vollmacht. Die Vollmacht des »Bindens und LöSENS« ist eng damit verbunden, dass sich Petrus zu Jesus als Messias bekennt. Diese Vollmacht ist nichts anderes als die sündenvergebende Vollmacht. Der Messias Jesus bevollmächtigt zuerst Petrus aufgrund dessen Messiasbekenntnis, die Sünden zu vergeben. Diese Vollmacht wird dann aber auch durch die und in der Gemeinde vollzogen (18,18).

1. Bekenntnisprozess der Jünger

Bei Mt ist die Aussendungsrede grundsätzlich eine Jüngerrede. In ihr werden die Jünger dazu berufen, an der Vollmacht des Lehrens und Wunderwirkens teilzunehmen. Allerdings fehlt ihnen zu diesem Zeitpunkt noch etwa sehr Wichtiges: Sie erkennen noch nicht, wer ihr Meister in Wirklichkeit ist. Hinter dieser Bindung des christologischen Interesses an die Personen

der Jünger steht ein Konzept für den christologischen Erkenntnisprozess: Dass Jesus der Messias ist, wird von den Jüngern nicht gleich zu Beginn des Evangeliums erkannt, sondern Schritt für Schritt erfahren.

Die Schilderung dieses Prozesses (13,53-16,20) findet sich nach der Gleichnisrede (13,1-52) und vor einem weiteren Abschnitt, der den Jüngern den Weg Jesu ins Leiden verdeutlicht (16,21-17,27).¹ Am Ende dieses Prozesses liegt als dessen Höhepunkt das Petrusbekenntnis, wonach Jesus zweimal (16,21 und 17,22f) sein Leiden und seine Auferstehung ankündigt. Der erste Schritt im Verlauf dieses Prozesses noch vor dem Petrusbekenntnis ist der Seewandel Jesu (14,22-33). Schon der literarkritische Vergleich des Textes bestätigt unsere These: Mt übernimmt grundsätzlich die Vorlage Mk 6,45-52 und bearbeitet sie durch die Einfügung von Sondergut, dem Seewandel des Petrus (14,28-31).² Entscheidend greift Mt allerdings ein, indem er den mk Schluss (6,52) entfernt und seinen eigenen redaktionellen Schluss-Satz einsetzt: οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες, Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ (Mt 14,33). Während Mk berichtet, dass die Jünger tief bestürzt über den Seewandel Jesu und daher ihm gegenüber verstockt waren, hebt Mt hervor, dass nicht nur Petrus, sondern alle Jünger im Boot (οἱ ἐν τῷ πλοίῳ) begreifen, wer Jesus ist. Auffällig ist an der mt Redaktion, dass der Versuch des Petrus, auch auf dem See zu wandeln, als Reaktion auf Jesu Aussage bezeichnet wird, in der er sich selbst offenbart: Θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι· μὴ φῶβησθε (Mk 6,50b/Mt 14,27b). Für Petrus bedeutet »ἐγὼ εἰμι« eindeutig κύριε, weshalb er erwidert: »Κύριε, εἰ σὺ εἶ« (14,28b). Das Bekenntnis aller Jünger im Boot steht dazu im Einklang: »Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ« (14,33b).³ Dieses Erkennen des Messias kommt bei Mt ausschließlich den Jüngern zu. Insofern heben sie sich von der Menge ab. Denn die Menge ist von einer solchen Erkenntnis weit entfernt, obwohl sie nach wie vor Jesus

¹ Die Gliederung nach U. Luz, Mt II, 484f. Vgl. auch E. Lohmeyer, der den Makrotext (16,21-20,34) als »der Weg ins Leiden« behandelt. Ders., Das Evangelium des Matthäus (KEK.S), Göttingen 1959, 264f.

² Diese Episode gilt als redaktionell: U. Luz, Mt II, 405f; W. D. Davies/D. C. Allison, Mt II, 496f; R. Schnackenburg, Petrus im Matthäusevangelium, in: J. P. Dupont, À cause de l'évangile: Études sur les synoptiques et les Actes (LeDiv 123), FS für P. J. Dupont, Cerf 1985, 107-125, hier, 116f.

³ Mt bilde seine Geschichte hier auch durch seine Technik der »Stichwortverbindung« wie in Mt 8,19-22. H. J. Held, Interpret, 194.

nachfolgt (14,13; 35f) und Jesus bereit ist, sie zu heilen und sich um sie zu kümmern (15,32; 9,35 Vgl. 10,36).¹

Dies also ist bei Mt der erste Schritt des Bekenntnisses, mit dem die Jünger die Würde Jesu erkennen. Das Petrusbekenntnis 16,16 ist also »kein erstmaliges Bekenntnis, sondern Aufnahme und Vertiefung dieses Bekenntnisses aller Jünger.«² Es besteht allerdings ein Unterschied: Das Bekenntnis aller Jünger wird durch eine konkrete Erfahrung mit Jesus ausgelöst, während Petrus unvermittelt zu seinem Bekenntnis kommt (s.u.). Die Erkenntnis der Jünger von der Würde Jesu könnte allerdings auch auf den »Sturmstill-spruch« zurückgehen (Mt 8,23-27). Die Jünger erfuhren dort Jesus als Wundertäter, dem sogar die Winde und der See gehorchen (8,27). Zwar antworten die Jünger auf die zeichenhafte Vollmacht bloß mit einer rhetorischen Frage: »Ποταπός ἐστιν οὗτος;« Dennoch liegt darin eine verkürzte christologische Erkenntnis. Darüber hinaus bekennen die Dämonen bei der Heilung von Gadara: »Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ;« (8,29b). Auch am Anfang des MtEv wird durch den Mund des Teufels die Gottessohnschaft Jesu bestätigt: »Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ« (Mt 4,3b. 6b//Lk 4,3b. 9b).³ Auch Gott selbst proklamiert dies bei der Taufe Jesu: »Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός« (3,17b). Das heißt, dass Mt bereits voraussetzt, dass Jesus der Sohn Gottes ist (vgl. auch Mt 2,15). Die Würde Jesu ist allein schon gesichert durch seine Vollmacht des Lehrens (7,28f) und der Wundertaten (8,27; 11,33) und seine Vollmacht der Sündenvergebung (9,2c. 6). Das Bekenntnis erfolgt erst aus dem Mund der Jünger, nicht nur im Petrusbekenntnis, sondern auch in der es antizipierenden Perikope vom Seewandel Jesu.

2. Das Petrusbekenntnis

Das Petrusbekenntnis bildet allerdings den Höhepunkt dieses Bekenntnisprozesses. Es spielt im MtEv eine besondere Rolle bei der Übertragung der Vollmacht. Wie sorgfältig dieser Sachverhalt bei Mt behandelt wird, zeigt sich gerade in der Perikope des Petrusbekenntnisses. Kein Zweifel kann

¹ V. Hampel, Menschensohn und historischer Jesus, Neukirchen-Vluyn 1990, 213.

² U. Luz, Mt II, 406.

³ Neben dieser ersten und zweiten Versuchung ist diese Formulierung in der dritten möglicherweise vorausgesetzt: U. Luz, Mt I, 164. Auch bei der letzten Versuchung durch die Schriftgelehrten wiederholt es sich wörtlich (27,40).

bestehen, dass Mt dabei die Mk-Vorlage heranzieht: Das Petrusbekenntnis (Mk 8,27-30//Mt 16,13-16. 20), die erste Leidensankündigung (Mk 8,31-33//Mt 16,21-23) und die Leidensnachfolge der Jünger (Mk 8,34-9,1//Mt 16,24-28). Jedoch wahrt Mt mit dem Petrusbekenntnis auch eine relativ starke Distanz zu Mk, »einmal durch ἀπὸ τότε ἤρξατο (gegenüber καὶ ἤρξατο des Mk 8,31), dann durch die ausdrückliche Nennung des Subjekts Ἰησοῦς bzw. Ἰησοῦς Χριστός, schließlich durch die Benennung der Empfänger der Belehrung (τοῖς μαθηταῖς gegenüber αὐτοῖς bei Mk).«¹ Lohnend ist es, die unterschiedlichen Pointen des mk und mt Petrusbekenntnisses zu vergleichen. Der Meinung A. Vögtles nach wird im mk Kontext das Messiasbekenntnis von Jesus nicht akzeptiert, »ohne die damit verbundene, wesentlich falsche Messias-Vorstellung« zu korrigieren, vor allem weil sie dort mit φρονεῖς τὰ τῶν ἀνθρώπων ausdrücklich hervorgehoben wird.² Dafür spricht auch das mk Redeverbod von Mk 8,30.

Im Gegensatz dazu wird die positive Tönung des Petrusbekenntnisses in der mt Fassung sehr klar, weil mit Mt ein stark heterogenes Traditionsstück zwischen dem Petrusbekenntnis und dem Redeverbod eingeschoben wird. Aufgrund mt Komposition ist die unmittelbare Antwort Jesu auf das Petrusbekenntnis nicht das scharfe Redeverbod, sondern ein überschwänglicher Makarismus V17.

Die umstrittenen überlieferungsgeschichtlichen Probleme können hier nicht ausführlich behandelt werden. Problematisch ist jedoch auf alle Fälle die Annahme, dass der Makarismus V17 weder ursprünglicher Bestandteil des Petrusbekenntnisses³ noch einheitliches Traditionsstück ist.¹ Zunächst weist

¹ A. Vögtle, Der Skopus des Messiasbekenntnisses bei Markus und Matthäus, in: Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971(=ders., Messiasbekenntnis und Petrusverheißung: Zur Komposition Mt 16,13-23 Par, BZ 1/2 (1957/58), 252-272/85-103,139-170, hier 143.

² Ebd., 141f. Die radikale Auffassung, dass das Petrusbekenntnis im mk Kontext komplett abgelehnt wird, vertritt O. Cullmann aus folgendem Grund: Jesus wertet das Petrusbekenntnis als grundsätzlich satanisch ab. D.h., etwa im Sinne der damalig verbreiteten politischen Messias-Vorstellung, die im Hintergrund des Bekenntnisses »Du bist der Messias« steht. Ders. Petrus: Jünger- Apostel- Märtyrer, Zürich ³1985, 179-243, hier 199ff.

³ Zunächst ist hier die These von Bultmann abzulehnen, dass Mt den ursprünglichen Schluss 16,17-19 in der vorgefundenen Überlieferung übernimmt, während Mk ihn (8,27-30) aufgrund einer antijudenchristlichen und antipetrinische Polemik weggelassen hat. Ders., GST, 275-278; Ders., Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17-19, ThBl 20 (1941), 265-279 (= Exegetica, Hg. E. Dinkler, Tübingen 1967, 255-277). Gegen Bultmann argumentiert A. Vögtle, Skopus, 149-155 (154): »Dass bei Matthäus zwei deutlich abgehobene

nämlich die Seligpreisung des Petrus durch Jesus deutlich auf das Petrusbekenntnis V16 zurück, das von Jesus als Offenbarung Gottes verstanden wird (V17). Diese Formulierung dürfte auf Mt zurückgehen. Grund zu dieser Annahme bietet nicht nur das typisch mt Einleitungswort ἀποκριθεὶς δὲ und die typisch mt Terminologie, sondern auch die Tatsache, dass Jesu Anerkennung des Petrusbekenntnisses als Offenbarung Gottes Anklänge an 11,25-27 hat, wo es auch um die Offenbarung des himmlischen Vaters und »eine Wirkung der offenbarenden Tätigkeit des Vaters«, d.h. um dasselbe wie beim Petrusbekenntnis in unserem Stück, geht.² Also fungiert der sich mit einer persönlichen Anrede (V17) anschließende Makarismus als Übergang von dem mk Petrusbekenntnis 16,13-16.20 zum mt Traditionsgut 16,18f. Man könnte außerdem annehmen, dass die mt Formulierung καὶ γὰρ δέ σοι λέγω ὅτι und die beiden symmetrischen Sätze »Du bist der Messias« (V17b) und »Du bist Petrus« (V18a) Mt zuzuschreiben sind.³

Dafür spricht auch die sorgfältige Zeichnung der christologischen Bezeichnung durch Mt: Mt schiebt die Nennung des Menschensohnes aus der ersten Leidensankündigung bei Mk (8,31) in die Anfangsfrage,⁴ d.h. nicht τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; wie in Mk 8,27c, sondern τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; Mt 16,13b. Dementsprechend ist

Sinn- und Erzählungseinheiten vorliegen: Das Messiasbekenntnis Simons mit der Seligpreisung Simons und der Petrusverheißung als erste Einheit und die Leidens- und Auferstehungsweissagung samt der Protestszene als neue, zweite Einheit.« Vgl. auch H. Thyen, Sündenvergebung, 218-225.

¹ A. Vögtle, Skopus, 163f.

² Ebd., 165f: Jedoch nimmt er aufgrund des starken semitischen Gepräges in der Wendung σὰρξ καὶ αἷμα und des Vatersnamens Βαριωνᾶ an, dass Mt den Makarismus in Anlehnung an die nur aramäisch existierende Überlieferung formuliert. Vgl. auch U. Luz, Mt II, 454 mit Anm. 15.

³ Vgl. P. Hoffmann, Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium, in: J. Gnllka (Hg.), Neues Testament und Kirche, FS für R. Schnackenburg, Freiburg/Basel/Wien 1974, 94-114, hier 96ff; Das aramäische Wort כֶּפֶס bedeutet nicht Felsen, sondern Stein. Πέτρα, das im Beinamen Πέτρος steckt, bedeutet aber Felsen. Wenn also Κηφᾶς Felsen bedeutet, dann erfolgt eine Umdeutung. Aber eben nicht diese Umdeutung, sondern die Formulierung σὺ εἶ Πέτρος geht auf Mt selbst zurück. Dabei könnte allerdings die Verleihung des Namens Κηφᾶς (Joh 1,42) auf Jesus zurückgehen: O. Cullmann, Art. Πέτρος, Κηφᾶς, ThWNT VI, 99-112, hier 102f. Vgl. auch H. Thyen, Sündenvergebung, 226 mit Anm. 1. Gegen die Meinung A. Vögtles: »Die direkte Verleihung des Kephas-Namens durch den irdischen Jesus« sei unmöglich. Ders., Zum Problem der Herkunft von »Mt 16,17-19«, in FS. für J. Schmid. Hg. Von P. Hoffmann, Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker, Freiburg/Basel/Wien 1973, 372-393, hier 382f. Auch E. Dinkler, Die Petrus- Rom- Frage: Ein Forschungsbericht, ThR 25 (1959), 189-230, hier 196f.

⁴ Vgl. A. Vögtle, Skopus, 144f; V. Hampel, Menschensohn, 213.

dann das jeweilige Petrusbekenntnis formuliert: Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, bei Mt, bei Mk dagegen σὺ εἶ ὁ Χριστός. Der überladene Ausdruck bei Mt zeigt, wie die Christusbezeichnung aufgewertet ist. Setzt man in der mk Perikope eine »eigene Spannung zwischen dem Christostitel des Jüngerbekenntnisses und der Menschensohnbezeichnung der Leidensweissagung« voraus, so ist dies bei Mt ganz verschwunden: Bereits in der ersten Phase des Petrusbekenntnisses halten nicht nur Petrus, sondern auch die Jünger Jesus für den Menschensohn, der leiden muss, obwohl sich sowohl Petrus wie auch die Jünger in der zweiten Phase dagegen wehren (Mt 16,22b!).¹ Die sowohl von Mk als auch von Lk abweichende Formulierung des Petrusbekenntnisses wird durch zwei untrennbare Hoheitstitel gebildet, d.h. durch »Christus« und »Sohn des lebendigen Gottes« (V16). Der Christustitel stammt zweifellos aus der Messiaserwartung Israels (Mt 1,17; 2,4 usw.). Der Gottessohn Jesus wird als der Messias gezeichnet, der »sein Volk von seinen Sünden rettet« (1,21b). Dies wird den Jüngern durch die Abendmahlsworte des Messias (26,28) noch einmal eingepreßt. Vor allem durch diese Struktur des Petrusbekenntnisses setzen die spätere Leidensankündigung 16,21 und die Rede von der Leidensnachfolge der Jünger 16,24f ein solches Messiasbild voraus. Durch diese Messias-Vorstellung im Hintergrund hebt sich die mt Formulierung vom Mk-Text ab. So macht Mt durch seine Formulierung deutlich, dass er das Petrusbekenntnis nicht nur positiv bewertet, sondern auch anhand des Textes sein eigenes Messiasbild zur Geltung bringen kann.

So verleiht Mt der mk Vorlage eine sinnvolle Perspektive. Er arbeitet jedoch in dieses Petrusbekenntnis weiterhin ein neues Thema ein. Im zweiten Teil des mt Sondergutes V18f geht es nun wesentlich um die Übertragung der Vollmacht. Gerade auf die Erkenntnis der Würde Jesu baut Mt das auf, was diese Erkenntnis bedingt: Die Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung bedingt die Erkenntnis, dass Jesus der Messias ist, der Sünden vergibt. Auf wen wird die Vollmacht übertragen? Dafür muss man zuerst überlegen, ob Mt das Petrusbekenntnis nur für Petrus oder auch für alle anderen Jünger geltend machen will. Bei Mt spricht wie bei Mk nur Petrus das Bekenntnis aus. Die vorhergehende Frage richtet sich jedoch an alle Jünger, er erwartet also die Antwort von ihnen: Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; (Mk 8,29//Mt 16,15: Vgl. auch ἐπηρώτα bzw. ἠρώτα τοὺς μαθητὰς Mk 8,27b//Mt 16,13a). Am Schluß des Petrusbekenntnisses verbietet er es auch allen Jüngern wei-

¹ Vgl. U. Luz, Mt II, 489.

terzusagen, dass er der Christus sei (Mt 16,20//Mk 8, 30). Petrus ist also bei Mt wie bei Mk als Sprecher des Jüngerkreises zu bezeichnen (s.u.). Auch im Petrusbekenntnis spielt er diese Rolle, d.h. »er bekennt nur das, was die Jünger schon vor ihm bekannt hatten.«¹ Also kann angenommen werden, dass das Messiasbekenntnis selbst nicht nur für Petrus, sondern auch für die Jünger Geltung hat.

Das mt Sondergut V17-19 jedoch bezieht sich ausschließlich auf Petrus. Der Makarismus wird eindeutig Petrus in den Mund gelegt, indem eine persönliche Anrede Σίμων Βαριωνᾶ V17b vorangestellt wird. Nicht nur das Traditionsstück der Namenverleihung V18, sondern auch die singuläre Fassung der Binde- und Lösegewalt V19, richtet sich an Petrus. So kann man behaupten, dass sich das Petrusbekenntnis zwar auf den Jüngerkreis bezieht, der Makarismus und die Vollmachtworte jedoch allein auf Petrus beschränkt sind. Diese Spannung des mt Rahmens ist unumgänglich, da sie aus zwei unterschiedlichen Traditionen stammt.

Die drei Bilder vom Hausbau V18b, der Schlüsselübergabe V19a und der Binde- und Lösegewalt V19bc markieren einen Wendepunkt hin zu einer neuen Färbung des Mk Petrusbekenntnisses. Der Hausbau meint die Gründung »meiner Kirche« beziehend auf den Beinamen Petrus. Das Felsenwort V18b könnte traditionsgeschichtlich auf einem Protophaniebericht vom Auferstandenen gründen wie H. Thyen meint,² zumal der Beiname »Petrus« den Felsen bezeichnet, auf dem der Auferstandene selbst seine Kirche bauen wird (»καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν«). Möglicherweise kann man das Logion daher mit der Nachtragsperikope Joh 21,15-23 zusammensehen.³ Dort steht ein anderes Bekenntnis des Petrus: »Ἀγαπᾶς με; ναί, κύριε« (V15.16.17); dort findet sich auch eine Beauftragung des Petrus »Βόσκει τὰ ἀρνία μου« (V15.16.17).⁴ Das Gespräch ist jedoch nicht christologisch, sondern ekkle-

¹ P. Hoffmann, Petrus-Primat, 107.

² Ders., Sündenvergebung, 229.

³ Ebd., 230 mit Anm. 1. Er bemerkt, dass dieses Kap. Joh 21 nicht zur späten, sondern zur sehr frühen Überlieferung gehöre.

⁴ Für ἐκκλησία, die außer Mt 16,18 und 18,18 niemals im NT vorkommt, gibt es auch andere Ausdrücke, z.B. ποιμὴν (Mt 26,31; Joh 10,16; I Kor 9,7 usw.), ἡ ἀγλή των προβάτων (Joh 10,1) und τὰ ἀρνία bzw. τὰ πρόβατά μου (Joh 21,15-17). K. L. Schmidt Art. ἐκκλησία, ThWNT III, 502-539, hier 524; Vgl. O. Cullmann, Πέτρος, 107.

siologisch zu verstehen. So kann auch der Hausbau bei Mt ekklesiologisch verstanden werden.

Wir müssen weiter untersuchen, um was es sich im dritten Bildwort vom Binden und Lösen 16,19bc bei Mt letztlich geht.

Inhaltlich bezeichnet das Bild eschatologisches Heil und Unheil. Der eschatologische Charakter zeigt sich nach E. Käsemanns Meinung in Folgendem: Das Wort enthalte »alle Merkmale des prophetisch proklamierten eschatologischen jus talionis«. ¹ Er ordnet es in seine formgeschichtliche Kategorie »Sätze heiligen Rechts« ein. So konnte das Logion in die nachösterlichen Apokalyptik eingehen und zu einem Zentralmotiv der urchristlichen Theologie werden. Obwohl er selbst keine apokalyptischen Züge erwähnt, akzeptiert P. Hoffmann grundsätzlich den eschatologischen Charakter des Bildes. ² Weiterhin setzt er die charismatische und prophetische Vollmacht der urchristlichen Prediger und Missionare als Hintergrund des Logions voraus. Vorstellbar ist dabei auch, dass das Logion auf die Träger des Wortes Jesu angewandt wird, ³ da ihre Autorität, Jesu Worte zu lehren und zu verkündigen, im Grunde auf Jesus zurückgehen muss. Vorausgesetzt ist damit zugleich, dass die Vollmacht nur dem Auferstandenen zukommt. Eine identische Formulierung von der vertikalen Struktur der Vollmacht mit der Gegenüberstellung ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν τοῖς οὐρανοῖς findet sich in den Logien von der Binde- und Lösegewalt und von der Missionsbeauftragung des Auferstandenen 18,18b. Also ist festzustellen: Das Bildwort vom Binden und Lösen ist eschatologisch geprägt und vom Auferstandenen abhängig und muss als eine sehr alte Tradition angesehen werden.

Eine Variante zu dem Logion findet sich im gesamten NT nur in Mt 18,18, dessen Kontext die Gemeindedisziplin ist. Zwischen beiden Fassungen besteht ein deutlicher Unterschied: Mt 16,19bc ist im Vergleich zu den Pluralformen 18,18 im Singular formuliert. ⁴ Dies könnte zeigen, dass beide Logien, das von der auf Petrus gegründete Kirche V18b bzw. das von der Binde- und Lösegewalt V19bc, ursprünglich selbständig und von einander unabhängig waren. Die Verbindung von Kirchengründung und Binde- und Lösegewalt in 16,18f ist dann ebenfalls sekundär erst durch Mt geschaffen worden. Denn Mt ändert »Schlüssel der Erkenntnis«, einen in Lk 11,52a erhaltenen Q-Ausdruck, zum »Schlüssel des Himmels« um. Aufgrund dieser

¹ E. Käsemann, Anfänge der Christologie, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, Göttingen ²1964, 82-104, hier 104.

² P. Hoffmann, Petrus-Primat, 100f.

³ Vgl. J. Schniewind, Matthäus, 191.

⁴ Dabei könnte 16,19bc gegenüber 18,18 sekundär sein, da es der Petrus zugesprochenen Kirchengründung vorausgeht. So P. Hoffmann, Petrus-Primat, 101 mit Anm. 29. Dagegen G. Bornkamm für die Priorität von Mt 16,19; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, Göttingen ³1971, 223 mit Anm. 6; H. Thyen, Sündenvergebung, 232; 237f.

Änderung versteht Mt Petrus als Verwalter der Kirche, der die Vollmacht des Bindens und LöSENS erhält. Mt interpretiert das Logion bezüglich des ekklesiologischen Zusammenhangs also neu. Darüber hinaus dient diese Auffassung des Mt der Komposition des gesamten Petrusbekenntnisses. Der Charakter der mt Komposition kann damit als eine Verbindung zwischen Petrusbekenntnis und dem Vollmachtswort, das heißt, zwischen Christologie und Ekklesiologie angesehen werden. Das Bekenntnis hat auf diese Weise in der mt Komposition die Funktion, zur Übertragung der Vollmacht aufzufordern.

Petrus tritt im MtEv wie auch im MkEv grundsätzlich als Sprecher des Jüngerkreises hervor.¹ Mt schildert in seinem Evangelium Petrus zwar auch in seiner menschlichen Schwachheit, aber er wird in seinem Sondergut stark herausgestellt, z.B. im Seewandel von Jesus und Petrus (14,28), in der Jüngerliste (πρῶτος (!) 10,2) und in der Frage nach der Vergebungsbereitschaft (18,21) usw. Besonders stark ist dies in 16,17-19, wo Mt ihn als »Träger und Übermittler der Jesustradition für seine Gemeinde«² bezeichnet. Petrus ist einer von den Wortträgern, denen die charismatische Vollmacht durch Jesus gegeben wird. Ebenfalls wichtig ist bei Mt, dass Jesus Petrus in die Gründung seiner Kirche und in ihre Vollmacht mit einbezieht, indem er ihn einmalig und historisch aus Anlass seines Messiasbekenntnisses bevollmächtigt. In der mt Gemeinde gibt es jedoch kein Platz dafür, dass eine solche Vollmacht autoritär gehandhabt werden darf, da sie sich im Grunde in der Gemeinde brüderlich vollziehen soll:

»Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder« (23,8)

So verschwindet die Person des Petrus, der die Vollmacht erhält, bei Mt in der messianischen Kirche. Die zuerst auf Petrus übertragene Vollmacht wird dann nicht nur auf den Jüngerkreis, sondern auch auf die Gemeinde übertragen. Dafür spricht die These von U. Luz, dass die Jünger bei Mt im Grunde mit der Gemeinde identisch sind. Mit Recht spricht er sich dafür aus, dass

¹ Z. B. Mt 18,21; 19,27; 26,33. 40 usw. (par. jeweils Mk-Stelle). R. E. Brown u.a (Hg.), *Der Petrus der Bibel: Ein Ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976, 94. So auch F. Mussner, *Petrus und Paulus- Pole der Einheit*, Freiburg 1976, 13f; U. Luz, *Exkurs: Petrus im Matthäusevangelium*, in: *Der., Mt II*, 467-471, hier 467. Es besteht also diesbezüglich ein Konsens.

² R. Schnackenburg, *Petrus*, 124.

Mt den Begriff der Jünger in seinem Evangelium nicht auf den Zwölferkreis beschränken will. Vielmehr identifiziert er mit dem Begriff »Jünger« die Mitglieder der Gemeinde.¹ Obwohl in der Aussendungsrede der Zwölf οἱ δώδεκα (10,1a. 5; 11,1a) angesprochen sind, hat er nicht die Absicht, »die Zwölf« zu historisieren. Er übernimmt nur die bereits seit Mk bestehende Tatsache, dass der Jüngerkreis aus 12 Personen besteht.² Am deutlichsten bringt Mt dies mit der Bezeichnung eines Jüngers als ἕνα τῶν μικρῶν in der Aussendungsrede zum Ausdruck.

»Und wer einem von diesen Kleinen auch nur einen Becher frisches Wasser zu trinken gibt, weil es ein Jünger ist« (Mt 10:42).

Schon in der Gemeinderede bezieht sich μικροί eindeutig auf die Gemeindeglieder (18,6. 10. 14).³ Die Vollmacht wirkt sich also bei Mt ganz klar auf die Gemeinde aus. Mt entwirft die Urfassung der bevollmächtigten Kirche, auf die die messianische Vollmacht übertragen wird. Für Mt gilt, dass die Binde- und Lösegewalt des Petrus in der Gegenwart der ganzen Gemeinde gegeben ist. Allerdings erscheint dies erst durch das gleichlautende Logion 18,18 in der folgenden Gemeinderede. Also hat die Gemeinde die Vollmacht erst durch Petrus erhalten, der der Sprecher nicht nur des Jüngerkreises, sondern auch der ganzen Gemeinde ist und der die Hoheit Jesu anerkannt hat.

§ 13. Gemeinderede

1. Rahmen der Gemeinderede

These: Die Gemeinderede kann als eine einheitliche Komposition mit einer Überschrift »Konflikte und Vergebung im Gemeindeleben« aus drei Teilen angesehen werden: A. Grundmotivation (18,1-5); B. Konflikte und ihr Ausgleich (18,6-20); C. Grundforderung: Vergebungsbereitschaft (18,21-35). In ihr findet das (Erzähl-) Programm des MtEv seinen Höhepunkt, indem hier die Vollmacht Jesu

¹ U. Luz, Die Jünger im Matthäusevangelium, ZNW 62 (1971), 141-171. Hier 159. Außerdem vertritt er die Meinung, dass Mt mit seinem Jüngerverständnis keine Historisierung der Jünger präsentieren will (ebd., 151).

² Ebd., 151. Gegen: G. Strecker, Weg, 191ff.

³ U. Luz, 145 Amn. 21; 159. s. auch den nächsten Abschnitt.

seinen Höhepunkt, indem hier die Vollmacht Jesu zur Sündenvergebung explizit auf die ganze Gemeinde übertragen wird.

Die Gemeinderede bildet die vierte Rede des Mt. Wie andere Redekompositionen wird auch sie mit einer Schlussformel beendet:¹

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους (19,1a).

Die Gemeinderede steht zwischen der zweiten (17,22f) und dritten (20,17-19) Leidensankündigung. Bemerkenswert ist dabei, dass Jesus im Anschluss an die Gemeinderede Galiläa verlässt und nach Judäa zieht (19,1b). Bei Mt ist diese geographische Angabe wichtig, weil sie anzeigt, dass sich Jesus auf seinen Leidensweg nach Jerusalem begibt. Deshalb berichtet Mt ausdrücklich, dass Jesus sein Wirken in Galiläa beendet (19,1ab).²

Mt formt seine Gemeinderede auf dem Boden der Mk-Vorlage (9,33-50). Nach Mk ist Jesus mit seinen Jüngern in einem Haus in Kafarnaum, wo er selbst die Initiative ergreift, um eine Antwort auf den Rangstreit seiner Jünger zu geben (9,33). Mt dagegen teilt diese Situation in zwei Szenen auf. Er leitet die erste ein durch: »Als sie nun nach Kafarnaum kamen« (17,24); die zweite mit: »In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und fragten« (18,1a). Dazwischen fügt er die Perikope von der Tempelsteuer ein (17,24-27). Die Gemeinderede wird durch die Zeitangabe ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, welche auf ein neues Thema hinweist, deutlich von ihr abgegrenzt. Die Gemeinderede beginnt dann einfach mit einer Jüngerfrage, ohne jene Angaben, mit denen Mt sonst seine Reden einleitet (5,1f; 10,1-5a; 13,1-3a; 23,1).³

¹ 7,28; 11,1; 13,53; 26,1 (πάντας).

² Vgl. W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*, Rome 1970, 24.

³ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus Bd. III (EKK 3)*, Neukirchen 1997, 5 mit Anm. 1. Demnach ist der Vorschlag von Thompson, der die Perikope von der Tempelsteuer 17,24-27 zur Gemeinderede zählen will, abzulehnen, weil Mt in seiner Gemeinderede, welche die vierte programmatische Rede ist, nicht verschiedene Probleme, z.B. das der Tempelsteuer, das der Ehescheidung und Ehelosigkeit 19,3-12, das des Reichtums usw. behandeln will, sondern ein spezifisches Thema. All diese Probleme werden jedoch von Mt im Makrotext von der Jüngerbelehrung 16,21-18,34 behandelt; E. Schweizers Versuch, die Perikope 17,24-27 wegen der Darstellung der mt Gemeinde, die sich vor dem Jahre 70 mit dem Problem der Tempelsteuer auseinandersetzt, mit der Gemeinderede in Verbindung zu bringen, ist zwar annehmbar, doch Schweizer trennt die Perikope grundsätzlich von der Gemeinderede (ders., *Matthäus und seine Gemeinde (SBS 71)*, Stuttgart 1974, 106f). Man kann also festhalten, dass es sich in jener Perikope um außergemeindliche Angelegenheiten handelt, in der Gemeinderede aber um innergemeindliche Angelegenheiten.

Wenn man die Gemeinderede unter einer einzigen Perspektive analysieren will, ergeben sich inhaltliche und formale Schwierigkeiten. Inhaltlich gibt es neben dem Thema Vergebung (21-35) mindestens drei weitere Themen, nämlich die Skandalisierung (V6-9), die Fürsorge für die Kleinen (V10-14) und die disziplinarischen Verfahren in der Gemeinde (V15-17). Die formale Gliederung ist auch nicht eindeutig: Man kann zwischen V20 und V21 eine Zäsur setzen, um die Rede in zwei Teile zu gliedern, die in V1 und V21 jeweils mit einer einleitenden Frage beginnen.¹ Es gibt jedoch noch eine andere Möglichkeit für eine Zweiteilung: die Untergliederung in V1-14 und V15-35.² In diesem Fall wird vor allem der Themenwechsel zwischen »den Kleinen« (V6. 10. 14) und dem »Bruder« (V15. 21. 35) berücksichtigt. Außerdem spricht für diese Gliederung, dass beide Teile mit einem Gleichnis und mit einem durch οὐτως und der mt Wendung »himmlischer Vater« eingeleiteten Schlusssatz (V14. 35) beendet werden. Diese Gliederung weist zwar eine starke formale Entsprechung zwischen den beiden Teilen auf, jedoch nur einen schwachen inhaltlichen Zusammenhang, geht es doch einerseits um »den wahren Wert der Kleinen« und andererseits um »die wahre Brüderlichkeit«.³ Die Gemeinderede wäre dann eine Gemeindeordnung, in der diese beiden Elemente relativ unverbunden nebeneinander stünden. Ebenso wenig klar wird der inhaltliche Zusammenhang der Rede bei Luz, der die Rede in die folgenden beiden Teile gliedert: »Demut und Solidarität mit Kindern« (18,1-20) und »Vergabung« (18,21-35), obwohl er mit Recht auf die deutliche narrative Zäsur zwischen V20 und 21 hinweisen kann.⁴ Unsere These geht jedoch von Folgendem aus: Die mt Gemeinderede bildet eine einheitliche Komposition, in der der Evangelist grundsätzlich das gemeinschaftliche Leben behandeln will, das von innergemeindlichen Konflikten verschiedener Art infolge der Sünde gekennzeichnet ist. Das wird durch den mt Vergabungsgedanken, vor allem durch die Betonung der Vergabung unter den Menschen, sehr deutlich. Damit lautet das Thema der Gemeinderede »Sünden und Vergabung«.

¹ W. G. Thompson, *Advice*, 239f. 244; U. Luz, Mt III, 6f.

² W. Pesch, *Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18*, BZ NF 7 (1963), 220-234, hier 220. 232; W. D. Davies/D.C. Allison, Mt II, 750f; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium Bd. II* (HThK 1), Freiburg 1988, 119-149, hier 119f; H. Zimmermann, *Die Innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach Mt 18*, in: A. Brandenburg/H. J. Urban (Hg.), *Petrus und Papst*, Münster 1977, 4-19, hier 6f.

³ W. Pesch, *Gemeindeordnung*, 232.

⁴ U. Luz, Mt III, 6-8.

Die Annahme einer einheitlichen Komposition hat Vorläufer. Trillings Versuch, die Gemeinderede als eine einheitliche Komposition mit einer »Grundforderung« (18,1-5) und drei Einzelforderungen (V6-14; V15-20; V21-35) zu verstehen, die zusammen genommen wahre Brüderlichkeit (18,6-35) verwirklichen,¹ ist jedoch nur schwer annehmbar, weil er dadurch die mt Kirche mit einer »Ordnung« versehen will. Mit Recht kritisiert W. Pesch an diesem Versuch, dass Trilling in Mt 18 die Gemeindeordnung bereits voraussetzt, die erst auf Mt selbst zurückgeht.² Obwohl im mt Text eine strukturierte Kirche spürbar wird, kennt Mt eine derart sichtbare und systematische Binnenstruktur nicht.³ Diese Über-Interpretation von Mt 18 beachtet weder »den Einschnitt hinter 18,14« noch die ortkirchliche Verfassung der Gemeinde zur Zeit des Mt,⁴ sondern versteht die Gemeinderede als eine Art »Ordnung«. Dieses Verständnis soll nun näher überprüft werden.

Schon seit längerer Zeit verstehen einige Exegeten die mt Gemeinderede als »Ordnung«, d.h. als Gemeinde-, Kirchen- und sogar Hausordnung.⁵ Zwar versteht Trilling unter dem Begriff »Ordnung« nicht eine äußere Regelung, sondern das innere Wesenbild von Kirche, Gemeinde oder Haus. Mt bezieht sich mit seiner Gemeinderede jedoch kaum auf eine solche innere Ordnung, die für seine Gemeinde gegolten haben soll.⁶ Es kommt ihm vielmehr darauf an, das Wesen der Lehre Jesu für seine gegenwärtige Gemeinde wieder lebendig zu machen. Dies soll nicht durch eine Gemeinde- oder Hausordnung, sondern durch ein »Ethos« geschehen. Mt will nämlich durch seine Gemeinderede keine feststehende oder feststellende Ordnung verkünden, son-

¹ W. Trilling, Hausordnung Gottes: Eine Auslegung von Mt 18, Düsseldorf 1960, 19.

² W. Pesch, Gemeindeordnung, 235.

³ Gegen H. Zimmermann, Struktur, 18, für den das Wort von der Binde- und Lösegewalt das βασιλεία-gerechte Verhalten der Kirche bedeutet, da »es der inneren Struktur der Gemeinde gemäß ist.« So sieht er im Wort von der Binde- und Lösegewalt eine Wiederaufnahme von Mt 16,19 durch Mt an.

⁴ W. Pesch, Gemeindeordnung, 235.

⁵ Stellvertretend für die entsprechende Literatur genügen mir die Ausführungen W. Trillings, der dieser Auffassung folgt (Ders., Hausordnung, 9f mit Anm. 1): R. Bultmann, GST, 160f; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg ³1956, 267; W. Vischer, Die evangelische Gemeindeordnung. Matthäus 16,13-20,28, Zürich 1946; A. Stöger, Die erste Kirchenordnung (Mt 18,1-35) in pastoraltheologischer Schau, Seels 29 (1958/59), 1-13. Die ursprüngliche Bestimmung der Gemeinderede als »Gemeindeordnung« stammt von Bultmann, GST, 160f. Diese beruht für ihn grundsätzlich auf der Gemeinderegel Mt 18,15-17.

⁶ Vgl. W. Trilling, Hausordnung, 10. Dafür spricht auch das Argument Thompsons, Advice, 253-258, der die Gemeinderede nicht der Gemeinderegel oder Gemeindeordnung, sondern der Weisheit zuordnen will: »The dominant tone is proverbial rather than prescriptive« (ebd, 258).

dern ein grundlegendes Ethos, durch das die Gemeinde ihr Leben weiterführen kann. Es orientiert sich am mt Leitgedanken der Vergebung, weil in seiner Gemeinde Spannungen und Konflikte aufgrund der Sünden ihrer Glieder geherrscht haben dürften. Eine Begründung dieser Behauptung kann erst nach den folgenden Untersuchungen der einzelnen Teile erfolgen. Ich nenne die Überschrift der Gemeinderede also »Konflikte und Vergebung im Gemeindeleben«.

Geht man von dieser These aus, kann die Gemeinderede inhaltlich in drei Teile gegliedert werden. Diese Gliederung wird sowohl durch traditions-geschichtliche als auch durch verbale Merkmale gestützt. Zunächst wird die ganze Rede durch zwei narrativ hervortretende Fragen strukturiert. Die eine ist die Jüngerfrage, die andere die Petrusfrage. Beide beginnen mit typisch mt Zeitangaben und enthalten in ihrer Formulierung ein προσέρχασθαι der Fragestellenden:

Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες (V1a).
 Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ (V21a).

Es ist für Mt bezeichnend, nach einem narrativen Neueinsatz mit προσεῖχόμεναι eine Frage zu formulieren. Besonders die Verbindung von τότε mit προσέρχομαι ist typisch für einen Neueinsatz bei ihm (9,14; 15,1.12; 17,19; 20,20).¹ Außerdem ist am Anfang jedes Teils von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν die Rede (V1. 3f. 23). Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass mit der Fragestellung des Petrus ein neuer Teil beginnt.² Dafür spricht auch, dass die Vergebungsbereitschaft nur im zweiten Teil (V21-35) direkt erwähnt wird, während sie im vorangehenden Abschnitt im Hintergrund steht. Für Mt ist die Vergebungsbereitschaft deshalb aber kein Thema neben anderen, sondern das Hauptthema der ganzen Rede. Wenn dem so ist, wäre der zweite Teil V21-35 eine aus einem langen Gleichnis bestehende Schlussrede, die der Höhepunkt der ganzen Rede ist.

Der erste Teil steht damit zwar nicht in einem eindeutigen Zusammenhang, kann aber in eine Einleitung (V1-5) und einen Hauptteil (V6-20) eingeteilt werden. In der Einleitung geht es um die Grundmotivation zum gemeinschaftlichen Leben. Jesus richtet das Leben im Himmelreich in seiner Ant-

¹ 13,10. 36b; 17,10; 21,23; 24,1.3; 26,17. Vgl. Thompson, Advice, 204.

² So U. Luz, Mt III, 6f.

wort auf die Jüngerfrage am gemeinschaftlichen Leben aus. Dazu dient seine Gleichnishandlung mit einem Kind. Hierbei fällt ταπεινώ ἑαυτόν »sich erniedrigen« als eine ethische Grundhaltung auf (V4). Ein wichtiger Grund, diesen Abschnitt als eine Einleitung anzusehen, liegt darin, dass gegenüber der negativen Tönung des Hauptteils hier eine positive Tönung hervortritt, in der bereits die Vergebungsbereitschaft der Schlussrede anklingt. Auch die Erwähnung der βασιλεία in den Antworten Jesu (V1. 3f. 23), auf der die Grundmotivation und Grundforderung zum gemeinschaftlichen Leben basiert, spricht dafür.

Nun bleibt noch der Hauptteil. Darin geht es um die Sünden, den praktischen Umgang mit ihnen und um das gemeinschaftliche Leben überhaupt. In der mt Gemeinde gibt es Spannungen sowohl zwischen den Kleinen und den Großen als auch zwischen denen, die unten, und denen, die oben sind (V1. 6. 10. 14). Neben solchen hierarchischen Spannungen sind allgemeine Konflikte vorhanden, die im Alltag im zwischenmenschlichen Bereich entstehen können (V15). All diese Spannungen und Konflikte können sich schnell zu Belastungen entwickeln, die das gemeinschaftliche Leben gefährden. Im Hauptteil werden zuerst die σκάνδαλα, die zur Sünde verführen (6-9), die Fürsorge für die, die deswegen der Sünde verfallen (V10-14), und die Zurechtweisung des sündigenden Bruders (V15-17) behandelt. Dabei ist für Mt wichtig, dass die Grundmotivation und Grundforderung an das Verhalten gegenüber den Kleinen auch für das Verhalten gegenüber dem Bruder gilt. Eben das soll auf Gemeindeebene gelten: Die Grundhaltung des »Sich-Erniedrigen« ist nichts anderes als ein solches Kind aufzunehmen; den Kleinen vor dem σκάνδαλον zu bewahren; den verlorenen Kleinen wieder aufzunehmen; den sündigenden Bruder zurechtzuweisen und ihm zu vergeben. Das ist die lebenspraktische Konkretisierung der mt Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Bruder. Es wird also folgende Gliederung vorgeschlagen:

- I. Grundmotivation (V1-5)
- II. Gemeinschaftliche Konflikte und ihr Ausgleich (V6-20)
 - A./B. Die Konflikte der Gemeinde (V6-14)
 - C. Gemeinschaftlicher Ausgleich der Konflikte (V15-20)
- III. Grundforderung: Vergebungsbereitschaft (21-35)

2. Grundmotivation für das gemeinschaftliche Leben (18,1-5)

These: Die Konflikte der mt Gemeinde werden durch die Frage der Jünger dargestellt: Wer ist der Größte im Himmelreich? (V1b). Die bessere Gerechtigkeit konkretisiert sich innergemeindlich in der Haltung der »Niedrigkeit« bzw. des »Sich-Erniedrigens«. Sie ist ein soziales Ethos und dient als die Grundmotivation im Leben einer solchen Gemeinde zusammen mit der Haltung der Annahme der Kleinen.

Die Gemeinderede wird mit folgender Frage der Jünger eingeleitet: Wer ist der Größte im Himmelreich? (V1b). Dabei bezieht sich Mt auf die Mk-Vorlage vom Rangstreit der Jünger 9,33-37. Die mk Perikope hat eine mahnende Tendenz, da sie mit einer tadelnden Frage Jesu beginnt (V33: ἐπιρώτα αὐτούς), die direkt auf den Rangstreit der Jünger abzielt. Demgegenüber hat sich die mt Perikope verändert: Die Frage wird von den Jüngern gestellt; es geht in ihr nicht nur um ihren Rangstreit an sich, sondern um ihren Rang »im Himmelreich«. Dies ist allerdings nicht so eschatologisch gefärbt¹ wie beim Zebaidengespräch Mt 20,20-28, wo es auch um den Rangstreit geht. In 20,26f wird mit ἔσται formuliert, hier in 18,1b dagegen mit ἐστίν. Die mt Formulierung der Frage spiegelt wahrscheinlich die Spannungen und Konflikte unter den Jüngern wieder, die in der mk Vorlage deutlicher zu Tage traten. Sie richtet sich aber nicht bloß an die zwölf Jünger wie bei Mk 9,35, sondern an die ganze Gemeinde, was durch οἱ μαθηταί V1a angedeutet wird.² Deren Konflikte werden in der gesamten Gemeinderede in je unterschiedlicher Art dargestellt: in der Einleitung als Gegensatz zwischen »dem Größten« und »einem Kind« V2-4; im Hauptteil als Konflikt zwischen »dem Größten« und »dem Kleinen« (V6. 10. 14) sowie zwischen Sünder und Gemeinde (V18-20); in der Schlussrede als Bild vom Konflikt zwischen Gläubiger und Schuldner V23-34. Diese Konflikte hat Mt offenbar im Auge. Damit über sie nachgedacht wird, formuliert er die Frage: Wer ist der Größte im Himmelreich? (V1b).

Jesus antwortet auf die Frage mit einer Gleichnishandlung und stellt ein Kind »in ihre Mitte« (ἐν μέσῳ αὐτῶν V2). Auch das hat eine Vorlage in Mk 9,36. Die Gleichnishandlung folgt dort auf die Ermahnung der Jünger durch Jesus V35b und dient als knappe Verbindung zwischen der allgemeinen

¹ Davies/Allison, Mt II, 756.

² S. §12.2: οἱ μαθηταί weist auf alle Gemeinden hin.

Ermahnung V33-35 und der Mahnung, Kinder aufzunehmen V37, wobei Mk die beiden Stichworte ἔσχατος und παιδίον miteinander verbindet.¹ Mt lässt im Gegensatz dazu die allgemeine Ermahnung weg; durch die direkte Verbindung der Frage der Jünger mit der Gleichnishandlung will er die Handlung nicht bloß als eine Beispielerzählung, sondern zusammen mit V3-5 als endgültige Antwort Jesu verstanden wissen.

In der Antwort Jesu finden sich drei traditionsgeschichtlich verschiedene Logien über die Kinder. In den ersten beiden Logien der »Kinderszene« V3f werden die Kinder in das Himmelreich mit einbezogen. Allerdings harmoniert das Logion vom »Kind-Werden« V3 nicht mit der Frage der Jünger, da es in ihm nicht um den Größten im Himmelreich, sondern nur um das »Eingehen ins Himmelreich« geht. Dieser Aspekt findet sich bei Mk in einem anderen Kontext, und zwar in Mk 10,13-16. Deshalb wird das Logion meist als mt Bearbeitung des mk Textes angesehen.² Man muss jedoch beachten, dass es inhaltlich von dem entsprechenden mk Logion abweicht, weil es bei Mk um die »Aufnahme des Gottesreiches wie ein Kind« Mk 10,15 geht, bei Mt dagegen darum, Kinder zu werden (V3). Außerdem fallen die unterschiedlichen Numeri auf: der Plural ὡς τὰ παιδία von Mt im Gegensatz zum Singular ὡς παιδίον von Mk. Interessant ist, dass außerhalb des jeweiligen Logions der dazugehörige Kontext den jeweils gegenteiligen Numerus aufweist, d.h. Singulare in Mt 18,2. 4. 5 und Plurale in Mk 10,13. 14. 16. Daraus ist zu folgern, dass nicht nur die beiden Logien unabhängig voneinander sein könnten, sondern auch jedes Logion von seinem Kontext. Dafür spricht auch die Beobachtung von Crossan, nach der sich die Logien von dem jeweiligen Kontext distanzieren, indem sie sich als »aphoristic saying« von der jeweiligen »dialectical story« abheben.³ Er kommt deswegen zu dem Schluß: »Mt 18:3 is thus another version of the aphoristic saying found in another context in Mk 10:15.«⁴ Damit ist das Logion vom »Kind-Werden« ein ursprünglich isoliertes Logion, das von Mt selbst in die mt Kinderszene eingebettet wurde.

Dieses Logion erhält seine ganze Bedeutung bei Mt erst in unserem Kontext durch Verbindung mit dem zweiten Logion V4, weil Mt durch diesen »aphoristic commentary« V4⁵ die ganze Kinderszene durch jene Frage bestimmt, die der Konfliktsituation seiner Gemeinde entstammt.

ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο,

¹ R. Schnackenburg, Mk 9,33-50, in: J. Schmid/A. Vögtle (Hg.), Synoptische Studien, FS. A. Wikenhauser, München 1953, 184-206, hier 186: »ἔσχατος weckt den Gedanken an das unbedeutende, hilfsbedürftige Kind (das »letzte« in der Gemeinschaft).«

² Wie bei R. Bultmann, GST, 32.

³ J. D. Crossan, Kingdom and Children: A study in the Aphoristic Tradition, in: D. Patte (ed.), Kingdom and Children, Semeia 29 (1983), 75-95, hier 84-88. Für seinen Begriff von »aphorism and dialectic«: Ebd., 77-84.

⁴ Ebd., 88.

⁵ Ebd.

οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

Einerseits will er sich mit παιδίον τοῦτο (im Gegensatz zu ὡς τὰ παιδία V3) auf den Singular τὸ παιδίον bei der Gleichnishandlung Jesu beziehen, andererseits mit dem ganzen Hauptsatz οὗτός ... auf die eingangs gestellte Frage (anknüpfend an sie durch οὖν) antworten. Vor allem bezieht sich das Logion direkt auf das verwandte Logion in Mt 23,12 (/Lk14,11; Vgl. Lk 18,14):

ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

Die dort geforderte Haltung des »Sich-Erniedrigens« unterscheidet sich deutlich von der Haltung der Schriftgelehrten und Pharisäer (23,2f. 7-13). Sie hebt sich als egalitäre Haltung der Gemeinde von deren autoritärer Haltung ab: »Und ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen; Denn einer ist euer Lehrer: Christus. Der Größte unter euch soll euer Diener sein« (23,11f). Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen den beiden verwandten Logien: In 18,4 geht es um »den Größten im Himmelreich«, in 23,12 dagegen um den Größten »unter euch«, d.h. in der Gemeinde. Die geforderte Haltung ist jedoch jeweils die gleiche: ταπεινοῦν ἑαυτὸν. Die bessere Gerechtigkeit, sofern sie sich nicht nach außen, sondern nach innen richtet, ist also keine andere als die Haltung der Niedrigkeit. Mit Recht versteht Luz unter diesem Ausdruck nicht nur eine »innere Haltung der Demut« wie in Mt 11,29, sondern eine »Niedrigkeit«, die sich äußert und praktiziert werden muss.¹ Klar ist, dass in diesem Ausdruck ein soziales Verhalten enthalten ist: der Statusverzicht, der im urchristlichen Ethos ein verwandeltes Herrscherideal bezeichnet. Dabei wurde ein ehemaliges Herrschaftsethos zur »Demut« als einer sozialen Tugend des Urchristentums.² Bei Mt basiert also die Haltung des »ταπεινοῦν ἑαυτὸν« auf einem Herrschaftsethos. Er erkennt in Jesus den neuen Herrscher, den seine Gemeinde nachahmen soll. Dieses Ethos wirkt sich kritisch gegen die aus, die eine gemeindliche Autorität innehaben. Dies wird im Gegensatz zwischen »dem Größten« und »dem Kleinen« (V6.10.14) sowie im Gegenüber von »Himmel« und »Erde« V18-20 sichtbar. Nur eine Gemeinde, in der ein solches Ethos lebendig ist, trägt das Kennzeichen der »besseren Gerechtigkeit« (Mt 5,20). Mt will also mit der Haltung der »Selbsterniedrigung« eine Grundmotivation für die Gemeinde

¹ U. Luz. Mt III, 15 mit Anm. 53.

² Vgl. Theißen, Religion, 112-117; das humane Herrscherbild: s. §14.

formulieren, so wie er in der Bergpredigt mit der besseren Gerechtigkeit eine Grundforderung für die Gemeinde aufstellt.

Im dritten Logion geht es schließlich um die Aufnahme eines solchen Kindes V5. Das Logion entstammt Mk 9,37a. Mt hat es hier verkürzt, während er in der Aussendungsrede die mk Fassung beibehält (Mt 10,42). Dadurch will Mt eine klare Richtlinie für den Umgang mit Kindern in ihrer Mitte geben: Sie sollen mit Jesus identifiziert werden.

»Und wer ein solches Kind aufnimmt in meinen Namen, der nimmt mich auf« (V5).

Dadurch bekommt das Kind innerhalb der Perikope eine andere Funktion: Es bleibt nicht nur ein Vorbild für die Gemeinde, nach welchem sich alle richten sollen, indem sie sich erniedrigen. Vielmehr bezeichnet es alle »Kleinen«, die von der und in die Gemeinde aufgenommen werden sollen (V6.10.14). Das wird deutlich im Gleichnis vom verlorenen Schaf V10-14, da die Gemeinde dort ermahnt wird, ein verlorenes Gemeindeglied wieder aufzunehmen. Diese Haltung des »Sich-Erniedrigen« bildet eine Grundmotivation für das gemeinschaftliche Leben. Sie ist eine lebenspraktische Haltung für die Glieder der Gemeinde, die in Gefahr sind, im Vergleich mit anderen größer sein zu wollen, die »Kleinen« zu »skandalisieren« V6-9 und zu verachten V10.

3. Gemeinschaftliche Konflikte und ihr Ausgleich (18,6-20)

3.1. Konflikte der Gemeinde (V6-14)

These: Die Konflikte der Gemeinde spiegeln sich im Stichwort »die Kleinen« wieder. Mit »den Kleinen« ist keine bestimmte Gruppe gemeint, sondern jedes Mitglied der Gemeinde. Im ersten Abschnitt V6-9 werden die Konflikte durch den mt Terminus σκανδαλίζειν κτλ. ausgedrückt. Dabei steht der Gegensatz zwischen »den Kleinen« und demjenigen, der sie zur Sünde verführt, im Vordergrund. Im zweiten Abschnitt V10-14 tritt somit die Fürsorge der Gemeinde für »die Kleinen« in den Vordergrund.

Der erste und zweite Abschnitt des Hauptteils beginnt jeweils mit dem Ausdruck »einer dieser Kleinen« V6. 10. Schon in der Einleitung wird »dieses Kind« (ὡς τὸ παιδίον τοῦτο V4) bzw. »ein solches Kind« (ἓν παιδίον τοῦ

οὗτο V5] als Gegenbild zum Größten gebraucht, nun wird »einer dieser Kleinen« (ἓνα τῶν μικρῶν τούτων] dem Größten gegenübergestellt. Dabei ist nicht schwer zu erkennen, dass Mt durch die Stichwort-Verbindung »einer dieser Kleinen« die Fürsorge für die Kleinen einschärfen will: einerseits durch die Warnung davor, sie zur Sünde zu verführen V6-9, andererseits durch die Mahnung, für sie zu sorgen V10-14. Was aber bedeutet der Ausdruck μικροί für Mt? Er kennt ihn aus der Mk-Vorlage 9,42, wo er keinen anderen Sinn als »Jünger« V9,41f hat. In dieser Bedeutung ist er auch für Mt akzeptabel;¹ weiterhin identifiziert er οἱ μικροὶ οὗτοι mit οἱ μαθηταὶ in 10,42. Der Ausdruck »die Kleinen« entspricht für ihn der Bezeichnung »Jünger«. Dies wird nun genauer ausgeführt, wobei Mt den Ausdruck zunächst in der mk Vorlage 9,42 in Verbindung mit τῶν πιστευόντων vorfindet. Mt verbindet ihn zusätzlich mit εἰς ἐμέ, was sich eindeutig auf Christus bezieht.² Daher bezeichnet der mt Ausdruck ἓνα τῶν μικρῶν τούτων durch den attributiven Zusatz τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ³ jedes Mitglied der Gemeinde, in die mit einem dieser Kleinen im Grunde niemand anders als Jesus selbst aufgenommen wird V5.

Zunächst fällt im ersten Abschnitt auf, dass dort mehrere Überlieferungen durch das Stichwort σκανδαλίζειν κτλ. verbunden sind. Dafür ist eindeutig Mt verantwortlich: Zwar fand er den ganzen Abschnitt in der Mk-Vorlage 9,42-48 vor; allerdings formte er ihn neu, indem er das dreigliedrige Bildwort Mk 9,43-47 aufgrund des Stichwortes σκανδαλίζειν κτλ. auf das zweigliedrige Bildwort 18,8f verkürzt. Vor allem aber fügte er den Weheruf aus Q ein, der sich ebenfalls auf σκάνδαλον bezieht (Mt 18,7 // Lk 17,2b). Das Wort wird im synoptischen Vergleich im Verhältnis 23/8/3 belegt, d.h. es kommt am häufigsten bei Mt vor. Seine Grundbedeutung kann im MtEv in etwa als »Verführung zur Sünde«⁴ oder »zu Fall bringen«⁵ bestimmt werden. Auffällig ist allerdings in unserem Abschnitt die kausative Bedeutung des

¹ O. Michel, Art. μικρός, in: ThWNT IV, 650-661, hier 654.

² In Mk 9,42 ist das εἰς ἐμέ textkritisch umstritten. Es fehlt u.a. im Sinaiticus und im Codex Bezae Cantabrigiensis und könnte später in Angleichung an Mt 18,6 hinzugefügt worden sein.

³ Es ist schwer, diesen partizipialen Ausdruck als genitivus partitivus zu verstehen. Dann bedeuten »diese Kleinen« nicht »eine besondere Gruppe in der Gemeinde«, sondern alle Gemeindeglieder. So U. Luz, Mt III, 20f mit Anm. 21.

⁴ W. Bauer, Wörterbuch, 1504. Die zweite Bedeutung »ärgern, empören« liegt nur in Mt 15,12; 17,27 vor.

⁵ U. Luz, Mt III, 19.

Verbs *σκανδαλίζειν* V6. 8. 9, da man es bei Mt sonst außer in der Doppelüberlieferung zu unserem Bildwort V8f in der Bergpredigt (5,29f) und in der Perikope von der Tempeldrache (17,27) kaum in rein kausativem Gebrauch findet (11,6; 13,21.57; 24,10; 26,31.33).¹ Aufgrund dieser kausativen Bedeutung stehen sich diejenigen, die eine solche Verführung verursachen, und die Kleinen als die Verführten gegenüber. Der Weheruf gilt demjenigen, der die Kleinen zur Sünde verführt (V6) und durch den die Verführung verursacht wird (V7c). Während der erste Abschnitt des Hauptteiles vom Aspekt des Endgerichtes an den Verführern geprägt ist,² geht es im folgenden Abschnitt V10-14 um die Fürsorge für die Kleinen. Das deutet darauf hin, dass es sich um Konflikte *in* der Gemeinde handelt, und nicht um Konflikte, die zwischen der Gemeinde und Außenstehenden stattfinden.³ Denn im Hintergrund des Bildwortes V8f von den Körperteilen steht die Gemeinde, während das vergleichbare Wort in der zweiten Antithese der Bergpredigt 5,29f bloß ein Bild für die vorangehende Auslegung des sechsten Gebotes (V27f) ist. Mit dem Bild von den Körperteilen will Mt die Gemeinde bezeichnen,⁴ die durch Konflikte belastet ist. Problematisch ist hier, ob die Konflikte (die *σκάνδαλα*) aufgrund persönlicher Angelegenheiten oder aufgrund von Beziehungen in Gruppen entstanden sind. Obwohl das Verb *σκανδαλίζειν* sprachlich sowohl persönlich als auch kollektiv verwendet werden kann, bezieht es sich in unserem Kontext offenbar auf persönliche Verhältnisse im zwischenmenschlichen Bereich: Die Bezeichnung *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων* für denjenigen, der zur Sünde verführt wird, ist kein rhetorischer Ausdruck, sondern meint den Einzelnen, der zum Leib der Gemeinschaft gehört; dafür sprechen auch die Singular-Formen *ὃς δ' ἂν σκανδαλίση* und *τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται* zur Bezeichnung desjenigen, der zu Sünde und Abfall verführt. Dies zeigt, dass es hier um persönliche Angelegenheiten geht.⁵ Die Singular-Form »Du« für den Adressaten sowohl im ersten (V8f) als auch im dritten Abschnitt (V15-17) deutet ebenfalls darauf hin. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass der Adressat in der ganzen Gemeinderede häufig wechselt: »Du«- und »Ihr«-

¹ W. Bauer. Wörterbuch, 1504f.

² V8: Mühlstein, Weherufe, ewige Feuer usw. Neben diesem Logion haben auch die anderen, in denen das Wort *σκανδαλίζειν* κτλ. verwendet wird, eine eschatologische Prägung. G. Stählin, Art. *σκάνδαλον* κτλ., in: ThWNT VII, 338-358, hier 345-352.

³ J. Gnllka, Mt II, 126.

⁴ Vgl. auch W. Pesch, Gemeindeordnung, 223f.

⁵ Vgl. W. Trilling, Hausordnung, 35; W. Pesch, Gemeindeordnung, 223.

Ketten laufen von Anfang bis Ende durch. Die Frage ist nun folgende: Wenn Mt mit »Du« jedes einzelne Gemeindemitglied bezeichnet, wen meint er dann mit »Ihr« im folgenden Text?

Im zweiten Abschnitt des Hauptteils (V10-14) werden die Konflikte auf gemeindlicher Ebene im Anschluss an den vorangehenden Abschnitt weiter behandelt, indem von »einem der Kleinen« (ένος τῶν μικρῶν τούτων V10a) gesprochen wird, der diesmal zusätzlich als »der Verirrte« gekennzeichnet wird. Mt gibt mit diesem Stichwort dem Abschnitt eine feste Umklammerung (V10. 14). Außerdem wird der Abschnitt mit der Wendung τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς (V10.14) durch eine Inklusion gerahmt. Der Abschnitt besteht also aus einer Mahnung V10a, dem Grund für diese Mahnung V10b, dem Gleichnis V12f und deren Anwendung im Schlusswort V14.¹ Das Gleichnis findet sich bei Lk (und wohl auch in Q) an anderer Stelle. Das Hauptanliegen für die Verlagerung dieses Gleichnisses in die Gemeinderede wird deutlich, wenn sein Kontext mit dem des Lk verglichen wird. Bei Lk hat das Gleichnis die Pharisäer und Schriftgelehrten als Hörerschaft. Sie missbilligen, dass Jesus zu den Verlorenen geht, um sie zu suchen (15,1f). Dagegen wird das mt Gleichnis im Rahmen der Gemeinderede an die ganze Gemeinde gerichtet.² Das heißt, dass das Gleichnis bei Lk nach außen orientiert ist, bei Mt dagegen nach innen. Der wichtigste Unterschied zwischen dem mt und lk Text des Gleichnisses ist folgender: Während Lk es erzählerisch entfaltet (15,3-7), ist es für Mt ein Argument für die Mahnung zur Sorge um die Kleinen.³ Dementsprechend beginnt das Gleichnis bei Lk mit εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγων (15,3). Dagegen beginnt das mt Gleichnis mit zwei rhetorischen Fragen Τί ὑμῖν δοκεῖ ... ; und οὐχὶ ... ; (V12). Außerdem die beiden Konditional-Sätze, ἐὰν und καὶ ἐὰν (V12f) sowie das schlussfolgernde οὕτως (V14) den Charakter der Argumentation.

¹ V11, der im unserem Text fehlt, lesen D L^{mg} W Θ^c 017^{vid} *m* lat sy^{c. p. h} bo^{pt}: ηλθεν γαρ ο υιος τον ανθρωπου σωσαι το απολωλος. Er ist als ein sekundärer Zusatz zu betrachten, da die ältesten und wichtigsten Handschriften, *κ B L* Θ* f^{1.13}* usw. ihn nicht lesen; außerdem ist er vom lk Text stark beeinflusst: Das ἦλθον-Wort mit σώσαι bezieht sich auf Jesu Verhalten der Mahlgemeinschaft mit Sündern (Lk 19,10; vgl. 15,1f); besonders τὸ ἀπολωλός gehört deutlich zum lk Text im Vergleich zum mt Wort τὸ πλανώμενον (18,12).

² So G. Scheuermann, *Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium* (FzB 77), Würzburg 1996, 157f; J. Jeremias, *Gleichnisse*, 35f.

³ So U. Luz, *Mt III*, 25f; G. Scheuermann, *Gemeinde*, 156.

Auch der Inhalt des Gleichnisses wird unterschiedlich akzentuiert. Bei Lk überwiegt die Freude darüber, die Sünder wiederzufinden, bei Mt dominiert die Aufforderung zum Suchen des Verirrten, wobei der himmlische Vater im Vordergrund steht; die Freude hält sich im Verhältnis zu Lk in Grenzen. Der durch ἀμὴν λέγω ὑμῖν gesetzte Akzent liegt also nicht auf der Freude selbst, sondern auf dem Vergleichspunkt:

»ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἑννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις« (V13).

Dadurch wird der Verirrte klar den anderen gegenübergestellt, die dazu aufgefordert werden, ihn zu suchen. Das klingt schon vor der einleitenden Frage V12 in jener Forderung an, in der die Hochschätzung »eines dieser Kleinen« im Vordergrund steht:

»Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων« (V10a).

In unserem Text wird wie im vorangehenden Abschnitt von Mt auf die Stichwortassoziation *πλανᾶσθαι* Wert gelegt: Mt umschreibt die Kleinen mit »das Verirrte« (τὸ πλανώμενον).¹ Die laufen also Gefahr, von der Gemeinde ausgeschlossen zu werden. Gleichzeitig läuft die Gemeinde Gefahr, dass diese Verirrten für sie »wie ein Heide oder ein Zöllner« V17b werden, da sie leicht dazu neigt, sich selbst zu erhöhen, indem sie einen der Kleinen verurteilt und verachtet. Zu solchen Tendenzen passt die geforderte Grundmotivation, sich selbst zu erniedrigen und einen der Kleinen aufzunehmen. Für eine solche Gemeinde ist die Mahnung V10a von großer Bedeutung. Die Mahnung V10 und das entsprechende Schlusswort V14 werden zwar beide grammatisch negativ formuliert. Im Gleichnis wird jedoch das Bild vom Vater durch die Vorstellung des Hirten positiv geprägt. Sein Verhalten wird zum Vorbild für die ganze Gemeinde,² die den Hirten, nämlich den Vater, nachahmen und nach dem Verirrten suchen soll. Das Gleichnis konfrontiert die Gemeinde also nicht nur mit einer negativen Mahnung, den Verirrten als »einen der Kleinen« nicht zu verachten, sondern fordert positiv dazu auf, ihn in die Gemeinde aufzunehmen.

¹ Im Vergleich dazu kommt bei Lk τὸ ἀπολωλός und ἀπόλλυμι zum Ausdruck 15,4. 6b. Dabei bringt Mt ἀπόλλυμι nur ein Mal zum Ausdruck im Schlusswort V14 mit der eschatologischen Prägung.

² Mit Recht pointiert U. Luz, Mt III, 27, dass der Hirte Israels eine konventionalisierte Metapher für Gott im AT ist, und das Gleichnis besonders mit Ez 34,1-16 eng verwandt ist.

3.2. Gemeinschaftlicher Ausgleich der Konflikte (18,15-20)

These: Die Ursache der Konflikte in der Gemeinde wird allgemein mit dem Begriff »ἀμαρτάνειν« bezeichnet. Mt fand in der vormt Gemeinde eine jüdische Verfahrensregel für dieses Problem vor. Während sie dort nur disziplinarischen Charakter hatte, berücksichtigt Mt auch die Gefahr, dass sich die Mitglieder der Gemeinde durch eine solche Regel spalten und dann sich in von sektiererischer Enge geprägten Gruppen gegenüberstehen könnten. Mt stellt gegen solche Tendenzen die Vollmacht der Sündenvergebung. Die Binde- und Lösegewalt des Petrus als charismatischer Autorität ist der ganzen Gemeinde gegeben (18,18). Als ganze Gemeinde urteilt sie über das Fehlverhalten ihrer Mitglieder (18,15-17). Ihre Autorität erwächst aus ihrem Konsens (18,19). Für die ganze Gemeinde gilt daher Jesu Verheißung, dass er mitten unter ihnen sein wird (18,20).

In diesem Abschnitt werden die Konflikte in der Gemeinde in neuer Weise normativ behandelt. Zunächst handelt es sich nicht mehr um »die Kleinen«, sondern um den »Bruder« V15a. Während der Ausdruck »die Kleinen« ein relativ offener Begriff ist, der gewöhnlich mit dem Größeren bzw. Stärkeren assoziiert wird, handelt es sich bei »Bruder« im NT immer um einen normativen Begriff. Denn nach Mt bezeichnet »Bruder« einen Menschen, der sich in einer bestimmten Gemeinde nach einer Leit-Norm verhalten soll (Vgl. 5,21-24.44; 7,1-5). Weiterhin tritt an die Stelle des σκανδαλίζειν als Ursache der Konflikte der mt Terminus ἀμαρτάνειν V15.

In unserem Text nun wird der Terminus ἀμαρτάνειν nicht in seiner religiösen Dimension, sondern nur in seiner sozialen Dimension verwendet, da es um zwischenmenschliche Angelegenheiten in der Gemeinde geht (V15-17). Das zeigt sich in dem Text vor allem in V15 [εἰς σέ] (s.u.). Der Satzanfang: »Wenn aber dein Bruder an dir sündigt«, bezieht sich eindeutig auf Konflikte, die im privaten Raum zwischen den Mitgliedern der Gemeinde an jedem Tag passieren können. Durch diesen Aspekt verwebt Mt im Grunde den Text mit dem Q-Spruch von der Sündenvergebung, der die Pflicht zur Vergebung behandelt (Lk 17,3b // Mt 18,15a).¹

¹ s. §4.1.4.

In der ganzen Gemeinderede scheint nur V15 textkritisch problematisch zu sein, da ansonsten aufgrund der äußeren Zeugnisse keine schweren Entscheidungen zu fällen sind. Der Text schlägt in V15 εἰς σέ vor. Dies wird bezeugt durch Codex Bezae, Codex Regius, Codex Freer-Gospels, Codex Koridethi-Evangelien, Majuskel 078, Minuskeln der Ferrar-Gruppe, Minuskel 33 und dem Mehrheitstext der Evangelien, abgesehen von P (024) und Q (026), d.h. K (017), N (022), Γ (036), Δ (037) 28, 33, 565, 700, 892, 1010, 1241, 1424. Außerdem lesen ihn so alle lateinischen Handschriften, die gesamte syrische Überlieferung, die mittelägyptische Überlieferung und ein Teil der bohairischen Überlieferung. Dagegen wird die Variante ohne εἰς σέ, die NTG²⁵ vorschlägt, von Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus, Majuskel 0281, Minuskeln der Lake-Gruppe, Minuskel 579 und wenigen Handschriften, die vom Mehrheitstext abweichen, bezeugt. Weiterhin lesen so die sahidische Überlieferung, ein Teil der bohairischen Überlieferung und das Zitat des Origenes, das einem Lemma entstammt. Beide Varianten werden zwar qualitativ gut bezeugt, aber mir scheint Aland's Text, d.h. der Text mit der Präzisierung εἰς σέ, geringfügig besser belegt zu sein. Denn außer von dem alexandrinischen Text (L) wird er durch den D-Text, die Minuskel-Gruppe f¹³ und den Mehrheitstext unterstützt. Doch darf auch die andere Variante ohne εἰς σέ nicht vernachlässigt werden, weil sie durch die Majuskeln Ⓢ und B qualitativ hochwertig belegt wird.¹ Dabei muss jedoch beachtet werden, dass Aland's Text geographisch gleichmäßig (sy. mae. bo^{pt}) verbreitet ist, während sich die Variante weitgehend auf den alexandrinischen Text (Ⓢ, B, sa, bo) beschränkt, von dem der Koine-Text abstammt. Allerdings kann man allein aufgrund solcher äußerer Beobachtungen keine sichere Entscheidung treffen, welche beiden Varianten gerecht wird.

Eine Entscheidung aufgrund »innerer« Gründe fällt ebenfalls schwer. Hier ist nicht nur die Parallele zu unserem Vers Lk 17,3b² heranzuziehen, sondern auch die ebenfalls unmittelbar relevante Stelle Mt 18,21 mit ihrer Parallele Lk 17,4. Es besteht ja ein eminenter Unterschied zwischen einem absoluten »Sündigen« und einem »Sündigen an jemanden.« In Lk 17,3b wird die Bedeutung ἀμαρτάνειν εἰς durch Lk 17,4 explizit gesichert; eine Präzisierung in 17,3 kann daher fehlen. Im mt Kontext jedoch fehlt eine solche Sicherung durch den engeren Kontext (V15-17). Sicherlich wird in der Gemeindevorlesung nicht das absolute »Sündigen« thematisiert, sondern der persönliche Konflikt (s.u.). Zu präzisieren wäre noch, dass es sich auf σκανδαλίζειν V6-9 bezieht, d.h. auf das, was ein Bruder dem anderen antut. Dies zeigt sich deutlich daran, dass in der Petrusfrage 18,21 die Formulierung ἀμαρτάνειν εἰς auftaucht. Außerdem unterstützt der weisheitliche Kontext, der dem Q-Spruch ursprünglich zugrunde liegt,³ eine solche Tendenz. Daher ist Aland's Text mit εἰς σέ¹ als ursprünglich anzusehen.

¹ Gemäß der Einschätzung Aland's (K. Aland/B. Aland, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart ²1989, 117-137) werden sie Kategorie I zugeordnet, aber in den Handschriften der Varianten entdeckt man die Kategorie I nicht, lediglich Kategorie II (L, Θ, 33) und III (W, 078, f13), IV (D) sowie eine große Anzahl von griechischen Handschriften.

² 17,3b hat nicht die Präzisierung εἰς σέ (Ⓢ A B L W Θ f¹892 1241 pc lat sy co; Cl). Es gibt auch eine andere Variante mit εἰς σέ (D Ψ f¹³ m c e q r¹ vg^{cl} bo^{mss}).

³ Vor allem findet sich in TGad 6,3f »Sündigen an jemandem« in dieser Bedeutung (s. §4.1.4.).

Mt beschäftigt sich also erneut mit der sozialen Dimension der Sündenvergebung, die er bereits in der Bergpredigt ausführlich behandelt hat. Dadurch gibt er den Ermahnungen zu den Konflikten, die aus einem »Sündigen« in der Gemeinde entstehen, einen normativen Zug. Die Sünden-Thematik soll durch eine gemeinschaftliche Regel V15-17 angesprochen werden. Mt liefert zusätzlich eine Gemeinderegel, die er in der Tradition vorgefunden hat und an die er die beiden Logien V18 und V19f anschließt. Da diese strenge Gemeinderegel offenbar in Einklang stehen kann mit den vor- und nachstehenden Ermahnungen über die grenzenlose Wiederaufnahme eines Verirrten und die Vergebungsbereitschaft, scheint ihre Verwendung durch Mt ein Rätsel zu sein.² Die Hauptfrage ist dabei für uns folgende: Wie kann diese strenge Gemeinderegel zu einer logischen Kette nicht nur mit dem Zuspruch in V18-20 selbst, sondern mit der ganze Gemeinderede, die durch die Themen Ausgleich und Vergebung geprägt ist, verbunden werden?

Unser Text besteht aus drei verschiedenen Logien: der Gemeinderegel V15-17, dem Wort von der Binde- und Lösegewalt V18 und der Gebetserhörung V19f. Sie werden durch die feierlichen Wendungen ἀμὴν λέγω ὑμῖν V18a und πάλιν [ἀμὴν] λέγω ὑμῖν³ V19 miteinander verbunden. Die Steigerung durch πάλιν ist nicht inhaltlich, sondern nur formal zu verstehen. Ihre traditionsgeschichtliche Unabhängigkeit zeigen die drei Logien durch den Adressatenwechsel von der 2. Pers. Sing. (V15-17) zur 2. Pers. Pl. (V18) und zur 3. Pers. Pl. (V19). Das erste Logion V15-17 bildet eine feste Einheit, die durch den sechsmal wiederholten Satz mit ἐάν + Konj. Aor. + Imper. Aor. zusammengehalten wird;⁴ das zweite Logion V18 hat eine deutliche Dublette in 16,19bc und erweist sich schon deshalb als eine isolierbare Überlieferung. Außerdem ist es schwierig, zwischen den drei Logien einen inhaltlich durchschaubaren logischen Zusammenhang zu finden. Verknüpft werden sie nur formal durch die Zahlwörter »zwei oder drei« V16. 19. 20 einerseits und den vertikalen Gegensatz »auf der Erde« und »im Himmel« (bzw. in den Himmeln) V18.19f andererseits. Die Verbindung dieser drei

¹ Für dieses Ergebnis sprechen die Textausgaben von Soden und Aland^{26/27}. Aber es könnte auch Gegenargumente geben wie in den Textausgaben von Tischendorf⁸, Westcott/Hort und Aland²⁵.

² Zu den verschiedenen Möglichkeiten der Auslegungen: U. Luz, Mt III, 56f. Er bleibt dabei ausschließlich im sogenannten »Inkohärenz-Modell«: »Es gibt in V15-20 keine systematische Integration der verschiedenen Gedankenlinien« (ebd, 57).

³ Ἀμὴν ist hier textkritisch nicht sicher, da gegen diesen Text auch eine andere Variante ⋈ D Γ f¹ 579. 892 al la sv^p bo gut bezeugt wird.

⁴ Dort findet sich nur ein Ind. Aor. ἐκέρθησας V15b.

Himmeln) V18.19f andererseits. Die Verbindung dieser drei Logien dürfte teilweise schon vormt geschehen sein.¹

Die Gemeinderegeln beruht grundsätzlich auf dem Q-Spruch (Lk 17,3Q), der ein weisheitlich geprägter Mahnspruch mit zwei Kernpunkten ist, nämlich Zurechtweisung und Vergebungsbereitschaft für den sündigenden Bruder. Der erste wird in die Gemeinderegeln entfaltet, der andere dagegen bleibt im dort im Hintergrund. Die Zurechtweisung basiert auf dem Liebesgebot (Lev 19,17f). Dieses entwickelt sich im Verlauf des Logions zu einem dreistufigen juristischen Verfahren, indem die Zeugenregel aus Dtn 19,15 zitiert wird,² welche als zweite Stufe eingesetzt wird. Die drei Stufen sind folgende:

- Wenn einer (A) an einem anderen (B) in der Gemeinde sündigt, soll B
 in der 1. Phase ihn zurechtweisen (zwischen A und B),
 im nicht erfolgreichen Fall,
 in der 2. Phase ihn erneut zurechtweisen (zwischen A und 2 oder 3 Zeugen),
 und im nicht erfolgreichen Fall,
 in der 3. Phase (ihn zurechtweisen) lassen durch die Gemeinde,
 im nicht erfolgreichen Fall, soll A für B wie der Heide und Zöllner sein.

Jede Verfahrensstufe hat zwei Möglichkeiten, die von der Reaktion des Bruders auf die Zurechtweisung abhängig sind, d.h. entweder *ἐὰν δὲ ἀκούσῃ* oder *ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ* bzw. *παρακούσῃ*. Es handelt sich um Erfolg oder Misserfolg beim Zurückgewinnen. Obwohl beides nur auf der ersten Stufe sichtbar (V15b und V16a) und sonst nur vom negativen Fall (V17a.b) die Rede ist, wird der erfolgreiche Ausgang bei der 2. und 3. Stufe als Möglichkeit jeweils vorausgesetzt. Damit wird auch die Bußfertigkeit des Bruders mit ins Spiel gebracht, die im Q-Spruch Voraussetzung für die Vergebung ist. Also kommt es bei den nachstehenden Verfahrenswegen darauf an, ob der Versuch des Zurückgewinnens jeweils erfolgreich ist oder nicht. In jedem Versuch handelt es sich zwar nur um Reden: *ἔλεγξον* (15), *ἐπὶ*

¹ Vgl. unten Anm. 132 und S.179.

² Dtn 19,15b (LXX): »καὶ κατὰ πᾶσαν ἀμαρτίαν ἣν ἂν ἀμάρτη ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα« Dabei wird verkürzt zitiert: »ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῆ πᾶν ῥῆμα« (V16). Denn der verdoppelte Ausdruck *ἐπὶ στόματος* und *μαρτύρων* ist wahrscheinlich für die Fassung der Gemeinderegeln überflüssig. Jedoch ist für diese Kürzung nicht der Verfasser der Gemeinderegeln verantwortlich, sondern eine Textvariante der LXX A zu 19,15b, da Paulus den Vers in 2 Kor. 13,1 auch so liest aber mit *καὶ* wie in der LXX gegenüber *ἢ* in Mt 18,16b (Vgl. 1Tim 5,19: *ἐκτός εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων*).

στόματος ... πᾶν ῥῆμα (V16) und εἰπέ (V17) (s.u.). Aber Kern all dieser Reden ist die Zurechtweisung, der wiederum das Liebesgebot zugrunde liegt (Lev 19,18). Das weist darauf hin, dass die Zurechtweisung, der eine Kernpunkt des Q-Spruches, deshalb in der Gemeinde überliefert wurde, weil es immer um das Gewinnen des sündigenden Bruders geht, was auf der ersten und zweiten Stufe explizit, auf der dritten implizit gesagt wird.¹ Deswegen soll die Ansicht vertreten werden, dass der Sinn des ganzen Verfahrens der Zurechtweisung in der Zurückgewinnung des sündigen Bruders liegt.²

Religionsgeschichtlich ist diese Verfahrensregel mit der Disziplinarregel der qumranischen Sektenregel (1QS 5,24-6,1; CD 9,2-4) vergleichbar.³

» ... soll er ihn zurechtweisen, doch nicht Schuld auf ihn laden (vgl. Lev 19,17). Auch bringe einer nicht gegen seinen Nächsten eine Sache vor die Vollmitglieder (rbjm) ohne (vorherige) Zurechtweisung vor Zeugen« (1QS 5,26-6,1).

Der in der Sektenregel genannten Zurechtweisungspflicht liegt das Liebesgebot Lev 19,17f zugrunde (1QS 5,24). Ihr Verfahren bezieht sich auch auf die atl Zeugenregel Deut 19,15, wodurch es zu einem dreistufigen Instanzenweg kommt, wobei allerdings die genaue Anzahl der Zeugen fehlt: zunächst die persönliche Zurechtweisung, dann die vor Zeugen und schließlich die Verhandlung vor der Vollversammlung. Diese Regel wiederholt sich in CD 9,2-4. Jedoch unterscheidet sie sich von der Gemeinderegeln grundsätzlich durch ihre Motivation: Die Sektenregel wird angewandt, um durch die Treue zum Gesetz die »Einigkeit«⁴ zu bewahren, während es der Gemeinderegeln um die Zurückgewinnung des sündigenden Bruders geht. Außerdem nennt die Sektenregel sowohl die Vollversammlung als auch einen ihrer Funktionsträger,⁵ während die Gemeinderegeln keinen solchen Amtsträger kennt, sondern nur die Gemeinde. Deswegen ist Skepsis angebracht, wenn

¹ Dieses Zurückgewinnen des schuldigen Bruders durch Zurechtweisung wird sogar auf der dritten Stufe des Verfahrens vorausgesetzt: εἰπέ τῇ ἐκκλησίᾳ (V17).

² Luz nennt diese Meinung das sogenannte »Gnaden-Modell« und lehnt es ab. Aber auch Thompson, Advice, 201, und Scheuermann, Gemeinde, 167, vertreten grundsätzlich ein solches Modell.

³ s. §4.1.4.

⁴ Dieser Terminus (Jahad) ist eine der am häufigsten verwendeten Selbstbezeichnungen der Gemeinde: A. Läpple (Hg. und Übers.), Die Schriftrollen von Qumran, Augsburg 1997, 139.

⁵ Z.B. die Ältesten (CD 9,4) oder der Aufseher (CD 9,17-23).

eine direkte Abhängigkeit beider angenommen wird.¹ Eher ist es wahrscheinlicher, dass beide nur ihre gemeinsame Wurzel reflektieren, nämlich den jüdischen Hintergrund des ersten Jahrhunderts.

Offenbar hat die Gemeinde auch den schlimmsten Fall V17b erlebt. Der Bruder, bei dem selbst die Gemeinde als letzte Instanz keinen Erfolg hat, soll »für dich wie der Heide und Zöllner«² sein. Das bedeutet den faktischen Ausschluss aus der Gemeinde,³ da diese Formel eine eindeutige soziale Abgrenzung vollzieht. Mt fand sie in der Tradition vor und behält sie bei, obwohl er eine solche Abgrenzung selbst überschreitet⁴; deshalb passt sie nicht recht zur mt Gemeinde. Daher ist wahrscheinlich keine strenge Sanktion oder gar ein formaler Ausschluss gemeint, sondern nur die moralische Haltung der mt Gemeinde zu dem sündigenden Bruder. Zwar behält Mt V5,46f; 6,7 in sozialer Hinsicht die traditionelle abwertende Haltung zu den Zöllnern und Heiden aufgrund einer sittlichen Norm⁵ bei, so dass hintergründig eine gewisse Überlegenheit gegenüber ihnen spürbar wird. Dies ist in unserem Kontext aber nicht der Fall. Hier trifft man auf die schwierigste Aufgabe der Interpretation. Eine sichere Deutung kann nicht gegeben werden, sondern nur der Versuch einer Interpretation: Traditionsgeschichtlich wurde der Q-Spruch durch die Gemeindevorgabe in der vormt Gemeinde erweitert. In der Gemeindevorgabe findet sich ein Ausschlussverfahren wie in anderen jüdischen Gemeinden auch. Dies widerspricht dem grundlegenden Ethos des Q-

¹ So G. Scheuermann, *Gemeinde*, 167. Außerdem weist er mit Recht auf ihre formale und literarische Unabhängigkeit hin (164-167).

² Thompson, *Advice*, 201f, will aufgrund der Singular-Formulierung diese typische Einschätzung als eine Haltung verstehen, die nur für den privaten Raum gilt und darum auf das mt Konto geht. Jedoch argumentiert U. Luz, Mt III, 44 Anm. 36, mit Recht dagegen, dass auch in der Singular-Anrede in V15-17 »σοι« nicht derart auszulegen ist, sondern lediglich traditionsgeschichtlich vorgegeben ist.

³ Mit G. Bornkamm, *Binde- und Lösegewalt*, 98; U. Luz, Mt III, 44. Dagegen wollen einige Exegeten aufgrund der Singular-Formulierung, vor allem »für dich«, diese typische Einschätzung als eine Haltung ansehen, die für den privaten Raum gelten soll. Thompson, *Advice*, 201f; G. Forkman, *The Limit of Religious Community*, Lund 1992, 129.

⁴ In seiner Gemeinde befinden sich faktisch sowohl Heiden als auch Juden. Ein derart multikultureller Charakter der mt Gemeinde wird von K.-C. Wong, *Theologie*, 188, angenommen: »In der *Ausschlussregel* (also einer direkt auf die Gemeinde zu beziehenden Vorschrift) begegnet die Formel »Zöllner oder Heide«, die Mt (bzw. seine Gemeinde) aus der allgemeinen Formel »Zöllner und Sünder« heraus entwickelt hat. Diese Doppelformel, die auch in Mt 5,43-48 vorkommt, weist auf eine doppelte Identität dieser Gemeinde hin, die sich nach zwei Seiten hin abgrenzt. Daraus lässt sich eine entsprechende doppelte positive Identität erschließen: »eine Zusammensetzung der Gemeinde aus Juden- und Heidenchristentum.«

⁵ s. §7.2.2.

Spruchs von der zwischenmenschlichen Vergebungsbereitschaft. Mt überliefert also konservativ die Tradition, allerdings überwiegt bei ihm beim Verständnis dieser Überlieferung nicht die vormt, sondern die Q-Tradition. Er weiß offenbar um ihre Tendenz, und in dieser Hinsicht bearbeitet er grundsätzlich die beiden Abschnitte V15-20 und V21-35. Dabei gibt er die grundlegende Motivation der überlieferten Gemeinderegeln, die Zurückgewinnung des sündigenden Bruders, nicht preis. Er will sie vielmehr durch Ermahnungen zur Suche nach dem verirrtten Bruder und zur Vergebung des sündigenden Bruders erhalten, indem er sie zwischen diese Ermahnungen setzt. Dennoch wird die Gemeinderegeln auch in dieser Einbettung als ein strenges Ausschlussverfahren verstanden. Dafür spricht auch die Verbindung zwischen ihr und dem für sie bedeutsamen Wort von der Binde- und Lösegewalt, da dieses die Regeln unterstützt (s.u.). Wenn dem so ist, scheint der Versuch des Mt-Evangelisten, die Tradition neu zu bewerten und für seine Gemeinde fruchtbar zu machen, nicht erfolgreich gewesen zu sein. Aber dass Ausschluss als der schlimmste Fall und »äußerste Möglichkeit«¹ in der vormt Gemeinde unvermeidlich werden konnte, wird auch von der mt Gemeinde faktisch nicht ausgeschlossen. Denn die inneren Konflikte der marginalen Gemeinde könnten zu einer so ernsten Krise führen, dass in ihr »die Grenze der religiösen Gemeinschaft«² sichtbar wird. Aber für Mt ist ein solch negatives Vorgehen in der christlichen Gemeinde sicher nicht die beste Lösung, um ihre Konflikte zu lösen. Er bietet seiner Gemeinde einen besseren Weg an.

Die in der dritten Stufe genannte Gemeinde ἡ ἐκκλησία ist nicht die Gesamtkirche, sondern die Ortsgemeinde,³ welche ja Umgang mit den großen jüdischen Gemeinden hat. Dieser Ortsgemeinde ist die Binde- und Lösegewalt gegeben V18, die sich hier also auf die Autorität einer Ortsgemeinde bezieht, die von Konflikten bedroht wird. Dieselbe Gewalt wird in der Petrusverheißung 16,19 der universalen Gesamtkirche des Auferstandenen gegeben.⁴ Dort wird Petrus trotz seiner Rolle des Jüngersprechers noch als ein Charismatiker bezeichnet, weil Christus vor allem auf ihm seine Kirche bauen will. Aber in der Gemeinderede ist eine solche charismatische Autorität

¹ G. Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, 100.

² G. Forkman, Limit, Lund 1992, 116-132. Auch dort, wo er die Gemeinderede behandelt, hält er seine grundlegende These durch, dass jede religiöse Gemeinschaft den Ausschluss als Grenze erlebt.

³ J. Gnllka, Mt II, 138.

⁴ s. §13.2.

tät außer Kraft gesetzt, denn in ihr ist kein Charismatiker oder Amtsträger zu finden. Sogar Petrus soll nur als einer der Brüdern dem anderen vergeben (V21f). Sie wird ganz deutlich auf die ganze Gemeinde übertragen:¹

»Was ihr auf der Erde binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf der Erde lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein« (18,18).

Nur als ganze Gemeinde darf sie also über das Fehlverhalten ihrer Mitglieder urteilen (18,15-17).

Daraus ergibt sich schließlich die Frage, ob diese Gewalt bei Mt nur auf die Lehrautorität beschränkt bleibt. Nach Billerbeck erklärt die rabbinische Anwendung אסר und שרר aus Jes 22,22 die Herkunft des Ausdruckes vom Binden und Lösen. Vor allem entspricht er dem rabbinischen Terminus, »Verbieten und Erlauben« innerhalb der Gesetzesauslegung.² Daher werden auch bei G. Bornkamm die »aus der jüdischen Schulsprache stammenden Begriffe Binden und Lösen« als Ausdruck für die Petrus zugesprochene Lehrautorität angesehen.³ Der ursprüngliche Sinngehalt des Ausdruckes kann daher von ihnen mit »Lehrautorität« umschrieben werden, die von dem Auferstandenen übergeben wird. Mt begreift aber die Aussage des Logions über die Kirchengründung nicht als Verleihung einer Autorität, sondern als Verleihung einer umfassenden Vollmacht, die sich auf der gemeindlichen Ebene vollzieht. Dem von Mt eingeschobenen Bild von der Schlüsselgewalt V19a am Übergang beider Logien steht sicher die mißbrauchte Schlüsselgewalt der Schriftgelehrten und Pharisäer gegenüber (ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν 23,13). Ihre Schlüsselgewalt kann jedoch nicht als eine spezielle Autorität, wie z.B. eine lehrhafte, jurisdiktionelle oder religiöse Autorität, verstanden werden, sondern nur als eine umfassende Einheit. Wenn sie nur die Lehrautorität beinhalten würde, wäre die Umformulierung des bei Lk erhaltenen Q-Ausdrucks τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως Lk 11,52a durch Mt zum »Schlüssel des Reiches der Himmel« nicht zwingend. Schließlich beinhaltet der Schlüssel der Erkenntnis bei Lk nur die Lehrautorität, nicht jedoch bei Mt. Mt beabsichtigt also mit seiner Kombination einer umfassenden Vollmacht nicht nur den Entwurf eines Gegenbildes, vielmehr will er die gesamte Autorität darstellen, die in seiner Gemeinde notwendig ist. Hier steht die Vollmacht zur Sündenvergebung im Hintergrund. Das heißt, dass man sie nicht ausschließen darf, wenn man die mt Auffassung von Vollmacht in 16,18f kennzeichnen will. Dies bestätigt sich in der Gemeinderede, wo sich der ἐκκλησία-Spruch und die Binde- und Lösegewalt auf die Vollmacht beziehen, die sich nicht nur bei der Disziplinierung der Sünder (18,15-20) vollzieht, sondern auch bei der Vergebung der Sünden auf der Gemeindeebene (V21f; 23-35). Weiterhin eröffnet uns ein späteres Traditionsstück, nämlich Joh 20,23 den ent-

¹ s. §8./§12.2.

² G. Dalman, Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, Bd. I, Leipzig ²1930, 174-8; Bill. I, 739-741.

³ G. Bornkamm, Binde- und Lösegewalt, in: K. Rahner/G. Bornkamm (Hgg.), Die Zeit Jesu, FS für H. Schlier, 93-107, hier 102f. Dagegen meint die spätere Variante 18,18 bei ihm deutlich die Gemeindedisziplin.

scheidenden Leitfaden für die Auslegung der Binde- und Lösegewalt. Dort kommt ganz klar zum Ausdruck, dass sie im Grunde Sündenvergebung bedeutet: ἄν τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται. Die sprachliche Untersuchung J. A. Emertons zeigt, dass ἀφίημι (Joh 20,23) und λύειν (Mt 16,19 // 18,18) mit פתח zumindest einen gemeinsamen Grund (d.h. zu öffnen) in Jes 22,22 haben, wo dieses Verb in שרש ein Synonym hat, das entweder mit ἀφίημι oder λύειν übersetzt werden kann.¹ Wichtig ist hier für uns, dass die Gehalte der Vollmacht in der mt Tradition noch ungetrennt sind, während in der joh Überlieferung eindeutig und ausschließlich von der Vollmacht zur Sündenvergebung die Rede ist. Es liegt also auf der Hand, dass die Vollmacht zur Sündenvergebung auf der mt Entwicklungsstufe, wo das Petrusbekenntnis und die Vollmachtsworte christologisch und ekklesiologisch voneinander abhängig sind, implizit stark ausgeprägt wird, zumal sich die Sündenvergebung auf beides bezieht.

Diese Gewalt kommt bei Mt einerseits in der Disziplinierung und andererseits in der Sündenvergebung zur Geltung. Da sie aber nur in ihrer disziplinarischen Geltung hervorgehoben wird², indem die Binde- und Lösegewalt V18 mit der Gemeinderegulierung V15-17 verbunden wird, muss Mt die Gefahr vor Augen haben, dass sich die Gemeinde in sektiererischer Mentalität spalten könnte. Mt bringt also gegen solche Tendenzen und zur Wahrung des rechten Verhältnisses die andere Eigenschaft ins Spiel: die Vollmacht der Sündenvergebung. Allein durch Wiedergabe der Tradition gelingt ihm dies nicht, sondern nur durch deren abschließende Bearbeitung V21-35 (s. den nächsten Abschnitt). Nach wie vor will er allerdings die Binde- und Lösegewalt als eine ambivalente Autorität des Ausgleiches verstanden wissen: In einer religiösen Gemeinde ist es zwar unentbehrlich, dass sie durch disziplinarische Vollmacht ihre Grenze wahrt. Aber diese darf nicht als charismatische Autorität missbraucht werden, sondern kann nur eine gemeinschaftliche Autorität sein. Doch vor dem Gebrauch dieser Autorität gilt: Die ganze Gemeinde soll das Fehlverhalten ihrer Mitglieder vergeben.

Ihre Autorität bezieht sie deshalb ausschließlich aus ihrem Konsens: »Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen, so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel« (18,19). Der ganzen Gemeinde gilt Jesu Verheißung, dass er mitten unter ihnen sein wird (18,20).

¹ J. A. Emerton, Binding and Loosing - Forgiving and Retaining, JThS 13 (1962), 325-331, hier 330f.

² Traditionsgeschichtlich ist Mt nicht für die Verbindung der Binde- und Lösegewalt V18 mit der Gemeinderegulierung V15-17 verantwortlich. Er fand sie vielmehr in der Tradition vor. Denn ihre Verknüpfung mit der Gemeinderegulierung unterstützt und verstärkt zwingend die Haltung gegenüber dem sündigen Bruder V17b; eine solche Verstärkung der Autorität ist kaum Mt zuzuschreiben. So U. Luz, Mt III, 40.

Das Logion von der Gebetserhörung V19 wird synoptisch mehrfach bezeugt (Mk 11,24 // Mt 21,22; Mt 7,7 // Lk 11,9; vgl. Mt 17,20 // Lk 17,6). Gemeinsam ist unserem Logion sowie den anderen dabei die Überzeugung von der Gebetserhörung. Sie kennen dabei keine Grenze, daher geht es in ihnen um πάντα (Mk 11,24 // Mt 21,22) bzw. περὶ παντός (Mt 18,19). Hervorzuheben ist jedoch an unserem Logion im Vergleich zu den anderen, dass es eine neue und fremde Voraussetzung für die Gebetserhörung kennt: ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν. Dagegen steht der Glauben an die Erhörung im Hintergrund, wieder im Gegensatz zu den anderen Stellen (Vgl. Mt 21,21b.22 // Mk 11,22b; Mt 17,20 // Lk 17,6). Bedingung der Erhörung ist die Übereinstimmung der Betenden, die zur Gemeinde auf Erden gehören. Dabei geht es nicht um Beliebiges (πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε 21,22), sondern um alles, was mit der Gemeinde zu tun hat: Περὶ παντός πράγματος οὐ ἐὰν αἰτήσωνται. Zum einen kann sich das Gebet daher auf alle Angelegenheit der Gemeinde beziehen, in denen es um die Zurechtweisung des sündigenden Bruders und um Versöhnung geht, da παντός πράγματος an πᾶν ῥῆμα in V16¹ erinnert und durch δύο eine zahlenmäßige Übereinstimmung mit V16 besteht. Zum anderen geht es darüber hinaus um die Forderung, nach verirrtten Mitgliedern zu suchen (V10-14), da die Formulierung τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς in V10, V14 und V19 mehrfach betont wird. Es soll also in allen Angelegenheiten auf Gemeindeebene ein Konsens herrschen. Dieser Konsens muss zuerst in der Gemeinde selbst bestehen, die erst dann den verirrtten bzw. sündigenden Bruder zurechtweisen und zurückgewinnen soll, nicht zuerst zwischen der Gemeinde und ihm. Denn dann könnte der Konflikt für die Gemeinde zu einer gravierenden Belastung werden. Deswegen wird auf die Übereinstimmung innerhalb der Gemeinde großer Wert gelegt. Die Vollmacht ist zwar schon auf die Gemeinde übertragen V18, jedoch wird sie nur dann in Kraft gesetzt, wenn die Gemeinde nicht entzweit, sondern vereint ist (συμφωνήσωσιν).²

Während die Verbindung zwischen der Gemeinderegulierung und dem Vollmachtswort nicht Mt zuzuschreiben ist, kann für die Anknüpfung der Gebetserhörung sicher Mt verantwortlich gemacht werden: Die Zusage an die Gemeinde wird durch die Steigerung Πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν einerseits und

¹ Vgl. Thompson, Advice, 195 mit Anm. 81.

² Vgl. Luz, Mt III, 38: »Ind. Fut. συμφωνήσωσιν ist textkritisch besser bezeugt als Konj. Aor.«

durch die Stichwortassoziation ἐν οὐρανῷ bzw. ἐν οὐρανοῖς¹ andererseits angeschlossen. Vor allem durch den zeichenhaften Gegensatz ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν οὐρανῷ will er den Konsens der Gemeinde auf der Erde hervorheben, dem auch im Himmel Wirkungskraft zugesprochen wird.

Weiterhin bezieht sich der Begründungssatz, den Mt in V20 formuliert, nicht nur auf den Konsens der Gemeinde als Voraussetzung für die wirksame Gebetserhörung V19, sondern auch auf die Vollmacht, die der Gemeinde vorgegeben ist. Zur Begründung dient dabei ein Logion, das offensichtlich ein Wort des Auferstandenen ist:

»Wo zwei oder drei versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen«
(V20).

Darin findet sich die Vorstellung vom »Gott mit uns«, was auch die Bedeutung des Namens Jesu, Immanuel, ist (1,23). Einen eindeutigen Beleg dafür findet man auch am Ende des Evangeliums, wo der Auferstandene feierlich seinen Auftrag verkündet: »Und siehe, ich bin bei euch« (V28,20b). Durch die Formulierung εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα wird für die Gemeinde der Herrscher Jesus bezeichnet. Er ist der, der von den Sünden befreit (1,23), auf der Erde die Vollmacht zur Sündenvergebung besitzt (9,8) und diese Vollmacht für alle Zeiten auf die Gemeinde überträgt (16,18 und 18,18). Hier wird der mt Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Christologie deutlich: In der Gemeinde, die im Namen Jesu zu einem Konsens gelangt, ist er selbst gegenwärtig.

Das Logion V20 wird durch γάρ direkt mit der Gebetserhörung verbunden. Allerdings bezieht sich das Zahlwort δύο ἢ τρεῖς durch eine Stichwortassoziation auf δύο V19 und überdies δύο ἢ τρεῖς auf δύο μαρτύρων ἢ τριῶν V16 zurück. Außerdem ist der ganze Vordersatz (οὐ ... ὄνομα) bezeichnend, insofern das Verb συνάγεσθαι² auf die Gemeindeversammlung, die ἐκκλησία in V17, verweist. Mt schließt also erst durch dieses Logion den dritten Abschnitt des Hauptteils ab, indem er durch seine Zusage hervorhebt, dass der Auferstandene, dem alle Vollmacht im Himmel und auf der Erde gegeben

¹ Die Plural-Form von »Himmel« ist mt, dagegen dürfte der Singular V18 vormt sein.

² Dieses Verb ist bei Mt 24 belegt, wird jedoch keinesfalls liturgisch verwendet: J. Sievers, »Where Two or Three ...«: The Rabbinic Concept of Shekhinah and Mattaw 18,20, in: A. Finkel/L. Frizzell (ed.), Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays, FS für J. M. Oesterreicher, New York 1981, 171-182, hier 177.

ist (28,18b), in der Mitte der Gemeinde bleibt, welche den sündigen Bruder im Konsens zurechtweist und ihm, durch die auf sie übertragene Vollmacht, vergibt.

Zum Verständnis dieses Logions ist seine traditionsgeschichtliche Herkunft zu bedenken. Dabei wird häufig die rabbinische Stelle Aboth 3,2 diskutiert: »Wenn zwei (zusammen) sitzen, ohne daß Worte der Tora sind zwischen ihnen (Gesprächstoff), so ist das ein Sitz der Spötter.«¹ Zentral in dieser Aussage ist die Schekhina-Vorstellung, nach der Gott in der Mitte seines Volkes Israel bleibt. Dieser Gedanke stammt zwar aus dem AT, z.B. Deut 12,11; 14,23, aber er wird erst im rabbinischen Judentum mit dem Terminus Schekhina umschrieben.² Nach A. M. Goldberg bleibt diese Vorstellung zumeist auf den Tempel begrenzt, deswegen ist er skeptisch, ob sie über den Tempel hinaus für alle Versammlungen gelten kann.³ Dagegen vertritt J. Sievers die Meinung, dass die »Schekhina« überall dort bleibt, wo sich sogar nur zwei oder drei versammeln, da die Vorstellung in der Zeit nach der Tempelzerstörung vergleichsweise viel besser belegt ist.⁴ Jedoch ist eine direkte Einwirkung dieser Stelle auf V20 nicht feststellbar. Man darf höchstens annehmen, dass die Gemeinde, die ein solches Logion überliefert, Umgang mit dem zeitgenössischen rabbinischen Judentum hat, an dessen Wurzel auch sie teilhat. Andernorts wird die Meinung vertreten, dass das Logion nicht aus einer derart späten Zeit stamme, sondern aus einem relativ frühen Zusammenwirken des Hillel mit Ex 20,24.⁵ Aus diesem Grund lässt D. Flusser das Logion auf Jesus zurückgehen.⁶ Allerdings ist nicht zu leugnen, dass das Logion stark nachösterlich gefärbt ist und deswegen nur auf die urchristliche Gemeinde zurückgehen kann, die die Zusage des Auferstandenen beibehält. Wahrscheinlich ist die Verbindung der Begründung γάρ und die Stichwortsassoziation δύο ἢ τρεῖς Mt zuzuschreiben.

Jedoch verleiht Mt sowohl der Form εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, die für die Adressaten bekannt war, als auch dem Zuspruch ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν, der das »Mitsein« Jesu in der Gemeinde bezeichnet und die Inklusion des Evangeliums bildet (1,23 und 28,20), im Kontext der Gemeinderede eine besondere Deutung.⁷ Beides hat nämlich deutliche Anklänge an die Einleitung der Gemeinderede: Mit ἐπὶ τῷ ὀνόματί V5 wird an εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα⁸ erinnert.

¹ Zitiert nach Bill. I, 794.

² A. M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellungen der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969, 442; 500.

³ Ebd.

⁴ J. Sievers, Concept, 173f.

⁵ »An jedem Ort, wo ich meines Namens gedenken lasse, da will ich zu dir kommen und dich segnen.«

⁶ D. Flusser, »I am in the midst of them«, in: Ders., Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988, 515-525, hier 522ff.

⁷ H. Frankemölle, Jahwebund, 31f; 34.

⁸ Vgl. Thompson, Advice, 198. Nach D. Flusser, Judaism, 516f, bedeutet εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα nicht »auf meinen Namen« sondern »for my sake.«

Mit ἐν μέσῳ αὐτῶν werden V2 und V20 aufeinander bezogen. Ein Kind wird von Jesus in die Mitte der Gemeinde gestellt. Es geht dabei nicht um eine Selbstbezeichnung Jesu, sondern um die Frage, ob die Gemeinde das Kind im Namen Jesu aufnimmt, was ein Kriterium dafür ist, ob Jesus mit ihr bleibt, denn: »Wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf« (V5). Darum könnte der Gemeinde Folgendes zugesagt werden: Wo zwei oder drei im Konsens (in meinem Namen) zusammenkommen, um einen Kleinen bzw. einen sündigen Bruder aufzunehmen, da ist Jesus mitten unter ihnen. Das bedeutet, dass das eigentliche Hauptanliegen des Mt das Aufnehmen, Suchen und Zurechtweisen des schuldigen Bruders ist. Mit der Logikette V19f schließt Mt also den zweiten Hauptteil.

4. Grundforderung: Vergebungsbereitschaft (18,21-35)

These: Die Parabel vom unbarmherzigen Knecht stellt vor allem das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung dar. Die menschliche Vergebung ist die Voraussetzung für die göttliche Vergebung. Sie ist wie das Gebot der Feindesliebe vom Herrschaftsethos und den beiden Motiven der imitatio dei und dem Gericht geprägt. Damit tut sich uns zugleich der Aspekt auf, der auch der Bergpredigt zugrunde liegt: Das Herrschaftsethos wird auf alle Menschen in der Gemeinde übertragen, indem es mit dem Bruderschaftsethos verschmolzen wird.

Mit einer Petrusfrage wird der Schlussteil der Gemeinderede eingeleitet. Dabei dient die mt Formulierung τότε προσελθῶν V21a dazu, die auf die Jüngerfrage folgende lange Ermahnung Jesu (18,1-20) zu unterbrechen. In der Petrusfrage geht es um die Eingrenzung der Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Bruder, der sich immer wieder an mir versündigt. Schon in der Frage wird das Äußerste genannt, was sich der Fragende vorstellen kann: Ποσάκις ... ; ἕως ἑπτάκις; Dabei lässt Mt zwar τῆς ἡμέρας aus der Q-Vorlage aus, doch es wird keine Eingrenzung auf einer niedrigeren Stufe vorausgesetzt, da auch keine Bedingung für die Zurückweisung des sündigen Bruders genannt wird. Doch könnte deshalb schon in der Fragestellung die noch höhere Stufe bezüglich der Eingrenzung der Vergebung vorprogrammiert sein. Die Antwort Jesu auf die Frage lautet jedoch: Οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ V22b). Wenn Mt hier auf

»das Zahlenspiel« aus LXX Gen 4,24¹ Bezug nimmt, wo es um die Eingrenzung der Rache geht, will er hier einen deutlichen Gegensatz zwischen Rache und Vergebung ausdrücken. Es könnte daher ein ironischer Zug dahinterstecken. Außerdem tritt er sowohl mit οὐ ... ἀλλὰ als auch mit λέγω σοι mit Nachdruck für eine grenzenlose Vergebung ein. Die Gemeinde kann leicht erkennen, dass Jesu Forderung der Feindesliebe (6,44f) durch diese grenzenlose Vergebung in der Gemeinde konkretisiert wird. So wird die strenge Gemeinderegulierung (15-17), die sich aus dem mahnenden Q-Spruch über die Zurechtweisung heraus entwickelt hat, grundsätzlich kritisiert, weil sie eine Eingrenzung der Zurechtweisung darstellt, indem sie von der Annahme eines Extremfalls, einer Exkommunikation, ausgeht. Mt vernachlässigt zwar nicht die Wirklichkeit der Gemeinde, die eine derart strenge Regel notwendig macht, aber zugleich kritisiert er jede Tendenz, die das Zurechtweisungsmotiv, d.h. das Motiv von der Aufnahme eines sich schuldig machenden Bruders, relativiert. Zu dieser Kritik trägt der Grundgedanke der Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Bruder wesentlich bei.

Dafür ist wahrscheinlich weder der Q-Spruch ausreichend, in dem von der Richtlinie der Buße als Vorbedingung für die Vergebung die Rede ist, noch die ihm überlieferte Zurechtweisungsregel. Darum schließt er an den Q-Spruch unmittelbar eine Parabel mit einer typischen Einleitungsformel διὰ τοῦτο ὁμοιωθή (V23) an. Dieser Anschluss ist jedoch locker, weil die Parabel als selbständiges Traditionsstück erst von Mt² hier eingeschoben wurde. Das zeigt sich vor allem darin, dass sie sachlich mit dem sie einleitenden Wort von der grenzenlosen Vergebung nicht übereinstimmt, da grundsätzlich vom Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung die Rede ist. Daraus ist nicht nur zu schließen, dass die Parabel der Antwort Jesu auf die Petrusfrage untergeordnet wird; dass zur Vergebungsbereitschaft in der Gemeinde aufgerufen wird, ist vielmehr der Grundgedanke, der konstitutiv für die Komposition der ganzen Gemeinderede ist. Als anschaulichen Ausdruck dieses Grundgedankens schließt Mt die Gemeinderede mit der Parabel ab (V35). In der Einleitung der Parabel klingt durch ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν V23 die Jüngerfrage an, wer der Größte ist ἐν τῇ βασιλείᾳ

¹ Nicht sicher bei Mt ist, ob ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ 77mal oder 7×70 bedeutet. Die Septuaginta liest es wohl als 77mal in Gen 4,24. So U. Luz, Mt III, 61 Anm. 1; BDR, Grammatik, §248; Bauer, Wörterbuch, 429. Dagegen: J. Gnllka, Mt II, 142; E. Schweizer, Mt 245.

² E. Linnenmann, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen ²1962, 111; U. Luz, Mt III, 66.

των οὐρανῶν (V18,1. 4); weiterhin erinnert ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος im Schlusswort V35 an V10. 14. 19. Mt stellt also dem begrenzten Zurechtweisungsverfahren die grenzenlose Vergebung gegenüber; darüber hinaus unterstützt er durch den Grundgedanken der Vergebung die Aussage des Hauptteils sowie die Grundhaltung der Gemeinde in der Einleitungsszene.¹

Im Umfeld des von uns zu analysierenden Gleichnisses ist zunächst an zwei grundlegende Auslegungstypen von Gleichnissen zu erinnern. Die seit Anfang des 20Jh. vorherrschende These Jülicher zu den Gleichnissen, der Bultmann grundsätzlich zustimmt, geht von dem Zusammenhang zwischen Bild- und Sachhälfte aus. Zwischen beiden wird ein einziger Vergleichspunkt gesucht. Während es hier darum geht, den Zusammenhang der beiden Hälften zu finden, wird dieser Ansatz von H. Weder überwunden, indem er die Gleichnisse nicht als einen narrativ entfalteten Vergleich versteht, sondern als eine Metapher. Unter einer Metapher ist nicht »ein im übertragenen Sinn gebrauchtes Wort« zu verstehen, sondern »die sprachliche Grundform eines Satzes.«² Die Metapher ist damit eine Aussage, die aus einem aus »Subjekt (S)-Kopula (K)-Prädikat (P)« bestehenden Satz besteht. Nach ihm sind also die Gleichnisse Jesu »von dem Wesen der Metapher bzw. Metapher und Gleichnis als zwei analoge Sprachphänomene zu verstehen«.³

Zwischen beiden Perspektiven besteht eine deutliche Spannung: Jülicher sieht in den Gleichnissen Jesu ethische und religiöse Grundsätze ausgedrückt, während es sich für Weder immer um einen Satz über die Gottesherrschaft überhaupt handelt. Diese Spannung ist unvermeidlich, da Jülicher die Sachaussage, die aus Bild- und Sachhälfte heraus gebildet wird, in einer Abhängigkeit von der Einleitungsformel sieht, in der es gerade bei Mt zumeist um die Gottesherrschaft geht; dagegen konzentriert Weder die Sachaussage, die sich in der Erzählung als Ganzer zeigt, auf einen feststehenden Satz, der formhaft in folgender Weise formuliert werden kann: »Basileia -K -Gleichniserzählung«. Allerdings bleibt bei der Konzeption Weders die Frage ungeklärt, ob wirklich »statt der Gleichniserzählung« die semantische Spannung »zwischen Basileia (S) und Erzählung (P)« als Metapher verstanden werden darf.⁴ Problematisch ist bei Weder, dass er das Subjekt der Gleichnisse Jesu allein auf die Gottesherrschaft beschränkt. Schließlich dürfen nicht alle Gleichnisse Jesu als Gleichnisse mit einer Basileia-Struktur begriffen werden, da es viele verschiedene Gegenstände der Gleichnisse gibt, wie z.B. der Mann bzw. Mensch in Q (Mt 7,24 // Lk 6,48) oder dieses Geschlecht (Mt 11,1b Vgl. Lk 7,31: die Menschen dieses Geschlechts).⁵ Es muss also die dynamische Relation der Gleichniserzählung zum Rahmen stehen bleiben, so dass ihre Sachaussage, die metaphorisch formuliert werden kann, als in sich unabhängige Aussage mit dem Rahmen korrespondiert. So kann die Interpretation der Gleichnisse ihre Vielgestaltigkeit behalten. Dem kommt die Ansicht Jeremias entgegen, dass die Gleichnisse

¹ Vgl. auch E. Linnemann, Gleichnisse, 111ff, der einen solchen durchgehenden Zusammenhang vertritt.

² H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, Göttingen 1978, 60.

³ Ebd., 59.

⁴ Ebd., 61.

⁵ G. Theißen, Nachwort zu GST, 430.

Jesu durch die »Inkonzinnität der Einleitungsformeln« charakterisiert sind. Das heißt, dass in der Einleitungsformel die Gottesherrschaft z.B. »nicht gleich einem irdischen König, sondern gleich einer Abrechnung« (18,23) ist, was aus dem Inhalt der Erzählung erschlossen wird.¹ Der dominierende Aspekt der mit Einleitungsformeln in den Gleichnissen ist aber nicht ihr »Dativanfang«, sondern ihr Bezug zur Gottesherrschaft.² Hier ist es naheliegend, den Ausdruck ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν als eine eigentümliche mit Formel anzusehen,³ vor allem wegen ihres 11-maligen Auftauchens in den Einleitungsformeln der mit Gleichnisse.⁴ Ganz deutlich zeigt sie die sekundäre Interpretation der Gleichnisses auf die Gottesherrschaft: Mt umklammert die ganze Gemeinderede sowohl durch die Nennung des Himmelreichs in der Einleitung V1. 4 als auch durch die Umschreibung ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος V35. Außerdem kombiniert er beide Ausdrücke in V10. 14. 23. Im Falle unseres Gleichnisses vom unbarmherzigen Knecht kann seine Einleitungsformel daher als Beispiel dafür gelten, dass Mt das überlieferte Traditionsmaterial der Parabel (s.u.) in seine metaphorischen Syntax einbettet. Deshalb dürfte das ursprüngliche Gleichnis Jesu vom unbarmherzigen Knecht mit »Nominativanfang« begonnen haben. Die Gleichniserzählung V24-34 wurde ursprünglich ohne Bezug zur Gottesherrschaft als bildliche Erzählung zu einem selbständigen metaphorischen Grundsatz V33 entfaltet. Ihre Einbettung in die Gottesherrschaft ist für Mt sinnvoll, da er wie in der Einleitung der Gemeinderede für die gemeindliche Ebene eine Grundhaltung zur Gottesherrschaft als Handlungsprinzip für das Zusammenleben in der Gemeinde anführen will. Das heißt, die mit Syntax drückt metaphorisch nicht etwas Allgemeines über die Gottesherrschaft aus, sondern eine Sachaussage, die als Anspruch der Gottesherrschaft Geltung für das Gemeindeleben hat.

Die Antwort Jesu auf die Petrusfrage und das Gleichnis werden durch διὰ τοῦτο verbunden. Die mit Verbindung ist jedoch locker, weil es nach der Antwort weiter um die grenzenlose Vergebung gehen sollte, aber stattdessen die Gottesherrschaft zum Thema wird. Diese Lücke entsteht meiner Meinung durch die anspruchsvolle Formulierung der Einleitungsformel des Gleichnisses durch Mt. Ein näherer und sichtbarer Zusammenhang zum Gleichnis entsteht erst durch das mit Abschlusswort V35, das das Thema Vergebung mit dem Thema »Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung« zusammenbringt. Außerdem taucht in der Einleitungsformel ein König auf, der als Prädikat der mit Metapher dient. Er wird jedoch näher mit einem Relativsatz beschrieben: ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἠθέλησεν συναραι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ. Befreit man diesen Satzteil von der

¹ Oder in Mt 13,45 »nicht gleich einem Kaufmann, sondern gleich einer Perle.« J. Jeremias. Gleichnisse, 100.

² Dies wird 11 Mal belegt: 13,24;31; 33; 44; 45; 47; 52; 18,23; 20,1; 22,2; 25,1.

³ Nach der Untersuchung Thompsons ist sie im MtEv 32 Mal belegt, wobei jeweils 6 Mal in Mk // Lk und in Lk ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ parallel steht.

⁴ Auch in sonstigen Fällen Mt 13,31 (Mk 4,30 // Lk 13,18); 13,33 (// Lk 13,20); 22,2 (Vgl. Lk 14,16) wird sie von Mt bevorzugt. D.h. bei Mt 13,24. 44. 45. 47. 52; 18,23. 20,1; 25,1 (8mal).

mt Syntax, die das Ganze in die Gottesherrschaft einbettet, bleibt das eigene Bild des Gleichnisses als »Satzteil« übrig. Dass ein König mit seinen Knechten abrechnen will, ist eine vertraute Metaphorik für die Hörer: Gott zieht den Menschen zur Verantwortung. Für diese Vorstellung ist Gott ein »Gläubiger«.¹ Dieser Gläubiger wird als »menschlicher βασιλεύς« einerseits als so streng charakterisiert, dass er die Familie des Schuldners zur Begleichung der Schuld verkaufen lässt V25, andererseits aber im Zentrum als so voll Erbarmen, dass er dem Flehen des Schuldners Mitleid entgegen bringt V27 (σπλαγχνισθείς).² Im Hintergrund dieses Erbarmens des menschlichen Königs steht das gütige Herrscherbild. Ein irdischer König verhält sich als gütiger Herrscher, indem er seinen Untertanen aus Großzügigkeit und Milde ihre Schulden erlässt.³

Nach dieser Vorstellung von Gott passt sehr gut zu einem menschlichen König ἀνθρώπῳ βασιλεῖ und so kann auch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch metaphorisch als »Rechts- und Geschäftsverhältnis« verstanden werden,⁴ zu dem sowohl das Handeln Gottes als auch das des Menschen gehört. Deshalb geht es in der Abrechnung nicht um das Wesen der Schuld selbst, sondern darum, wie sich der Mensch gegenüber seiner Schuld prinzipiell verhält. Also hat der Grundsatz, dass Gott mit dem Menschen abrechnet, eine metaphorische Bedeutung, die bei der Gleichniserzählung im Vordergrund steht. In diesem Sinne ist die Einleitungsformel ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ... V23 eine Exposition, die die ganze Erzählung V24-34 bereits vorwegnimmt. Dementsprechend kommen dort auch die Haupthandelnden, König und Knecht, zur Sprache.

Die Parabel⁵ besteht aus drei erzählerischen Szenen. Die Haupthandelnden sind der König in der 1. Szene und der Knecht in der 2. Szene. In der 3.

¹ Vgl. auch Lk 16,1-13; Mt 25,14-30. K. Erlemann, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (BWANT 7), 1988, Stuttgart, 89f.

² Ebd., 85f.

³ s. §2.1.

⁴ K. Erlemann, Bild, 89; J. Jeremias, Gleichnisse, 210, dagegen will dieses Gleichnis überhaupt als »ein Endgerichtsgleichnis« verstehen. Jedoch ist in der Vorstellung der Abrechnung angelegt, »dass die Aspekte der innerzeitlichen »Abrechnung« und des Endgerichts ineinander übergehen« (K. Erlemann, Bild, 87).

⁵ Nach der Ansicht Jülichers und der von Bultmann ist die Parabel vom Gleichnis zu unterscheiden. Die Parabel setze den Inhalt des Gleichnisses in die Erzählung um. Ohne die Beziehung zum Himmelreich ordnet Bultmann das ganze Gleichnis unter Parabel ein. R. Bultmann, GST, 191. Auch ich nenne das Gleichnis ohne Rahmen (V24-34) »Parabel.«

Szene taucht erneut der König als Richter des Knechtes auf. Dabei ist ein weiterer Knecht nötig, da das Verhalten des Knechtes jenem gegenüber mit dem Verhalten des Herrn gegenüber dem Knecht eine logische Kette bildet. Jede Szene hat eine Einleitung in V24. 28a. 31, die durch ein Partizip mit jeweils einer adversativen Konjunktion aufgebaut ist: ἀρξαμένου δὲ V24, ἐξελθῶν δὲ V28a und ἰδόντες οὖν V31. Die letzten beiden Konjunktionen implizieren den logischen Zusammenhang zwischen den entsprechenden Szenen (s.u.).

Zunächst schieben sich die gegensätzlichen Bilder der 1. und 2. Szene in unser Blickfeld. Vergleichbar ist erstens das strenge Verhalten der Gläubiger: Der Herr lässt die Familie des Schuldners zum Ausgleich der Schuld verkaufen (V25); der Knecht wird so aggressiv, dass er seinen Mitknecht packt und würgt (V28). Zweitens stimmt auch das Verhalten der Schuldner, die den Gläubiger anflehen, wörtlich überein (V26. 29). Dieser Parallelismus dient eindeutig dazu, das Handeln der Gläubiger voneinander zu unterscheiden. Das »Adversativum« δέ hat eine entsprechende Funktion: Das δέ aus V28 stellt die 2. Szene der 1. Szene entgegen und setzt schon ein Stadium des entgegengesetzten Handelns voraus. Konkret wird dies durch ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν V30, in der Schilderung vom Handeln des Knechtes formuliert, das offenbar rückweisend auf das Handeln des Herrn in V27 bezogen wird. Der Herr hatte Erbarmen mit dem Knecht aufgrund seines Flehens, der Knecht hingegen wollte an seinem Mitknecht nicht so handeln, obwohl dessen Schuld unverhältnismäßig geringer war als seine eigene; der Herr ließ ihn frei, er jedoch ließ seinen Mitknecht ins Gefängnis werfen; jener erließ ihm die Schuld, doch er erwartete die Bezahlung der Schuld (V27. 30).

Diese gegensätzlichen Bilder in der 1. und 2. Phase der Erzählung enthalten zwei Metaphern: Der Schuldenerlass des Königs ist Metapher dafür, dass Gott dem Menschen vergibt; das Verhalten des Knechtes ist negative Metapher dafür, dass der Mensch seinem Mitmenschen vergibt.¹ Beide Metaphern werden in der Parabel aufeinander bezogen. Ihre gegensätzliche Beziehung wird für die Hörer wirkungsvoll komponiert. In der ersten Szene wird die göttliche Vergebung dramatisch beschrieben. Obwohl die ökonomischen und rechtlichen Verhältnisse durch ihre unrealistische Darstellung

¹ Diese Metaphern waren nicht nur bei Mt und bei Jesus geläufig, sondern auch im Judentum. A. Weiser, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien (StANT 29), München 1971, 75f mit Anm. 4-7.

nicht eindeutig sind, wirkt die Schuldsomme in der Erzählung so dramatisch, dass man nur an »die größte Zahl« (μύριοι) und die größte »Geldeinheit« (τάλαντον) denkt.¹ Die Geldsumme von 10.000 Talenten hebt sich nicht nur aufgrund der unglaublichen Größe hervor, sondern auch dem Vergleich mit dem relativ geringen Betrag von 100 Denaren. Das astronomische Verhältnis von 10.000 Talenten zu 100 Denaren lässt sich am ehesten durch das Verhältnis des Balkens zum Splitter vergleichen (Mt 7,3-5 parr). Die Forderung nach Zurückzahlung und der Wille, mit dem Knecht abzurechnen, ist schon eine gerechte Handlung des Herrn. Seine strenge Handlung V25 weicht zwar von der jüdischen Sitte ab, ist aber für die Hörer nicht erschreckend, da sich darin nur das hellenistische Milieu kundtut.² Eher überraschend ist für sie, dass der Herr in seiner Barmherzigkeit den Knecht nicht nur freilässt, sondern ihm auch seine Schuld erlässt³: σπλαγχνισθεὶς ... ἔπελυσεν ... ἀφήκεν (V27). Die Barmherzigkeit des Herrn übersteigt den Wunsch des Knechtes eindeutig, da er allein eine Verlängerung der Rückzahlungsfrist verlangte (V26). Das ist etwas »Unerwartetes« für die Hörer. So wird die göttliche Vergebung dramatisch geschildert. Dies gilt vor allem für die Riesensumme von 10.000 Talenten, die der Knecht schuldig ist. Der von all dem unabhängige religiöse Grundsatz, dass Gott dem Menschen vergibt, steht jedoch nicht als eine selbständige Metapher in dem ganzen Rahmen, sondern als ein Zugang zur Pointe der ganzen Parabel in der 3. Szene. Ohne diese Metaphorik ist die Sachaussage des Gleichnisses nicht verständlich.

Die unerwartete Handlung des Herrn bekommt bei den Hörern/innen normierende Bedeutung für die entsprechende Handlung des Knechtes in der 2. Phase der Erzählung (V28-30): Jetzt wird der Letzte unter den Ersten erwartet. Die Handlung des Knechtes wird damit durch eine Norm kritisiert, die erst durch einen gemeinsamen Konsens von Erzähler und Hörern/innen entstanden ist.⁴ Denn hätte ihn der Herr nicht freigelassen und seine Schuld

¹ J. Jeremias, Gleichnisse, 208.

² J. D. M. Derrett, Law in der New Testament, London 1979, 32-47 (ch. 3: The Parable of the Unmerciful Servant), hier 38. Vorausgesetzt werden im Hintergrund dieses Gleichnisses nicht innerpalästinische, sondern außerisraelitische Staats- und Rechtsverhältnisse (Jeremias, Gleichnisse, 176ff).

³ Akzeptiert man Derretts Argument, δάνειον von ὀφειλέτης zu unterscheiden, so bedeutet das: Der Herr gibt den Knecht nicht nur frei (ἀπέλυσεν αὐτόν), sondern erlässt ihm sogar das Darlehen. Ders., Law, 40.

⁴ Dies nennt Weder, Gleichnisse, 214f, geschickt den sogenannten »Verschränkungseffekt.«

erlassen, so hätte man es für gerecht gehalten, ihn ins Gefängnis zu werfen (V30). Indem die eigentlich erwartete Handlung in eine Paränese mündet, verdeutlicht sich ihre Metaphorik: Man soll selbst auch seinem Mitmenschen vergeben. Dies ist zwar eine selbständige ethische und soziale Grundmetapher, doch sie ist im Rahmen der Erzählung abhängig von der religiösen Grundmetapher der göttlichen Vergebung. Die beiden Metaphern werden in der Erzählung für die Hörer/innen aufeinander bezogen. Beide sind konventionelle Metaphern, die einerseits aus AT und Judentum und andererseits aus dem Griechentum stammen. Im hellenistischen Judentum wurden sie miteinander verbunden. Ihre Beziehung wird in der Parabel durch eine »Verschränkung« dargestellt: durch die Trauer der Mitknechte, welche die Reaktion der Hörer vorweg nimmt. Weil die Metaphorik im Bild der Parabel in sich kohärent ist und einer Pointe zugeordnet wird,¹ verstehen die Hörer/innen sie nicht allegorisch, sondern metaphorisch.

Mit diesen beiden Szenen allein kommt die »Logik« beider Metaphern noch nicht an die Oberfläche, sondern bleibt noch darunter. Sie wird erst in der 3. Szene, der Schlussphase der Parabel, deutlich. Ohne dieses Stadium ist die Aussage der ganzen Parabel undenkbar, weil erst jetzt die grundlegende Pointe kommt, in der sich die anderen Bilder kohärent vereinigen.² Der gan-

¹ Ebd.

² H. Weder stellt es sich anders vor: »Dass der Mensch, obwohl ihm zuvor schrankenlose Barmherzigkeit widerfahren ist, ihr keine Barmherzigkeit nachfolgen lässt, ist völlig ungreiflich. Dieses Urteil evoziert die Parabel im Hörer. Deshalb braucht die Frage von V.33 nicht mehr erzählt zu werden. Sie ist nach V.30 vom Hörer bereits beantwortet« (ders., Gleichnisse, 215). Außerdem dürfe nach ihm das Gericht über den Knecht V34 auch »gar nicht mehr erzählt werden, denn es relativiert die zuvorkommende Barmherzigkeit Gottes«. Deswegen hält er V32-34 für die »Nachgeschichte«, deren Inhalt das Gegenteil der ursprünglichen »Vorgeschichte« bildet: Für ihn wird die Parabel so zu einem Kompositum, das aus zwei gegensätzlichen Elementen besteht, nämlich der zuvorkommenden Barmherzigkeit Gottes einerseits (V23-30) und dem Gericht als zurückgenommener Barmherzigkeit Gottes andererseits (V32-34). Die Nachgeschichte entwickelte sich bei Mt weiter durch V31 und 35 und verkehre schließlich die »Argumentationsrichtung der Parabel ins Gegenteil« (215ff).

Traditionsgeschichtlich ist aber zu urteilen, dass nicht nur die göttliche und menschliche Vergebung, sondern auch ihr Zusammenwirken, die immer wieder für die Hörer aktuell ist, einen ursprünglichen Platz in der Parabel besessen haben könnte. Hierzu dienen die Formulierungen in der Einleitung V31 der 3. Szene: Neben den Hauptpersonen treten die Mitknechte οἱ σὺνδουλοὶ auf, die stellvertretend für die Hörer sind, anders in der 1. und 2. Szene; ihr Mitleid ἐλυπήθησαν σφόδρα nimmt die Reaktion der Hörer vorweg. Problematisch ist dabei, ob V31 zum ursprünglichen Rahmen der Parabel gehört oder Mt selbst zuzuschreiben ist. Weder hält ihn für redaktionell, d.h. matthäisch, da »V31 ganz deutlich matthäisches Vokabelmaterial enthält« (ebd., 211 Anm. 6). Jedoch finden sich mt Vokabeln nicht nur in V31, sondern vereinzelt in der ganzen Parabel (U. Luz, Mt III, 66 Anm. 9).

ze Erzählungsrahmen ist dabei nicht so brüchig, dass die Kohärenz der drei aufeinander bezogenen Bilder zerstört werden könnte.

In der 3. Szene geht es wesentlich um das Gericht.¹ Die Bildelemente sind: die Zusammenkunft des Herrn mit dem Knecht (V32a), sein entscheidendes Urteil (λέγει αὐτῷ, Δούλε πονηρέ V32b), sein Zorn und die Übergabe an den Folterknecht (V34).² Schon in der Einleitungsformel des Gleichnisses finden sich Gerichtszüge, wenn der König als einer bezeichnet wird, der mit seinen Knechten abrechnen will. Hervorzuheben ist bei den Handlungen, dass der Zorn des Herrn V30 mit dem Zorn des Knechtes in seiner Unbarmherzigkeit korrespondiert V30b. Dabei handelt es sich um ein bildhaftes Erzählelement über das Gericht im Sinne des jus talionis:

ἔβαλεν αὐτὸν ... ἕως ἀποδῶ τὸ ὀφειλόμενον. (V30)

παρέδωκεν αὐτὸν ... ἕως οὗ ἀποδῶ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον. (V34)

Das menschliche Verhalten, das heißt, das Verhalten des Knechtes gegenüber seinem Mitknecht, wird zum Maßstab für das Verhalten Gottes gegenüber ihm. Diese Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Vergeltung wird in Sirach 28,1-3 im Zusammenhang mit dem jus talionis behandelt.³

»Wer sich rächt, an dem rächt sich der Herr; dessen Sünden behält er im Gedächtnis (V1) Der Mensch verharrt im Zorn gegen den andern, vom Herrn aber sucht er Heilung zu erlangen?« (V3)

Daher ist einer solchen traditionsgeschichtlichen Beurteilung mit Skepsis zu begegnen. Zu akzeptieren ist eher die Annahme von Luz, Mt III, 66, »dass Mt eine bisher nur mündlich überlieferte Geschichte erstmals schriftlich formuliert hat. So ist es auch bei einigen anderen Gleichnissen«. Also darf man nicht behaupten, dass das Gerichtsbild in der 3. Szene »von der Nachgeschichte her qualifiziert« wird (Gegen Weder, Gleichnisse, 215 Anm. 29), sondern dass es von der Vorgeschichte her als Bildelement der Parabel zu verstehen ist.

¹ Es ist zwar fraglich, ob die ganze Parabel einem Endgerichtsgleichnis zugeordnet werden kann, wie Jeremias meint, aber sicher ist, dass es darin um eine Gerichtsaussage geht: J. Jeremias, Gleichnisse, 210. Dagegen ist für Weder, Gleichnisse, 216 Anm. 32, die Parabel »nicht Gerichtsaussage, sondern Zuspruch des Evangeliums«; vgl. auch T. Deidun, The Parable of the Unmerciful Servant (Mt 18,23-35), BTB 7 (1976), 203-223, hier 212.

² Der Zorn Gottes wird deutlich mit dem eschatologischen Gericht, z.B. bei Johannes dem Täufer (Mt 3,7; Lk 3,7) oder dem endzeitlichen Zorn Gottes (Lk 21,23 Mt22,7 usw.) verbunden: T. Deiden, Parable, 212 mit Anm 13.

³ s. §1.3.1.

Im Hintergrund des Gerichtsbildes steht also eindeutig das Motiv der Furcht vor dem strafenden Richter Gott.

Die menschliche und göttliche Handlung begegnen sich in einem logischen Verhältnis. Die Handlung des Herrn in der 1. Szene wird durch den Satz V32b zusammengefasst. Die vom Knecht in der 2. Szene geforderte Handlung wird durch eine rhetorische Frage V33 ausgedrückt. Durch sie erreicht die Parabel ihre Pointe, in der sich die beiden Handlungen ineinander verwickeln. »Hättest nicht auch du mit deinem Mitknecht Erbarmen haben sollen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte?« (V33). Auf diese Weise fließt die Metaphorik der Parabel in diese Pointe ein. Ihr dient auch das folgende Gerichtsbild (V34), wo sich das gesamte Bild zum Höhepunkt der Parabel zusammenfügt. Ohne die Parabel ist also das Gerichtsbild inhaltlich unverständlich, da sich ihre Metaphorik auf göttliche und menschliche Vergebung bezieht. Denn beide Dimensionen der Vergebung werden traditionsge­schichtlich schon *vor* der Geschichte der Parabelerzählung miteinander verbunden. Schon im hellenistischen Judentum gibt es eine solche Verbindung, wie es sich in Sirach 28,2 zeigt: »Vergib das Unrecht deinem Nächsten, dann werden dir, wenn du darum bittest, auch deine Sünden vergeben werden.« Hier in unserem Text geht es um einen negativen Fall: Wenn der Mensch dem anderen nicht vergibt, wird Gott ihm auch nicht vergeben.

In dieser Logik findet sich außerdem ein weiteres Motiv, nämlich das der *imitatio dei*. Die Handlung, die vom Knecht erwartet wird, gründet sich auf der Handlung des Herrn: *πάσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφήκᾳ σοι* (V32). Die Handlung des Herrn ist durch die *ἐλεῆσαι* charakterisiert, was zu einem Paradigma für die Handlung des Knechtes wird:

οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς κἀγὼ σὲ ἤλεησα;
(V33)

In dieser Beziehung wird die Nachahmung Gottes zum Motiv für das menschliche Handeln. Bezeichnet man das Gericht als negatives Motiv für die menschliche Vergebung, findet man hier das positive Motiv, das zunächst paränetisch formuliert wird: *ἔδει ... , ὡς ...* (V33). Mt hat diesen Gedanken schon in Zusammenhang mit der Feindesliebe betont¹:

¹ s. §2.1.; §7.2.2.

»Ihr sollt also vollkommen sein, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist« (5,48).

Die *imitatio dei* ist also als Motiv für die Barmherzigkeit des Menschen vorausgesetzt (Mt 5,7. 48; Lk 6,36). Das rabbinische Judentum kennt das Motiv *imitatio dei* auch. Sein grundlegende Vergebungsmotiv ist nicht in »the principle of measure for measure«, sondern in der *imitatio dei* zu finden.¹ Insbesondere wird das Gesetz der Heiligkeit Lev 19,2² von den Rabbinern zum dominierenden Motiv der Nachahmung Gottes:

»As God is merciful and Gracious, so be thou merciful and Gracious«.³

Auch außerhalb des rabbinischen Judentums ist der Gedanke *imitatio dei* seit der Antike überall vertraut. So kennt auch Philo, der Repräsentant des hellenistischen Judentums, diesen Gedanken.⁴

Durch beide Motive wird die Spannung zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung für die Hörer/innen auf verständliche Weise aktualisiert. Indem beide Motive hier vereint werden, gelangt die Parabel zu einer abgeschlossenen Aussage. Das ist die *Pointe*, auf die die ganze Parabel hinweisen soll. So kann die Logik des Handlungsprinzips von den Hörern/innen akzeptiert werden. Diese Logik ist wie folgt zu definieren: Die menschliche Vergebung ist die Voraussetzung für die göttliche Vergebung und zugleich ist die göttliche Vergebung Vorbild für die zwischenmenschliche Vergebung.

Im Vordergrund der ganzen Parabel, die eine solche Paränese als *Pointe* hat, steht ein wichtiges Ethos, das sich auf gemeindlicher Ebene auswirken soll: das Herrschafts- und Bruderschaftsethos. Im Hintergrund der barmherzigen Handlung des menschlichen Königs V27, auf der die ganze Parabel basiert, steht das gütige Herrscherbild. Ein irdischer König verhält sich als gütiger Herrscher, der seinen Untertanen aus Großzügigkeit und Milde die Schulden

¹ I. Abrahams, *Man' Forgiveness*, in: ders., *Sudies I*, 150-167, hier 166.

² »Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig«

³ Häufig belegt: Sifra 86b; Mechilta 37a, Sabbath 133b u.ö. Ebd, 166. auch Bill. I, 372, bietet Belege für das Motiv an.

⁴ s. §2.1.

erlässt.¹ Der Mensch soll ihn nachahmen (V 33) wie auch beim Gebot der Feindesliebe (5,48). Dies ist eindeutig einem Herrschaftsethos zuzuschreiben.

Die metaphorische Bedeutung eines solch herrschaftlichen Handelns ist durch die beiden Motive eine Anregung für die gemeindliche Ebene. Gott ist der gütige Herrscher, den der Mensch nachahmen soll. Gleichzeitig erweist sich dieser Herrscher auch als Richter, der aus Zorn richten wird, wenn ein Mensch einem anderen nicht vergibt. Allerdings kann das Herrschaftsethos im zwischenmenschlichen Bereich nur dann zur Geltung kommen, wenn es mit Bestimmtheit auf alle Menschen in einer Gemeinde übertragen wird. Dieser Übertragungsprozess geht durch Verschmelzung dieses herrschaftlichen Verhältnisses mit dem Bruderschaftsethos vonstatten. Jeder Mensch soll und kann einen Herrscher nachahmen, indem er seinen Mitmenschen vergibt (V33). Jeder Mensch soll den Zorn auf seinen Bruder kontrollieren, da ihn sonst der Herrscher aus Zorn richten wird (V34). Jeder ist ein kleiner Herrscher, der seinen Zorn bewältigen soll, um seinem Bruder vergeben zu können. Bei Mt ist das Bruderschaftsethos von verhältnismäßig großer Bedeutung. Genauso wie zum Vaterunser gibt er auch seinen Kommentar zu dieser Parabel:

»So wird auch mein himmlischer Vater euch tun, wenn ihr nicht ein jeder seinem Bruder von Herzen vergibt« (V35).

Ein deutlicher Beleg dafür findet sich im TestGad 6,1-3, wo das Bruderschaftsethos stark ausgeprägt ist:

»Liebet jeder seinen Nächsten (Bruder). ... Liebet einander von Herzen! Und wenn jemand gegen dich sündigt, so sage es ihm friedlich. ... Und wenn er Buße tut und bekennt, vergib ihm«.

Hier offenbart sich der Sachverhalt, dass die Mahnung auf die Gemeinde ausgerichtet ist, weil der Herrscher weder König noch Herr ist, sondern Vater, unter dem alle Menschen einer Gemeinde Brüder genannt werden. Gott ist bereit, auch die größte Schuld zu vergeben, aber er macht die Voraussetzung, dass jeder Christ selbst seinem Bruder die Schuld vergeben soll. Dadurch wird die Parabel über die Vergebung von Mt stark auf den Ausgleich von Spannungen in der Gemeinde ausgerichtet. Das wird vor allem deutlich

¹ Dieser Charakter zeichnet den Herrscher im Aristeasbrief aus. s. §2.1.

in der Betonung der Niedrigkeit in den Kindern, in der Aufnahme des Kleinen und im Suchen des abgefallenen Bruders. Gerade dies ist die entscheidende Botschaft an die Mt Gemeinde.

§ 14. Zebedaidengespräch (20,20-28)

These: Mt ist in seinem Evangelium von einem messianischen Herrscherbild bestimmt: Jesus rettet als der erwartete königliche Messias sein Volk von ihren Sünden (1,21). Er hat Vollmacht und schafft Sündenvergebung durch seinen Tod (26,28). Dabei wird das traditionelle Herrscherbild umgestaltet: Der neue Herrscher ist kein militärischer, sondern ein sanftmütiger Herrscher (21,5). Im Zebedaidengespräch wird er als demütiger Herrscher geschildert, der auf seine Herrschaft verzichtet. Dienen und Lebenshingabe Jesu (20,28) gestalten das neue Herrscherbild, das deutlich in Kontrast zu weltlichen Herrschern steht.

1. Ein neues Herrscherbild

Im letzten Teil seines Evangeliums bezieht Mt den Vergebungsgedanken in das für den Messias charakteristische Verhalten ein. Sein Verhalten wird nach der dritten Ankündigung seines Leidens 20,17-19 im Zebedaidengespräch vorgestellt und in der Einleitung der Passionsgeschichte sichtbar 26,2. Dies entscheidende Verhalten Jesu ist für Mt von großer Bedeutung: Es ist nicht ein Politikum, sondern das Verhalten des messianischen Herrschers.

Schon vom Anfang seines Evangeliums an definiert Mt programmatisch sein Messiasbild. Den Namen Jesu interpretiert Mt: »Er befreit sein Volk von seinen Sünden« (1,21b). Dieser Retter ist der erwartete Messias der Juden. Er ist der Herrscher Israels (ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ; 2,6 zitiert aus Mich 5,2], weil er sein Volk Israel rettet wie Samson (Ri 13,5) und Moses (Jos Ant 2,216)¹ im Judentum. Zur Formulierung dieses Herrscherbildes stilisiert Mt die Kindheitsgeschichte Jesu mit

¹ »Er wird das Volk der Hebräer aus ägyptischer Knechtschaft befreien.«

seinem Sondergut gemäß einer Mosestypologie:¹ Geburt - Kindermord - Flucht - Rückkehr. Hier spielt Moses eine Rolle für sein Herrscherbild: Zu ihm gehört die Befreiung seines Volkes. Zugleich aber wird der jüdische Herrscher Herodes kritisiert: »Wie einst der Pharao in Ägypten die Kinder der Hebräer töten ließ, so jetzt der König Herodes.«² Dabei kommt nun der neue Herrscher Jesus deutlich in einen Gegensatz zu diesem Herrscher: Er ist kein gewalttätiger und militärischer König, sondern überwindet Hass und Aggression und bleibt dabei immer ein sanftmütiger Herrscher. Was diesen neuen Herrscher charakterisiert, ist die »Befreiung von Sünden«. Nirgendwo versteht das AT die Befreiung von Sünden als Tat des Messias. Sie bewirkt nur Gott selbst für Israel. Es ist auch im vorchristlichen Judentum nicht denkbar, dass die Tilgung der Sünden durch die barmherzige Tat des Messias ohne Machtwirkung möglich sei.³ Also definiert Mt Jesu Messianität neu als Herrscher, der von Sünden befreit.

Aber bei Mt bleibt es nicht dabei, dass das Herrscherbild durch die Geburt Jesu neu interpretiert wird, sondern er entfaltet es in seinem Evangelium bis zum Tode Jesu. Mt übernimmt freilich die Mk-Vorlage, modifiziert sie aber in Übereinstimmung mit seinem Herrscherbild in einem wichtigen Sinn. Es ist eine Herrschaft »zur Vergebung der Sünden« (26,28). In unseren Untersuchungen war schon deutlich geworden, dass diese Formel durch Mk tradiert und mit der Taufe des Johannes verbunden ist. Aber Mt lässt sie in der Bestimmung der Johannestaufe (3,6 gegenüber Mk 1,4f) aus, verwendet sie dafür im Abendmahlswort. Das heißt, der erwartete Messias, der sein Volk von seinen Sünden erretten will, geht auf einen neuen Herrscherweg zum Kreuz hin »zur Vergebung der Sünden.« Dieser neue Herrscher handelt damit ganz anders als andere Herrscher. Dabei ist entscheidend, dass Mt dieses Herrscherbild in Jesus realisiert sieht. Daher wird es im MtEv sowohl bei der Geburt Jesu als auch bei seinem Tode hervorgehoben: Jesus, der Retter, ist kein anderer als der neue Herrscher. So wird das neue Herrscherbild mit Akzent auf der Sündenvergebung in sein Evangelium einbezogen.

¹ Manche Autoren haben die Meinung, dass Mt 1,18-2,23 eine von der Mose-Haggada motivierte Erzählungseinheit bilde. A. Vögtle, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971, 86.

² G. Theißen, *Vom Davidsson zum Weltherrscher: Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Matthäusevangelium*, in: M. Becker/W. Fenske (Hg.), *Das Ende des Tages und die Gegenwart des Heils (AGJU 44)*, FS. für H.-W. Kuhn, Leiden/Boston/Köln, 145-164, hier 155.

³ Bill. I, 71.

Wir können also davon ausgehen, dass sich Mt bereits im ganzen Evangelium mit dem Herrschaftsethos bezüglich der Sündenvergebung befasst hat. Wir haben schon betrachtet, dass das Herrscherideal des Hellenismus in einer hellenistisch jüdischen Schrift dem Aristeasbrief als Herrschaftsethos enthalten ist.¹ Dessen Züge waren Milde, Demut und Menschenfreundlichkeit. Dem stehen aber die zeitgenössischen jüdischen und heidnischen Hoffnungen auf einen neuen Herrscher gegenüber.² Zum einen hofften Heiden wie Juden damals auf einen politischen Held, »der die Macht Roms ablösen werde.«³ Vor allem enthält die Kindheitsgeschichte, in der die Geburt eines erwarteten Herrschers nicht nur für Juden, sondern auch Heiden angekündigt wird, ein »Politikum« (2,3) mit kritischer Spitze gegen die Römer. Zum andern erwarteten sie auch einen militärischen Held während des jüdischen Krieges.⁴ Von diesem politischen und militärischen Herrscherbild nimmt Mt deutlich Abstand: Der neue Herrscher ist kein Eroberer, sondern ein friedfertiger König.

Wir finden ein solches Herrscherbild im Einzug Jesu in Jerusalem 21,1-11. Die Akklamation der Volksmenge weist dort darauf hin, dass er der erwartete Davidsohn ist (21,9).⁵ Der Jubel erinnert an den siegreichen Einzug eines Feldherrn (1Makk 13:51 Jos Ant 12,34).⁶ Aber Mt fügt dort 21,5 ein Schriftzitat aus Sach 9,9 ein, so dass der Einzug Jesu eine doppelte Erfüllung darstellt:

»Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist friedfertig (πραῦς), und er reitet auf einer Eselin und auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers« (21,5).

Dadurch verwandelt sich der Charakter des Einzugs, d.h. durch das zeichenhafte Verhalten Jesu, der bei seinem messianischen Einzug auf einem Esel reitet, wird er nicht als siegreicher Einzug eines Herrschers geschildert, sondern eines humanen Herrschers. Rechnet man mit solcher antikriegerischen Tönung des Mt, so wird πραῦς besser als »friedfertig« verstanden denn mit

¹ s. §2.1.

² Bei diesem Argument beziehe ich mich auf Überlegungen von G. Theißen, Davidsohn, 147-151.

³ Ebd., 149.

⁴ Ebd., 151-161

⁵ Ohne die eine Inklusion bildende Anrede Ὁσωννά wird zitiert aus LXX Ps 117,26.

⁶ Vgl. U. Luz, Mt III, 183 mit Anm. 56. 57.

seiner Grundbedeutung »sanft und mild«. ¹ Doch gehören die beiden schon in der Bergpredigt zusammen: »μακάριοι οἱ πραεῖς« und »οἱ εἰρηνοποιοί« (5,6. 9). Jesus wird bei Mt als »sanftmütig« und »demütig« (πραῦς εἰμι καὶ ταπεινός 11,29) und »barmherzig« (5,7; 9,27 u.ö.) charakterisiert. All diese Charakterzüge gehören zu einem Herrschaftsethos.

2. Zebedaidengespräch: Das exemplarische Verhalten des neuen Herrschers

Dieses neue Herrscherbild erreicht im Sterben Jesu seinen Höhepunkt. Er nimmt bis zum Kreuz eine Position ein, die kein anderer Herrscher übernommen hätte. Er verzichtet auf seine Herrschaft. Jesu Verhalten steht im Kontrast zu dem anderer Herrscher. Den Übergang zu diesem neuen Herrscherbild finden wir im Zebedaidengespräch als Vorbereitung auf das Kreuz. Sein Sterben wird in der dritten Leidensankündigung 20,17-19 unmittelbar vor dieser Perikope angekündigt und in der Einleitung der Passionsgeschichte sichtbar 26,2. ² Sein Weg nach Jerusalem ist wesentlich ein Weg »zur Kreuzigung« (εἰς τὸ σταυρῶσαι 20,19 bzw. σταυρωθῆναι 26,2). Jesus der Davidide (20,29-34. 30) zieht in Jerusalem ein (21,1-11); er vollzieht dort als der Messias die zeichenhafte Handlung der Tempelreinigung (21,12-17) mit seiner Vollmacht (21,23-27). Diese Reihenfolge der Perikopen, die sich auf die messianischen Handlungen Jesu beziehen, fand Mt in seiner Mk-Vorlage vor. ³ Schon bei Mk zog sich das Sterben Jesu auf die Jüngerbelehrung: Die Erniedrigung des Messias wurde fest mit der Leidensnachfolge verbunden (8,31-33. 34-37); mit der zweiten und dritten Leidensankündigung wird der Rangstreit der Jünger einbezogen (9,30-32. 33-37; 10,32-34. 35-45). Damit tritt ein paränetischer Rahmen in den Vordergrund: »So soll es nicht sein unter euch« (V26); der Paränese dient auch ein deutliches Kontrastbild des Menschensohnes zu den weltlichen Herrschern (V25-28). In einem solchen Verhältnis verlagert sich das Zebedaidengespräch auch bei Mt (20,20-28).

¹ Ebd., 181.

² Das mt Programm wird Schritt für Schritt in seinen Leidensankündigungen sichtbar: δεῖ (16,1) ... Μέλλει (17,22b) ... Ἴδου (20,8) ... μετὰ δύο ἡμέρας (26,2). Vgl. T. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, Wuppertal 1984, 610.

³ Mk 10,32-34. 35-45. 46-52; 11,1-11. 15-19. 27-33. Nur die Perikope vom Feigenbaum weicht ab, da sie bei Mk in zwei getrennte Stücke geteilt ist, die aber bei Mt zusammengehören.

Insgesamt übernimmt Mt das Zebedaidengespräch abgesehen von wenigen Änderungen, und zwar der Frage der Mutter anstelle der Zebedaiden (Mk 10,35) und der Auslassung der Metapher »Taufe« neben dem »Becher« (Mt 20,22f).¹ Schon in der Mk-Vorlage findet sich die Spaltung zwischen der Zebedaidenbitte 10,35-40 und der diesbezüglichen Ermahnung Jesu V41-45. Sie sind im vormt Stadium als ein einheitliches Apophthegma vorgegeben;² wahrscheinlich liegt bei dieser Komposition das gemeinsame Motiv des Martyriums im Hintergrund:³ der Märtyrertod des Jakobus Zebedaios V38f und die Hinrichtung Jesu als dessen Vorbild V45. Die erste Hälfte befindet sich als Rangstreit unter den Jüngern sowohl bei Mt 18,1 als auch bei Mk 9,33f, aber ohne von den Zebedaiden ausgelöst zu sein. Lk überliefert dagegen das Apophthegma nur mit der zweiten Hälfte, d.h. ohne dass die Zebedaiden den Impuls zu ihm geben 22,24-27. Bei ihm ist auffallend, dass die Rede von der Lebenshingabe Jesu nicht wie bei Mt sowie Mk ein Leitmotiv für die ganze Perikope bildet. Denn weder Zebedaidenbitte noch das Motiv des Martyriums spielen dort keine Rolle. Für ihn ist nicht mehr Jesu Sterben als solches bedeutsam, sondern sein Verhalten, das als Tisch-Dienst dargestellt wird 22,27.⁴ Dabei bezieht sich sein dienendes Verhalten nicht auf ein Vorbild seiner alltägliche Mahlpraxis, sondern auf eine eschatologische Handlung, indem sie in die Szene des letzten Mahls Jesu eingebettet wird 22,14-23. Das zeigt sich auch darin deutlich: Der eschatologische Lohngedanke 22,28-30 wird mit diesem lk Dienst-Spruch (V25-27) verbunden; ganz anders als bei Mk 10,40 und Mt 20,23b ist bei ihm, dass die Herrschaft der Jünger nicht völlig abgelehnt wird, weil sie »auf Thronen sitzen« V30 dürfen. Wahrscheinlich will Lk das Sterben Jesu im Blick auf eschatologischen Mahlfeiern deuten und das Sterben Jesu als Dienen verstehen.⁵ Dazu dient ein solches konkretes Verhalten Jesu. Das ist weniger ein Vorbild, als ein »Kernbild«, durch das sich seine Herrschaft auszeichnet:⁶ Die weltliche Herrschaft wird durch »Herrschen« charakterisiert (κυριεύουσιν) V25, die Herrschaft Jesu durch Dienen. Also wird dort nicht eine gemeindliche Hierarchie problematisiert, sondern das Wesen der Herrschaft, wie sie von den Jüngern verstanden werden muss.

¹ Die Abänderung der Anrede sagt bei Mt nicht viel: So U. Luz, Mt III, 160f. Aber die Auslassung der »Taufe« ist verständlich, weil bei Mt die Taufe Jesu schon eine andere Deutung hat, nämlich »die Erfüllung aller Gerechtigkeit.« Dann könnte die »Todestaufe« Jesu neben der Metapher vom »Becher« überflüssig sein.

² H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1971, 146-191, hier 15ff.

³ So G. Theißen, *Die Verfolgung unter Agrippa I*, in: U. Mell/U. B. Müller (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*, (BZNW 100), FS für J. Becker, Berlin/New York 1999, 263-289, hier 269 mit Anm. 13; vgl. auch R. Bultmann, GST, 23; R. Pesch, Mk II, 159.

⁴ J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu* (Mk 10,45 und Lk 22,27), NTS 19 (1972/73), 38-64, hier 55-62.

⁵ Ebd., 58.

⁶ Ein anderes Bild von einem konkreten Verhalten Jesu ist in der Fußwaschung Joh 13,4f. 12-17 zu finden. Hier ist das Verhalten Jesu aber deutlich ein Vorbild für innergemeindliches Handeln.

Dagegen wird das Verhalten Jesu bei Mk und Mt nicht als ein solches konkretes Verhalten aufgefasst. Dem entspricht das gesamte Sendungsbewusstsein Jesu:

»Denn der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzubringen als Lösegeld für viele« (20,28 parr.).

Es umfasst das Gesamtbild Jesu: sein Leben und Sterben. Sofern das konkrete Verhalten Jesu beim Tisch-Dienst auch hier das Logion prägt, geschieht es nicht nur bei seinem letzten Mahl, sondern auch in seiner alltäglichen Mahlpraxis. Seiner Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern entspricht auch das Sendungsbewusstsein Jesu:

»Ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten« (9,13 parr.).

Sein Leben wird für viele hingegeben 20,28. In dieser entscheidenden Handlung zeigt sich die Erniedrigung des Menschensohnes. Sie kommt schon in der dritten Leidensankündigung 20,18f auch in einem Menschensohnwort zur Sprache. Sein Sterben ist »Lösegeld für viele« (λύτρον ἀντὶ πολλῶν). Dieser Ausdruck bezeichnet die Lebenshingabe Jesu. Die Aussage von der Lebenshingabe Jesu mit finalem Sinn steht nicht allein,¹ aber von allen Belegen ist dieser der einzige nicht mit ὑπέρ, sondern ἀντί. Deshalb kann dieses Lösegeldwort nicht für eine Rückwirkung paulinischer Aussage gehalten werden.² Auch gegenüber der Aussage in 1Tim 2,5f³, die in gutem Griechisch formuliert ist, kann man sein relativ hohes Alter vertreten. Mt und Mk bringen durch diese Aussage nicht den sakramentalen Sinngehalt der Lebenshingabe Jesu zur Sprache, sie wird erst mit einer kultischen Metapher im Abendmahlswort 26,26-28 deutlich. Mt und Mk wollen vielmehr mit der Aussage das gesamte Bild vom irdischen Wirken und der Erniedrigung des Menschensohns als Vorbild für die Gemeinde deuten: Sein Leben kennzeichnet »Dienen«, und sein Sterben ist dessen Höhepunkt als »Lebenshingabe für viele.« Es ist also eine paradigmatische Grundlage für das Verhalten der Jünger, d.h. ein exemplarisches Verhalten Jesu für die, die

¹ Bsd. Kor 15,3; 1Tim 2,4f und Röm 4,25. 8,32 Eph 5,2 Mk 14,24. Vgl. J. Roloff, Anfänge, 43-50; J. Jeremias, Art. παῖς θεοῦ, ThWNT V, 653-713, hier 704. 707.

² J. Jeremias, Das Lösegeld für Viele (Mk 10,45), in: Ders., Abba, 216-229, hier 225ff.

³ »... ἄνθρωπος Χριστός Ἰησοῦς, ὁ δοῦς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων... «

ihm nachfolgen. Dies zeigt, dass das Sterben Jesu in dieser Perikope mit einem Anklang an das Martyrium des Jakobus ethische Züge enthalten soll.¹

Das ethisch geforderte Verhalten basiert in der Perikope V25-27 auf einer Differenz zwischen dem herkömmlichen Herrscherbild und dem neuen. Durch solch ein Kontrastbild wird Kritik an dem Verhalten geübt, welches zur herrschaftlichen Sitte in der paganen (τῶν ἐθνῶν)² Gesellschaft gehört: Οἱ ἄρχοντες als Oberschicht (οἱ μεγάλοι) herrschen mit Gewalt und Autorität über die Völker (τῶν ἐθνῶν) als Unterschicht. Diesem Herrscherbild steht ein antikes Herrscherideal gegenüber. Das Merkmal des idealen Herrschers als des Machthabers ist vor allem »Demut« gegenüber den Ohnmächtigen.³ Demut als soziale Tugend kennzeichnet einen humanen Herrscher. Sie umfasst als Herrschaftsethos auch Milde und Barmherzigkeit.⁴ Es ist vorstellbar, dass damit Gesetzlosigkeit und Grausamkeit der meisten Könige in hellenistisch-jüdischen Schriften kritisiert werden.⁵ Auch Josephus übt solch eine Kritik an den Königen und Hohenpriestern in Palästina.⁶ Besonders kritisiert er Herodes den Großen, wobei dieser mit Agrippa I verglichen wird (Jos Ant 19,328-331). Agrippa wird dort als ein idealer Herrscher bezeichnet, der Milde praktiziert, indem er sich mit seinem Feind Simon versöhnt (Ant 19,334). Es könnte sein, dass auch Jesus am Verhalten der Machthabenden Kritik übte, indem er von seinen Jüngern ein bestimmtes Verhalten fordert:

¹ Die Deutung des Todes Jesu im Urchristentum kann »entweder als exemplum oder sacramentum« gelten. Hier ist es der erste Fall. G. Theißen, Religion, 202-206. Zitat: 202. Vgl. auch: Ders, Verfolgung, 265f.

² Hier ist denkbar: Die Herrscher weisen nicht nur auf die der Römer hin, sondern auch auf die jüdischen Könige und Fürsten, d.h. τῶν ἐθνῶν ist als Gegensatz der Jüngerschaft zu verstehen. So T. Zahn, Matthäus, 612 mit Anm. 88.

³ Im AT wird der demütige Herrscher in Sach 9,9 belegt. Das wird im hellenistischen Judentum fortgesetzt. Das humane Herrscherideal des Königs wird als Milde, Demut und Großzügigkeit beschrieben und im Aristeasbrief 192. 208 u.ä. behandelt; Joseph als Herrscher in Ägypten verzichtet auf seine Macht und erniedrigt sich auf die Ebene seiner Brüder (TestXII).

⁴ s. §2.1.

⁵ O. Wischmeyer, Macht, Herrschaft und Gewalt in den frühjüdischen Schriften, in: J. Mehlhause (Hg.), Recht-Macht-Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, 355-369, hier 361-364.

⁶ Jos Ant 20,79-184. 201-203. O. Wischmeyer, Macht, 362.

»οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν,¹ ἀλλ' ὅς ἐάν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γέ
 νέσθαι ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ο.ς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος
 ἔσται ὑμῶν δοῦλος« (20,26f).

Hier werden dichotome Schichten repräsentiert durch μέγας gegenüber διάκονος bzw. πρῶτος gegenüber δοῦλος. Sie setzen innergemeindliche (ἐν ὑμῖν, ὑμῶν) Autorität voraus, sollen aber überwunden werden, indem »Statusverzicht« gefordert wird. Diese Forderung wird allerdings nicht an die Unter-, sondern an die Oberschicht gerichtet: Der Große und der Erste soll sich erniedrigen zum Diener und Knecht. Dieses geforderte Verhalten realisiert also einen »Oberschichtwert.« Im Hintergrund des »Statusverzichts« steht die Tugend der »Demut«² als Herrschaftstugend. Anders ausgedrückt, das Herrschaftsethos verschärft sich durch »Statusverzicht.« Es zeigt sich in unserem Text dadurch, dass die Herrschaft »Knechtschaft« beansprucht. Die Vorstellung von der Herrschaft als »Knechtschaft« hat eine Vorgeschichte in der paganen und jüdischen Antike.³ Aber sie verwirklicht sich in der Gesellschaft nicht im hellenistischen Judentum, sondern bleibt eine theoretische Möglichkeit.⁴ Jesus, der neue Herrscher, wird aber deutlich durch sein Verhalten mit den weltlichen Herrschern kontrastiert: Der Menschensohn erniedrigt sich und verzichtet auf seine Herrschaft, indem er dient und schließlich sein Leben für viele hingibt V28. Mt gestaltet also sowohl das reale als auch das ideale Herrscherbild durch das faktische Jesusbild, dem an das Kreuz gehenden Herrscher, um. Damit will er die Abendmahlsworte Jesu (26,28) vorbereiten.

¹ Der mt Text, der auch eine Variante im mk Text (ἔστιν) 10,43 hat, ist so mit Futur ἔσται belegt, dass es in Harmonie mit dessen folgenden zwei futurischen Formulierungen steht: γενέσθαι und ἔσται. Das Futur hat hier eindeutig einen imperativischen Sinn. BDR, Grammatik, §362; vgl. U. Luz, Mt III, 159 Anm. 1.

² Neben dem Grundwert des Urchristentums Nächstenliebe findet G. G. Ortwein in ihrem Buch (Statusverzicht) den anderen Grundwert Demut, d.h. die Bereitschaft, auf Status, Ansehen und Macht zu verzichten. Diese Tugend klingt an unser Herrschaftsethos an.

³ » ... the man who has not been a servant (ὁ μὴ δουλεύσας) will never become a praiseworthy master (δασπότης), and that the right way to gain honour is by serving (δουλεύω) honourably rather than by ruling (ἄρχω) honourably ...« (Plato, Laws VI,762E) oder «For them ruling was a service (officium), not an exercise of royalty (regnum)» (Seneca Ad Lucilium Epistulae Morales 90, 5). Zitiert in: D. Seeley, Rulership and Service in Mark 10:41-45, NT 35 (1993), 234-250, hier, 238; 241. Eine direkte Abhängigkeit von Mk 10,41-45 ist nicht denkbar: O. Wischmeyer, Herrschen als Dienen - Mk 10,41-45, ZNW 90 (1999), 28-44, hier 38f.

⁴ »Die Interpretation von herrscherlicher ἐξουσία als διακονία bleibt nun allerdings im frühen Judentum bloße literarische Möglichkeit.« O. Wischmeyer, Macht, 368.

§ 15. Gerichtsgedanke und corpus mixtum.

These: Die mt Gemeinde lebt auf eine Enderwartung hin. Darin impliziert ist, dass auch sie nicht vom Endgericht ausgeschlossen ist. In ihr befinden sich Böse und Gute. Das Gemeindegild vom corpus mixtum zeigt sich im Gleichnis vom mt Hochzeitmahl 22,1-14. Das heilsgeschichtlich schon für Israel in Kraft gesetzte Kriterium des Früchtebringens 21,43 gilt ebenso für die Gemeinde in 22,11-13. Das Zusammenleben, von Guten und Bösen dauert in ihr bis zum Endgericht, wo beide geschieden werden. In der Gemeinde darf darum niemand über seinen Bruder bzw. seine Geschwister richten 7,1-5, sondern alle müssen einander vergeben.

Wir haben schon gesehen, dass die Vergebung unter den Menschen zwei Motive hat: den Gerichtsgedanken als negative Seite und die imitatio dei als positive Seite. Beide werden in der Bergpredigt und der Gemeinderede hervorgehoben. Insbesondere wurde das der fehlenden menschlichen Vergebung entsprechende Gericht Gottes auf die Verneinung der göttlichen Vergebung bezogen: in der Antithese 5,23-26, im Vaterunser 6,14f, im Verbot des Richtens 7,1f, im Schlusswort der Gemeinderede 18,35. Diese eschatologische Motivation zur Vergebung unter den Menschen hatte gewiss Auswirkungen auf das gemeinschaftliche Leben der mt Gemeinde.

Wie G. Bornkamm geschildert hat, hängt die Enderwartung der mt Gemeinde untrennbar mit der mt Ekklesiologie zusammen. Dieser Zusammenhang durchzieht sein ganzes Evangelium:¹ Die »Frucht der Buße« 3,8, die in der Täuferpredigt durch das Gerichtswort 3,10 angedroht wird, gilt als Kriterium nicht nur für die jüdischen Führer, sondern als »Tun des Willens Gottes« (7,15-21) auch für die Gemeinde; verschiedene Weisungen für das Gemeindegild in der Bergpredigt enthalten eine eschatologische Ausrichtung; in der Aussendungsrede »wird Wesen und Weg der Jüngerschaft ganz in eschatologisches Licht gerückt« (10,32f); in der Gleichnisrede wird die Kirche in ihrem Leben als ein »corpus mixtum« bezeichnet, zusammengesetzt aus Guten und Bösen und geschieden nur im Endgericht (13,24-30. 36-43; 47-50); neben der Gemeinderede, die einen engen Zusammenhang zwischen

¹ Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: Ders. u.a., Überlieferung, 13-47, hier 13-21.

Endgericht und Vergebung vertritt, zielen die Gleichnisse vom endzeitlichen Geschehen in Mt 24 und 25 auf den Aufruf zur Wachsamkeit. Die mt Gemeinde lebt also »durchweg« auf die Enderwartung hin. Anders ausgedrückt, die Gemeinde wird als »eschatologische Größe« qualifiziert.¹ Damit ist allerdings nicht gemeint, dass die Gemeinde vom Endgericht auszuschließen ist, sondern, dass sie auf das Kriterium des Endgerichts hin lebt. Für diese Aussage müssen wir das Gleichnis vom königlichen Hochzeitmahl 22,1-14 genauer betrachten.

Neben der Gleichnisrede Mt 13 und der endzeitlichen Gleichnisrede Mt 24 und 25 befindet sich im MtEv noch eine andere Gleichnissammlung 21,28-22,14. Während die beiden erstgenannten Reden Jüngerbelehrung sind (13,10ff. 36ff. 51f; 24,1ff), verlagern sich die Adressaten im sogenannten Jerusalemer Streitgespräch 21,23-23,39. Deutlich ist, dass das Gleichnis vom Hochzeitmahl im Zusammenhang mit den vorangehenden beiden Gleichnissen von den ungleichen Söhnen 21,28-32 und von den Winzern 22,33-43 steht. Sie werden verbunden durch »ἄλλην παραβολήν« (21,33) und »πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς« (22,1), und es geht darum, wem das Gottesreich gegeben wird 21,31d. 43 (βασιλείαν τοῦ θεοῦ).² Dort sind zwei »ungleiche« Gruppen: Der Nein- und Jasager in dem ersten Gleichnis 21,29f beziehen sich auf »euch« (ἀφ' ὑμῶν) und das »Volk« (ἔθνεϊ 21,43), das seine Früchte bringt im zweiten Gleichnis. Qualifiziert wird das Gottesreich im Blick auf beide Gruppen: Den einen wird es genommen, aber den anderen wird es gegeben (21,31f; 43). Diese entscheidende Aussage setzt voraus: Der mt Gemeinde ist bewusst, dass sie den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes erfüllt, während die Pharisäer bzw. die jüdischen Führer 21,23. 45 ihn nicht tun. Ein solcher heilsgeschichtlicher Aspekt ist in dem Kriterium enthalten: »Früchte des Gottesreiches zu bringen« (ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς 21,43). Dies Kriterium kommt weniger in den beiden ersten Gleichnissen³ zur Wirkung als in dem vom Endgericht geprägten letzten Gleichnis 22,11-13. Die Vergegenwärtigung des Gerichtes an Israel ist jedoch in allen Gleichnissen, in 21,32, 21,45 und auch in 22,7, wo von der

¹ G. Strecker, Weg, 214-219.

² Die feststellende Aussage »(Ἀμήν) λέγω ὑμῖν« steht an den beiden Stellen in Harmonie; abgesehen von den beiden Stellen ist βασιλείαν τοῦ θεοῦ statt βασιλείαν τῶν οὐρανῶν bei Mt nur selten belegt: 12,28;19,24 und 6,33 (aber mit Unsicherheit von τοῦ θεοῦ).

³ »Wenn nun der Herr des Weinbergs kommen wird« (21,40).

Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem die Rede ist, deutlich zu spüren. Dafür spricht auch das erste Deutewort:

»Das Hochzeitsmahl ist vorbereitet, aber die Gäste waren es nicht wert (ἄξιοι)« (22,8b).

Allerdings galt das Kriterium nicht nur für das alte Israel, sondern es gilt auch für das neue Gottesvolk, d.h. das eschatologische Gericht bestimmt nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart und Zukunft der Gemeinde. Dieser zeitliche Aspekt prägt schon die im Aor. formulierte Einleitungsformel dieses Basileia-Gleichnisses ὁμοιωθή 22,2. Diese Formel wird nur bei den drei Gleichnissen des Mt Sonderguts verwendet: im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen 13,24, vom Schalksknecht 18,23 und in unserem Gleichnis 22,2. Bei Mt wird der Aor. wohl bewusst verwendet.¹ In jedem steht die Basileia sachlich im Zusammenhang mit dem künftigen Endgericht 13,30. 40-42; 18,34; 22,11-13. Wenn wir in diesen drei Gleichnissen auch noch einen anderen Bezug, nämlich den auf das gegenwärtige Gemeindeleben als corpus mixtum, entnehmen können (s.u.), so wird deutlich, »dass die Basileia nicht allein als zukünftige Größe zu verstehen ist, sondern schon in der heilsgeschichtlichen Vergangenheit wie auch in der Gegenwart der Kirche vergegenwärtigt worden ist.«²

Umstritten ist in unserem Gleichnis, ob das Element des Endgerichtes V11-14 entweder auf Mt selbst zurückgeht oder bereits in der vormt Tradition an das Gleichnis angefügt wurde.³ Nach der Meinung von W. Trilling ist das Gleichnis vom Hochzeitsmahl »der einzige Fremdkörper« in dem polemischen Komplex 21,12-39, weil es sich von anderen Gleichnissen dadurch abhebt, dass es nicht nur ein polemisches, sondern auch ein paränetisches Motiv enthält.⁴ Es fehlt daher in der ursprünglichen Form des Gleichnisses

¹ Strecker, Weg, 214f.

² Ebd., 215.

³ J. Jeremias, Gleichnisse, 62; U. Luz, Mt III, 233f; H. Weder, Gleichnisse, 177-193; dagegen bsd. W. Trilling, Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14, BZ NF 4 (1960), 251-260.

⁴ W. Trilling, Überlieferungsgeschichte, 262f: Aufgrund dessen, dass »die Gemeindepärnese« im Vordergrund aller Gleichnisse steht. Aber nach U. Luz, Mt III, 234, ist die sachliche Bezugnahme des heilsgeschichtlichen Motivs auf das paränetische für Mt Gleichnisse typisch.

das letzte Motiv.¹ Ursprünglich sei die Q-Tradition etwa in ihrer lk Form. Sie sei schon *vor Mt* ausgeweitet worden, und Mt habe durch Anschluss an die Winzerparabel das Gleichgewicht beider Motive zerstört.² Aber er verfehlt das wichtigste Argument dafür: Denn worauf beruht das paränetische Motiv? Wie hängen die beiden Motive zusammen? Zwar verweist Trilling mit Recht auf das »lockere Gefüge des ganzen Textes«, sieht aber nicht den sachlichen Horizont, der beide Motive verbindet. Dieser ist in unserem Gleichnis wie auch in den anderen mit ὁμοιῶθη eingerahmten Gleichnissen eindeutig das Endgericht: Dadurch wird die Paränese für die Gemeinde motiviert, einander bis zum Endgericht zu tolerieren 13,30 und einander zu vergeben 18,34f; und gerade so wird die in unserem Gleichnis enthaltene Paränese auf eine Gemeinde anwendbar, die aus Bösen und Guten zusammengesetzt ist 22,10. Vor allem ist das entscheidende Anliegen der ganzen Geschichte nun »die Würdigkeit«, wie Trilling meint,³ allerdings als ein eschatologisches Kriterium, das nicht nur für die Erstgeladenen, sondern für alle Teilnehmer des Hochzeitmahls gilt: Dem ersten »Deutewort« entspricht also das zweite Deutewort.

»Οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι«(V8).

»Πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί«(V14).

Dies Kriterium wurde durch Mt bereits im vorliegenden Winzergleichnis zum Ausdruck gebracht 21,43, wie oben erwähnt wurde, dann aber ist die Endgerichtsszene 22,11-14 ebenfalls als ein von Mt geschaffener Rahmen zu verstehen.

Sollte sich auch die mt Gemeinde auf diese Weise eschatologisch qualifizieren, so steht ihr gegenwärtiges Bild als corpus mixtum zur Debatte. Unter corpus mixtum versteht man nach G. Bornkamm den mt Grundgedanken zur Ekklesiologie, »dass die »Kirche« nicht schon Sammlung der Auserwählten und ewig Geborgenen, sondern ein corpus mixtum ist, das der Scheidung zwischen Guten und Bösen im Endgericht erst entgegengeht.«⁴ Am deutlichsten zeigt sich dieser Gedanke bei Mt im Bildwort vom Unkraut unter dem Weizen 13,24-30 und dessen Allegorese 13,36-43. Darin liegt die Me-

¹ W. Trilling, Überlieferungsgeschichte, 262: Auch wenn es »den Gedanken der Unwürdigkeit der Erstberufenen (Juden) enthielt.«

² Ebd., 263.

³ Ebd.

⁴ G. Bornkamm, Enderwartung, 17. Vgl. auch Strecker, Weg, 214-219.

taphorik: Obwohl die Herrschaft des Menschensohnes auf der Erde lokalisiert ist, und zwar in der Gemeinde, nicht aber in der Welt als ganzer, befinden sich in ihr noch sowohl »Söhne der Basileia« als auch »Söhne des Bösen« V38.¹ Beide haben eine ethische Bedeutung, indem sie mit καλός gegenüber ποιηρός V38 bzw. οἱ δίκαιοι gegenüber τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν V43. 41 bezeichnet werden. Zwar stehen diese Ausdrücke schon im Bezug auf die Ernte im engen Zusammenhang mit der eschatologischen Frucht 7,17ff, setzen aber dabei voraus, dass deren Scheidung nur im Endgericht geschieht. Ihr Zusammenleben dauert also bis zum Ende fort, deshalb braucht die Gemeinde eine lebenspraktische Paränese: »Lasst beides miteinander wachsen bis zur Ernte« (13,30).

Das Gemeindeleben, das sich als corpus mixtum versteht, bezieht sich in unserem Gleichnis auf die konkrete Situation der mt Gemeinde. Der erneute Befehl des Herrn πορεύεσθε οὖν V9 erinnert deutlich an die Heidenmission in 28,19, wo sich die Gemeinde mit demselben Imperativ an alle Völker senden lässt. Vorstellbar ist, dass sich unter dem Ausdruck »Böse und Gute«² die neue Situation der mt Gemeinde widerspiegelt, in der Heiden aufgenommen werden V10.³ Das Gerichtsbild V11-14 entspricht dann dieser neuen Situation, deren bildliches Stichwort sich in »Böse und Gute« V10 findet (vgl. Lk 14,15-24). Das Endgericht macht sich in der Scheidung zwischen »Guten und Bösen« anhand des Hochzeitskleides V11f bemerkbar. Diese Metapher »Hochzeits-Kleid« ist den Adressaten nicht vertraut, obwohl die Metapher bloß als »Bekleiden« bzw. durch »Anziehen« im jüdischen Raum verbreitet ist.⁴ Sie erkennen allerdings die Metapher sowohl durch den »Gehorsam des Willens des Vaters« V21,31 bzw. »das Fruchtbringen der Basileia« (21,43)⁵ von den vorangehenden Gleichnissen her als auch durch das Stichwort »Würdigkeit« in unserem Gleichnis V8. Dieses eschatologische Kriterium, das für die Eingeladenen galt, gilt jetzt für die Berufenen:

¹ C. K. Wong, *Theologie*, 156f. Insofern unterscheidet sich die Basileia des Menschensohnes von der des Vaters V43.

² H. Weder, *Gleichnisse*, 183f, will in unserem Gleichnis diesen Gedanken als vormt verstehen.

³ Es ist die These von C.-K. Wong, *Theologie*, 155-183: »Die Konflikte innerhalb der multikulturellen Gemeinde«; er vertritt zwar seine Argumente überwiegend im Gleichnis vom Unkraut unter Weizen Mt 13,24-30 und 13,36-40, aber sie gelten auch hier.

⁴ U. Luz, *Mt III*, 245.

⁵ Ebd. Vgl. den Begriff für »die gerechten Taten der Heiligen«: Apk 19,8f.

»Denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt« (V14).

Dadurch richtet sich die Bedrohung auf die Gemeinde, in der sich die Guten zusammen mit den Bösen befinden. Sie hören aus ihr die explizite Paränese, dass sie gute Früchte bringen sollen, und zugleich auch die im Wesen der Gemeinde implizite Paränese: Im Gemeindeleben wird das Zusammenleben mit »einem« Unwürdigen als unentbehrlich vorausgesetzt, wie z.B. Judas einst sogar beim letzten Mahl Jesu in der Jüngergemeinde anwesend war. In der Gemeinde darf also niemand über seinen Bruder bzw. seine Geschwister richten, obwohl er oder sie unwürdig ist. Die Gemeinde scheidet sich erst im Endgericht. Darum ist es für jeden in der Gemeinde nötig, nicht über den anderen zu richten 7,1-5, sondern dem anderen zu vergeben.¹

§ 16. Abendmahlsworte (26,26-29)

These: Mt fügt den Vergebungsgedanken in die Abendmahlsworte ein. Das Sterben Jesu geschieht nicht nur »für viele«, sondern »zur Vergebung der Sünden« (26,28). Er lässt eine entsprechende Aussage dafür bei der Taufe weg (3,6). Denn Sündenvergebung ist für Mt weniger mit der einmaligen Aktion der Taufe verbunden als mit dem sich immer wiederholenden Ritus des Abendmahls.

Beim Abendmahl ist in der mt Passionsgeschichte von der Sündenvergebung als Entsprechung zu 1,21 die Rede. Sie ist mit dem Kelchwort verknüpft:

»τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν« (26,28).

Im NT sind grundlegend zwei Typen von Abendmahlstexten belegt. Einer ist der mk Typ 14,22-29, auf dem Mt 26,26-29 basiert, und der andere der paulinische Typ 1Kor 11,23-25, auf dem Lk 22,15-20 beruht. Trotz unterschiedlicher Formeln und Varianten ist allen das Sterben Jesu tief eingepägt.² Die Synoptiker stellen ausnahmslos das Abendmahl im erzähleri-

¹ s. §7.4.

² Aber in Did 9,1-5 wird das Abendmahl weder vom letzten Mahl noch vom Sterben Jesu unabhängig überliefert. Vgl. G. Theißen, Jesus, 369.

schen Rahmen des Sterbens Jesu dar, indem sie es im letzten Mahl Jesu begründen. Es war bei der letzten Mahlzeit eingesetzt worden (Mk 14,22 par. Lk 22,14). Darum wird von ihm im Berichtsstil erzählt (ἐκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν ... εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες Mk14,22f par.). Auch Paulus erinnert an die »Nacht, da er verraten wurde« (1Kor 11,23), aber unabhängig vom erzählerischen Rahmen der synoptischen Passionsgeschichte. Vielmehr versteht er den Vollzug des Abendmahls als die Verkündigung des Todes des Herrn (1Kor 11,26). Außerdem setzen alle Berichte den eschatologischen Ausblick oder die Parusie voraus (Mk 14,29 par.; 1Kor 11,26). Am deutlichsten wird das Sterben Jesu durch die Deuteworte symbolisch dargestellt: durch ἐκλασεν mit Brotwort (Mk 14,22 par.; 1Kor 11,24) und durch das »Blut« im Kelchwort (Mk 14,24 par.; 1Kor 11,25), nicht aber durch das Brot selbst und den Wein selbst, etwa durch Blut symbolisierenden Rotwein.¹ Diese Deuteworte sind der Höhepunkt des Abendmahls.

Die Bedeutung vom Sterben Jesu wird im Abendmahl mit »für euch« bei Mk und Mt bzw. »für viele« bei Lk und Paulus dargestellt. Diese ὑπέρ-Fomel ist mit vielen Varianten im ganzem NT belegt. G. Barth zeigt, dass sich dort drei unterschiedliche Traditionsschichten entdecken lassen: Sterbe- und Hingabefomel und Abendmahlstradition. Sie alle bringen die Deutung des sühnenden und stellvertretenden Todes Jesu zum Ausdruck:² Er ist für uns bzw. für unsere Sünden gestorben (Röm 5,8 bzw. 1Kor 15,3); er hat sein Leben als Lösegeld für viele gegeben (Mk 10,45); »das ist mein Brot für euch« (1Kor 11,24), »das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird« (Mk 14,24). Im Hintergrund des Kelchwortes steht der Gottesknecht in Jes 53,12, der ebenfalls stellvertretend den Tod erleidet. Die soteriologische Aussage vom Tod Jesu im Abendmahl ist ausschließlich von dieser ὑπέρ-Fomel abhängig. Ohne sie sind die mannigfachen Bilder vom Heilstod Jesu nicht vorstellbar. So ist das Abendmahl durch diese ὑπέρ-Fomel auf den Sinngehalt des Sühnetodes Jesu bezogen.

Nur Mt hat diese innere Semantik des Abendmahls dadurch verstärkt, dass er den Terminus εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν in die Deuteworte einfügte. Er ent-

¹ Gegen J. Jeremias, die Abendmahls Worte Jesu, Göttingen 1967, 211-216. Vgl. G. Theißen, Jesus, 373-376.

² G. Barth, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, 41-59; vgl. dort S. 41 mit zahlreichen Bibelstellen.

fernt dafür diese Formel aus der Darstellung der Johannestaufe, wo sie in der mk Vorlage beibehalten wird. Sündenvergebung wird bei Mt nicht nur in der Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes 28,19, sondern auch im Abendmahl vermittelt. Das Abendmahl gewinnt dabei eine Qualität in Analogie zur Semantik der Mahlgemeinschaft Jesu. Dort spielt anders als im Abendmahl das Sterben Jesu keine Rolle. Nun zeigt jedoch die zeichenhafte Handlung Jesu, die Mahlgemeinschaft, in welcher er Sünder aufnimmt und mit ihnen das eschatologische Freudenmahl feiert, dass er ihnen Sündenvergebung und dadurch das Heil verkündigt.¹ Will Jesus durch seine Mahlgemeinschaft nicht nur göttliche Vergebung, sondern auch Vergebung unter Menschen ermöglichen, so erhält bei Mt das Abendmahl dieselbe doppelte Bedeutung. Dafür spricht, dass Mt bezüglich der Sündenvergebung das Gewicht von der Taufe auf das Abendmahl verschiebt. Wahrscheinlich ist ihm bewusst, dass die Taufe, sei es des Johannes oder auf den Namen Jesus, sich ausschließlich auf die göttliche Vergebung bezieht. Die Verlagerung der Sündenvergebung auf das Abendmahl meint qualitativ einerseits im religiösen Sinne, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist, andererseits im sozialen Sinne, dass einer sein Leben für andere gibt (s.u.). Außerdem ist quantitativ damit gemeint, dass Mt bei der Sündenvergebung das Gewicht weniger auf den einmaligen Ritus der Taufe legt, als auf den sich immer wiederholenden Ritus des Abendmahls.

Wir müssen unsere These freilich noch ein wenig problematisieren. Geht es im Abendmahl wirklich um eine soziale Aussage von der Sündenvergebung? Inwiefern prägen beide Dimensionen der Sündenvergebung das Abendmahl im MtEv? Während das Kelchwort durch die Verbindung zwischen Blut und Bund das Sterben als gewaltsamen Opfertod zur Sühne bezeichnet, wird es im Brotwort neben diesem Sinngehalt als »Lebenshingabe« dargestellt. Der Sinn von »Das ist mein Leib« wird erst durch Verbindung mit den Bildelementen »Zerbrechen und Geben« (ἐκκλασειν καὶ ἔδωκεν Mk 14,22 parr.) dargestellt: Jesus hat sein Leben für andere hingegeben. Wenn dabei der Leib τὸ σῶμά im Gegensatz zu τὸ αἶμα auf das Leben des ganzen Menschen hinweist, so dass er einen umfassenderen Sinn als die Metapher σάρξ hat,² so findet das Brotwort eine Anwendung in der »Le-

¹ s. §9.

²Vgl. W. Wiefel, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Berlin 1998, 449; gegen Jeremias, Abendmahlsworte, 189.

benshingabe Jesu für viele« in Mk 10,45. Obwohl sich dort eine kultische Metapher »Lösegeld« findet, ist die Aussage in ihrem dortigen Kontext nicht kultisch, sondern ethisch auszulegen.¹ Weiterhin variieren die Bildelemente: Wo beim Brot vom »Zerbrechen« und »Geben« die Rede ist, ist beim Kelch vom »Vergießen« und »Trinken« die Rede (Mk 14,28 parr.). Mit dieser Zeichensprache erfüllt das Sterben Jesu auf paradoxe Weise die Metaphorik der umfassenden Lebenshingabe: In seinem Sterben wird sein Leben als ganzes für andere hingegeben. Es ist eine soziale Aussage, die in der Opfermetapher impliziert ist, sofern jedes Opfer zum Ausdruck bringt: »Leben lebt auf Kosten anderen Lebens.«² Indem jeder Mahlteilnehmer an diesen »Kosten« beteiligt wird, wird die Metaphorik auf sie übertragen. Ist diese innere Logik des Abendmahls schon in der Tradition vorhanden, so wird sie bei Mt durch die Akzentuierung der Sündenvergebung hervorgehoben. Die religiöse Dimension der Sündenvergebung wird wie auch sonst im MtEv um eine soziale Dimension erweitert.

Dafür spielt der sich wiederholende rituelle Vollzug des letzten Mahls in der Gemeinde eine entscheidende Rolle. Obwohl der Anamnesisbefehl (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν 1Kor 11,24c. 25c; Lk22,19c) und der Wiederholungsbefehl (ὁσάκις 1Kor 11,25c. 26) in der mt wie mk Fassung fehlen, besteht kein Zweifel daran, dass die mt und mk Gemeinde wie andere Christen immer wieder das Abendmahl vollzogen. Als rituelle, auf Wiederholung angelegte Bestandteile lassen sich die Wiederholung der »Dreiheit« im Brot- und Kelchwort nennen: λαβῶν - εὐλογήσας - (ἔκλασεν) καὶ ἔδωκεν.³ Überdies hebt sich der rituelle Zug des mt Textes von dem mk Berichtstil ab: durch mt Parallelität von φάγετε und πῖετε gegenüber mk ἔπιον, durch δούς als eine Handlungsaktion statt ἔδωκεν und besonders durch die Verlagerung des zweiten Deutwortes vor das Trinken. Das zeigt insbesondere bei Mt, dass die liturgische Praxis des Abendmahls in der Gemeinde (τοῖς μαθηταῖς 26,26; μεθ' ὑμῶν 26,29) vor allem die Sündenvergebung im Auge hat. Die Wiederholung des Abendmahls in der Gemeinde zielt wahrscheinlich auf den rituellen Vollzug der Sündenvergebung (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν 26,28), und zwar in ihrer religiösen und sozialen Dimension. In diesem Sinne ist das Abendmahl für Mt viel signifikanter als die einmalige Aktion der Taufe. Indem Mt die Vergebung im Abendmahl mit einem urchristlichen

¹ D.h. das Sterben als »Dienen«: s. §14.

² G. Theißen, Religion, 217.

³ Vgl. W. Wiefel, Mt, 450.

Ritus verbindet, verleiht er ihm zwei Dimensionen: Das »Sterben Jesu für uns« vermittelt göttliche Vergebung, gleichzeitig wird das »Sterben für andere« auf die Mahlteilnehmer übertragen, bei denen es ein »Leben für andere« motivieren soll. Mt hat im Auge, dass die Gemeinde für ihr gemeinschaftliches Leben immer wieder auf Sündenvergebung in beiden Dimensionen angewiesen ist: auf die Vergebung durch Gott und auf die zwischenmenschliche Vergebung.

Zusammenfassung

1. Von der Tradition zum MtEv

Die erste These dieser Arbeit lautete: Die Sündenvergebung hat zwei Dimensionen im MtEv: Gott vergibt den Menschen und der Mensch vergibt auch seinerseits seinem Mitmenschen. Wir haben die erste »die göttliche Vergabung« und die letzte »die menschliche Vergabung« genannt. Die Sündenvergebung im MtEv zielt ausdrücklich auf eine Synthese ihrer religiösen und sozialen Dimension. Davon ging eine weitere These aus: Mt rückt die menschliche Vergabung in seinem Evangelium in den Mittelpunkt. Dafür spricht die spezifische Form der mt Synthetik: Die menschliche Vergabung ist eine Voraussetzung für die göttliche Vergabung.

Der Evangelist Mt findet eine Analogie für diesen Gedanken in seiner Vorgeschichte, dem hellenistischen Judentum. Die beiden Dimensionen finden sich allerdings im antiken Judentum und Griechentum noch voneinander getrennt. Dieser Sachverhalt ist sprachlich belegbar: Der Terminus ἀφίημι entspricht zum Teil im AT סלח und כפר. Trotz der variablen Ausdrücke ist das Subjekt der Sündenvergebung immer Gott. Doch die Varianten weisen auf eine Fülle in der religiösen Dimension der Sündenvergebung, mit der die göttliche Vergabung metaphorisch und kultisch vermittelt wird. Im Griechentum wird ἀφίημι meistens in juristischer Bedeutung gebraucht, z.B. als Erlass von Schulden und Strafen unter den Menschen. Eine soziale Dimension, d.h. eine Vergabungsbereitschaft des Menschen gegen andere, findet sich also schon seit dem klassischen Griechentum. Eine Kombination der beiden Dimensionen begegnet uns im hellenistischen Judentum. Erstens gibt es bei Jesus Sirach nicht nur eine äußere Verbindung zwischen beiden, sondern auch eine innere Logik, durch die sie aufeinander bezogen sind, wenn etwa die Rede davon ist: »Vergib deinem Nächsten das Unrecht, dann werden dir, wenn du betest, auch deine Sünden vergeben« (28,2). Hier findet man die Vergabungsbereitschaft gegenüber dem Nächsten als eine Voraussetzung dafür, dass Gott den Menschen vergibt. Eben diese Logik begegnet bei Mt im Vaterunser (6,12.14f) und in der Gemeinderede (18,35). Zweitens finden wir eine Kombination bei Josephus. Als ein jüdischer Schriftsteller in einem römischen Milieu kann er die beiden Begriffe der Vergabung verbinden: Die alte jüdische Tradition, nach der Gott Israel trotz

seiner Sünden vergibt, bringt er ins Heidentum ein; seine heidnischen Leser/innen kennen sie nicht, sondern nur die menschliche Sündenvergebung, die im juristischen oder zwischenmenschlichen Alltag geschieht. Neben ἀφίημι findet sich auch συγγνώμη, das den Heiden als Begriff für ihre soziale Vergebung vertrauter ist.

Damit ein solcher Gedanke über Jesus hinaus ins Urchristentum, besonders in das MtEv, eingebracht werden konnte, brauchte es Johannes den Täufer. Die Sündenvergebung bei Jesus basiert insgesamt stärker auf ihm als auf den anderen Traditionen im Judentum. Die Johannestaufe als Ritus einer Waschung unterscheidet sich angesichts der Sündenvergebung von den Waschungen des zeitgenössischen Judentums. Johannes verbindet Sündenvergebung direkt mit seiner Waschung, die jüdischen Waschungen als Ritus aber stellen allein kultische Reinheit her, die ohne Umkehr wirkungslos wird. Sündenvergebung vermittelt der Kult dann als Ganzer. Die Taufe des Johannes ist ein Zeichen der Umkehr. Sie ist ein »eschatologisches Sakrament« im dem Sinne, dass man dem bevorstehenden Gericht entinnen kann. Indem Johannes allein durch die Taufe rituell Sündenvergebung vermittelt, bleibt er außerhalb vom Tempelkult des Judentums, der traditionelle Sühneriten anbot.

In welchem Zusammenhang steht dann die Johannestaufe mit der Jesusüberlieferung? Die Sündenvergebung kann im Judentum zum Teil in der Form des Ritus, zum Teil durch nicht kultische Formen wie z.B. Gebet, Heilung usw. erreicht werden. Hat Johannes der Täufer die Taufe zur Vergebung der Sünden eingeführt, und zwar mit dem Ritus der Waschung, so hat dagegen Jesus Sündenvergebung unabhängig von solch einem Ritus gelehrt. Der Weg Jesu zur Sündenvergebung, die unabhängig von einem Ritus ist, könnte an drei Möglichkeiten angeknüpft haben: an das Gebet, an die Heilung und an die Versöhnung unter den Menschen. Sie begegnen uns in den Jesusüberlieferungen, Q und Mk, die jeweils zur jüden- und heidenchristlichen Tradition neigt. Mt entwirft sein Evangelium auf der Basis der beiden Traditionen. Aus der Analyse ihrer einzelnen Sprüche im Blick auf das Verhältnis der religiösen und sozialen Dimension ergibt sich: Zwar haben einige, nämlich das Vaterunser (Mt 6,12 // Lk 11,4) und das Gebetslogion Mk 11,25, beide Dimensionen. Sonst enthalten aber alle Sprüche nur die religiöse oder nur die soziale Dimension. Dabei kann man feststellen: In der Jesustradition von der Sündenvergebung wird in Q ein großes Gewicht auf die Vergebung unter den Menschen gelegt; die Gegenseitigkeit im Sozialverhalten des Men-

schen bestimmt hier den Akt der Vergebung, d.h. die Versöhnung miteinander. In den Jesustraditionen des MkEv wird das Gewicht dagegen auf die göttliche Vergebung gelegt. Die Sündenvergebung bei Mk entfernt sich von der des Judentums noch mehr als bei Johannes dem Täufer, insofern sie nicht mehr mit dem Tempelkult als solchem verbunden ist. Außerdem hat die göttliche Sündenvergebung bei Mk eine große Mannigfaltigkeit von Kontexten, da sie sowohl mit der Taufe, der Heilung als auch mit dem Gebet und der Mahlgemeinschaft verbunden ist. Dabei sind die Gebetslogien (Mt 6,12 und Mt 11,25) auffällig, die eine religiöse und zugleich soziale Dimension der Vergebung enthalten, wobei die menschliche Vergebung zur Voraussetzung für die göttliche Vergebung wird. Diese Verbindung stellt Mt programmatisch in den Mittelpunkt, so dass beide in Q und Mk noch relativ getrennten Dimensionen erst bei ihm intensiv miteinander verbunden werden.

In der mt Zusammenstellung von göttlicher und menschlicher Vergebung begegnet uns eine innere Logik: So wie Gott den Menschen vergibt, muss der Mensch auch seinerseits seinem Mitmenschen vergeben, und wenn der Mensch dem anderen nicht vergibt, so wird Gott ihm auch nicht vergeben. Die Vorgeschichte zeigt, dass dieser Gedanke nicht erst von Mt geschaffen wurde: Sowohl im hellenistischen Judentum wird er in Jesus Sirach 28,2ff und TestGad 6,2f als auch in den beiden frühesten Jesustraditionen, Q (Mt 6,12 // Lk 11,4) und Mk 11,25, formuliert. Diese Logik deutet schon früh selbst an, dass Mt in seinem Evangelium die menschliche Vergebung hervorhebt. Denn sie erscheint in zwei der wichtigsten Redekompositionen, und zwar in der Bergpredigt und der Gemeinderede, einerseits in ihrem Zentrum 6,14f, andererseits in ihrem Schlusswort 18,35. Mt bringt mit dieser Vergabungsbereitschaft ein Ethos nicht nur für seine Gemeinde, sondern für jede christliche Gemeinde zum Ausdruck. Mt setzt weiterhin in beiden Redekompositionen zwei klassische Motive ans Umfeld dieser Logik ein: die *imitatio dei* und die Furcht vor dem Richter. Wir haben sie bei der Zornüberwindung 5,23ff, in der Feindesliebe 5,48, im Vaterunser 6,14f, beim Verbot des Richtens 7,1 und zuletzt in der Parabel vom unbarmherzigen Knecht 18,23-35 vor Augen. Ein Höhepunkt der Vergabungsbereitschaft unter den Menschen ist im MtEv die Schlussparabel der Gemeinderede. Mt setzt wahrscheinlich für die Einprägung der sozialen Dimension der Sündenvergebung hier bewusst eine seiner wichtigsten Sondergutüberlieferungen ein (18,21-35). Andererseits dienen die Mk-Stoffe über die Sündenvergebung im MtEv, ein mt Programm der »Vollmachts-Übertragung« erzähle-

risch durchzuführen. Dazu fügt er aus seinem Sondergut das Vollmachtswort für Petrus und die Gemeinde (16,18f; 18,18). Also verwebt der Evangelist »Fäden« aus Q, Mk und Mt^s seiner Evangelienschreibung, indem er juden- und heidenchristliche Tradition integriert. Dadurch erreicht er einen Konsens, dass sie die zwei konstitutiven Bestandteile der Jesusüberlieferung für das Gemeindeleben sind.

2. Eine sozialgeschichtliche Sicht der Evangelienschreibung des Mt.

2.1. Synthese des Vergebungsethos bei Mt

Zum Teil verwebt Mt systematisch die religiöse und die soziale Dimension der Vergebung, zum Teil produziert er eine ganz neue Vorstellung innerhalb des NT, indem er das Herrschafts- und das Bruderschaftsethos zum Vergebungsethos synthetisiert. Wir haben analysiert, dass im hellenistischen Judentum nicht nur die Kombination der religiösen und sozialen Dimension von Sündenvergebung geschieht, sondern ebenso eine Differenzierung innerhalb ihrer sozialen Dimension: als Herrschafts- und Bruderschaftsethos. Vergebung unter den Menschen als Teil eines Ethos differenziert sich nach Gruppennormen und -Werten, die in jeder Gruppe gültig sind. Das Herrschaftsethos steht im Kontext der Beziehung von Ober- und Unterschicht und das Bruderschaftsethos im Kontext der Beziehung zwischen Gleichgestellten. Die beiden Typen des Vergebungsethos wurden jeweils im Aristeasbrief und in den Testamenten XII Patriarchen behandelt: Das Herrschaftsethos mit Milde und Barmherzigkeit wird im Aristeasbrief stark betont. Es bildet aufgrund des Motivs der *imitatio dei* einen Übergang zwischen der religiösen und sozialen Dimension der Vergebung. Das Bruderschaftsethos wird in den Test XII sichtbar. Es entstammt dem jüdischen Grundwert der Nächstenliebe als ethischer Forderung. Die Vergebungsbereitschaft unter den Menschen wird durch das Bruderschaftsethos stark motiviert. Joseph ist dabei ein Modell für die verzeihende Bruderschaft. Zugleich ist er der »humane« Herrscher. Man sieht also in ihm ein Symbol, in dem beide Formen von Ethos verschmolzen sind: Bruderschafts- und Herrschaftsethos. Es bezeichnet eine sittliche Norm des hellenistischen Judentums. Solch eine Synthese wird im Urchristentum bei Mt am sichtbarsten.

Es lässt sich angesichts der mt Synthese erkennen, dass Mt durch das Herrschaftsethos Jesus als einen neuen Herrscher bezeichnen will: Er ist der Messias, der sein Volk von seinen Sünden befreit (1,21); er hat Vollmacht und vergibt Menschen durch seinen Tod (26,28). Johannes der Täufer macht ihn bekannt als den bevollmächtigten Messias zur Sündenvergebung in der Welt, indem er seine eigene Taufe auf das Sündenbekenntnis beschränkt. Das traditionelle Messiasbild wird damit neu gestaltet: Im Zebedaiden-gespräch wird Jesus der Messias als ein humaner Herrscher geschildert, der auf seine Herrschaft verzichtet. Dieses Verhalten eines Dienens Jesu steht für Mt deutlich im Kontrast zu weltlichen Herrschern. Der Herrscher ist kein militärischer, sondern ein sanftmütiger (πραῦς) Herrscher (21,5). Vielmehr prägt das neue Herrscherbild: »Dienen und Lebenshingabe« Jesu (20,28) zur Sündenvergebung. Die »Worte« und »Taten« (4,23; 9,35) des neuen Herrschers werden in der Bergpredigt (Kap. 5-7) und der Mahlge-meinschaft Jesu (9,9-13) ethisch geprägt (ἠλεος), und gerade dieses Herrschaftsethos stellt an seine Nachfolger Ansprüche: Sie sollen die Barmherzigen sein 5,7; sie sollen Zorn überwinden, um sich mit ihren Mitmenschen zu versöhnen 5,21ff, ihren Schuldnern Schulden erlassen 6,12. 14f und sogar gegenüber Feinden auf Vergeltung verzichten 5,43f, indem sie Gott nachahmen. Sie leben also im Selbstbewusstsein eines aristokratischen Ethos, dass sie »die bessere Gerechtigkeit« gegenüber dem Judentum und dem Heidentum verwirklichen (5,20.47). Dadurch gibt der Evangelist Impulse für das Verhalten der Gemeinde zur Umwelt: Das humane Herrscherbild Jesu entspannt das Verhältnis der Gemeinde gegenüber ihrer Umwelt, durch Feindesliebe wird sie ihr sogar überlegen.

Dieses Vergebungsethos gehört eigentlich zum Ethos der Oberschicht: Jesus der Herrscher hat die Vollmacht zur Sündenvergebung. Sie wird allerdings auf die »Menschen«, d.h. auf die Gemeinde übertragen (9,8). Petrus profiliert sich dabei nicht als individuelle Persönlichkeit, sondern als Vertreter der Gemeinde (14,28-33), so dass nicht er, sondern die ganze Gemeinde die Vollmacht der Sündenvergebung erhält (16,19). In der Gemeinde soll aber jeder »der Bruder« heißen (7,4; 18,15. 23. 35 u.ö.). Jeder soll also als ein Bruder in der Gemeinde mit seinen Mitmenschen zusammenleben. Jeder ist insofern fehlbar und deswegen auf Vergebung durch andere angewiesen. In diesem sozialen Kontext wird die Vergebung als ein Herrschaftsethos übertragen: Jeder ist ein kleiner Herrscher, der gegenüber seinen Mitmenschen barmherzig ist, ihnen ihre Schulden erlässt, seinen Zorn bewältigt und sich selbst regieren soll, um seinem Bruder vergeben zu können. Jeder soll sei-

nem Bruder vergeben, wie Gott der Herrscher ihm eine unfassbar große Schuld erlässt (18,23ff. 33). In der Gemeinde »dieser Kleinen« wirkt das Bruderschaftsethos als ein Vergebungsethos mit dem Herrschaftsethos zusammen. Das Herrschaftsethos der Vergebung ist einseitig, das Bruderschaftsethos aber ist immer auf Gegenseitigkeit bezogen. So kommt es zu einer Gegenseitigkeit der Vergebung, und gerade die Vergebung unter den Menschen wird lebendig in der brüderlichen Gemeinschaft, und ist in der mt Gemeinde, in der jeder der Christen zusammenleben soll, von großer Bedeutung.

2.2. Die Gemeinde des Mt und seine Evangelienschreibung

Die Probleme in der mt Gemeinde können beim Thema unserer Arbeit, wenn die menschliche Vergebung aus den oben genannten Perspektiven gesehen wird, an zwei Reihen von Aussagen verdeutlicht werden:¹ Zunächst haben wir deren Darstellung in der Gemeinderede am deutlichsten vor Augen. Sobald jeder ein »Herrscher« in der Gemeinde sein will, können hierarchische Konflikte geschehen. Daher lautet die »Problematik« der Gemeinderede, wenn es um das gemeinschaftliche Leben geht wie folgt: Wer ist der Größte im Himmelreich? (18,1b). »Diesen Kleinen« (10,42; 18,6. 10. 14; vgl. 25,40. 45) als einer deutlichen Bezeichnung der Gemeinde steht eine »große« Autorität gegenüber. Sie ist eine »menschliche« Autorität. Die Gemeinde hat bei ihr nicht nur eine bestimmte Gestalt wie z.B. Petrus (16,17-19) im Auge, obwohl sie in Petrus ein Symbol der Autorität urchristlicher Wandercharismatiker sieht. Die Gemeinde erinnert sich vielmehr daran, dass sogar die »Autorität« des Petrus, weil er Allzumenschliches wollte, abgelehnt wurde (16,22). Ebenso wird sie von dem einst von Jesus abgelehnten Ehrgeiz der Zebedaiden gefährdet (20,20ff), und lernt an ihrem Beispiel: Die Moral der Herrschers, die in ihrer Umwelt gilt 20,25, soll in der christliche Gemeinde nicht gelten (20,6f). Deutlich lässt sich nun im MtEv ein Erzählprogramm erkennen, dass solche »menschliche« Autorität durch Übertragung abgelöst wird: Die »Vollmacht« wird auf »die Menschen« übertragen (9,8), die für die Gemeinde »der Kleinen« transparent sind. Sicher spiegelt diese Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung einen Strukturwandel der Autorität im Urchristentum wider. Wenn Petrus für die

¹ Die in seiner Gemeinde anstehende Aufgabe könnte einerseits die Integration von Juden- und Heidenchristen, andererseits der Ausgleich der Hierarchie sein. In der vorliegenden Arbeit wurde nur die letztere behandelt. Zur ersten Aufgabe vgl. Wong, Theologie.

Wandercharismatiker steht, so die »Kleinen« für die Ortsgemeinden. Denn ἐξουσία stammt aus einer hoheitlichen Vollmacht Jesu selbst: nicht nur seiner Vollmacht zu Lehre 7,29 und Wundertat 8,9, sondern auch zur Sündenvergebung 9,6.8. Er ist in diesem Sinne »nicht wie ihre Schriftgelehrten« (7,29). Besonders diese Vollmacht zur Sündenvergebung wurde von Johannes dem Täufer anerkannt (3,6. 11. 13ff), dessen Vollmacht zur Sündenvergebung die Hohepriester und die Ältesten des Volkes nicht leugnen konnten (21,23ff). Die implizit übertragene Vollmacht zur Sündenvergebung 9,8 wird im folgenden Evangelium explizit auf die Gemeinde, welche die Hoheit Jesu erkennt und bekennt (14,33; 16,15-19; 18,18-20), übertragen. Also geht bei Mt die auf die Gemeinde übertragene Vollmacht nicht auf charismatische Autorität im Urchristentum, sondern direkt auf Jesus zurück. Solange die Gemeinde nur von Jesu Autorität abhängig bleibt, gilt ihre Vollmacht unabhängig von den großen Autoritäten im Urchristentum. Im MtEv erkennt man also den Strukturwandel der Autorität in urchristlichen Gemeinden: »vom Wandercharismatikertum zur Ortsgemeinde.«¹ Seine »Kirche« (16,18; 18,17) befindet sich in einer Krise der Autorität, welche sich von der ersten Generation zur nächsten wandelt, von den Führern der Gründungszeit zu deren Nachfolgern. Für Mt ist aber deutlich, dass die Kirche »die Kirche des Messias« (μου ἡ ἐκκλησία 16,18) ist. Die ganze Gemeinde darf mit ihrer Vollmacht »einen dieser Kleinen«, die an Jesus glauben, nicht zu Fall bringen, sondern soll für sie sorgen (18,6f. 10). Denn die Vollmacht ist nicht als Autorität einer Disziplinierung für die Gemeinde gegeben, sondern als Sündenvergebung (18,15-20). Mt »erbaut« seine Gemeinde dadurch, dass in ihr keine andere Autorität gilt außer der Jesu: »Aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Meister; ihr aber seid Brüder. Und ihr sollt niemand unter euch Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Und ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer: Christus« (23,9f). Er setzt sich durch solch ein egalitäres Gemeindebild mit dem Judentum auseinander. In der mt Gemeinde gilt darum für jeden: Wer »der Größte« sein will, der soll sich erniedrigen (18,4). Die bessere Gerechtigkeit identifiziert sich innerhalb der Gemeinde mit der geforderten Haltung (23,12), die mit »Demut« als einer sozialen Tugend des Herrschers zu vergleichen ist. Sie gilt als eine Grundmoral des gemeinschaftlichen Lebens in einer Gemeinde, in der es Autoritätsprobleme gibt. Das eben ist das Herrschaftsethos, das von Mt dargestellt

¹ G. Theißen, *Evangelien-schreibung und Kirchenpolitik: Die Kirchenpolitik des Matthäusevangeliums*, Manuskript 1994, 23.

wird: Jesus, der neue Herrscher, ist nicht gekommen, »um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzubringen als Lösegeld für viele« (20,28; vgl. 26,28). So findet man das Programm einer »Vollmachts-Übertragung« nicht nur in einem Teil des MtEv, sondern im ganzen: Der Mensch, der mit dem hohen religiösen Selbstbewusstsein eines »Gottessohnes« lebt, lebt nicht »contra-sozial«, sondern pro-sozial; sein Lebensstil beruht auf einem Herrschaftsethos, er lebt zwar mit dem Selbstbewusstsein einer Überbietung anderen gegenüber, aber er erkennt, dass sein »hoher Status« nicht von ihm selbst stammt, sondern von der hoheitlichen Gestalt des Messias kommt, der eine Harmonie zwischen ihm und seinen Mitmenschen fordert. All das macht aber nur *eine* ethische Problematik deutlich, die auf den sozialgeschichtlichen Hintergrund der mt Gemeinde hinweist. Die Gemeinde hat noch eine *weitere* Problematik vor Augen, die ihr in zwischenmenschlichen Beziehungen und in ihrem alltäglichen Leben begegnet.

Diese Problematik artikuliert sich zuerst in der Bergpredigt. Die Bergpredigt im MtEv stellt vor allem »die Lehre Jesu« (5,23; 9,35) dar, die der Gemeinde einen Auftrag in der Welt erteilt (28,20). Er lehrte die Menschen mit »der messianischen Vollmacht«, aber nicht wie einer »ihrer Schriftgelehrten« (7,29). Seine Lehre ist bevollmächtigt im Sinne der »Vollkommenheit« und der »besseren Gerechtigkeit« im Gegensatz zu der der Schriftgelehrten und Pharisäer (5,17-20). Seine Lehre als eine »Thoraverschärfung« ist insofern radikal. Sie soll mit den radikalen Normen in der Gemeinde in Kraft gesetzt werden: Die Christen sollen »vollkommen« sein, indem sie das gütige Verhalten Gottes nachahmen, dessen Höhepunkt die Feindesliebe ist; die Gemeinde soll die »bessere« Gerechtigkeit als ein »Überbietungsethos« praktizieren zur Wahrung ihrer Identität in der Abhebung von Juden und Heiden (5,43-48). Das heißt, dass diese radikalen Normen auf die *ethische* Abgrenzung gegenüber der Mutterreligion zielen. Bei Mt allerdings setzt sich diese Tendenz auch dadurch fort, dass sie sich teils durch den urchristlichen Ritus (Taufe und Abendmahl), teils durch die negativen Aussagen über Sündenvergebung schon vollzogen haben. Diese radikalen Normen aber verursachen in der Gemeinde eine neue Problematik: Je radikaler die Normen sind, um so mehr Möglichkeiten existieren im Gemeindeleben, die Norm zu übertreten. Diese verschärften Normen werden für das Gemeindeleben nur dann praktikabel und sinnvoll, wenn die Gemeinde lebenspraktische »Ausgleichsmechanismen« zur Verfügung stellt. Die Mahnung zum Verbot des Richtens (7,1-5) hängt insofern von der Normübertretung der Mitglieder innerhalb des gemeinschaftlichen Lebens ab. Denn im Gemeindeleben be-

steht die Gefahr nicht nur zu solchen Normübertretungen, sondern auch zur gegenseitigen Verurteilung nach eigenem »Maß« (μέτρον 7,2), und vielmehr: Einer will die Normübertretung des anderen nach seinem Maß beurteilen, bei sich selbst aber nicht (V3-5). Für die Christen aber gilt in jedem Fall die Goldene Regel (7,12) und noch mehr die Vergebung: Das gemeinschaftliche Leben ist nicht möglich ohne Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft unter den Menschen. Die zwischenmenschliche Vergebung wird allerdings durch ihre andere Dimension, nämlich die göttliche Vergebung bedroht, wobei ein neues »Maß« in beide Dimensionen gebracht wird. Dem entspricht die »Logik« beider Vergabungen: Negativ ausgedrückt, wenn der Mensch seinem Mitmenschen nicht vergibt, vergibt Gott ihm auch nicht (6,15), oder sie könnte im alltäglichen Leben der Gemeinde konkretisiert sein: Wenn einer sich mit seinem »Bruder« nicht versöhnt, wird sich Gott auch nicht mit ihm versöhnen (5,21-26). Die Bergpredigt allerdings thematisiert nur implizit die internierte Problematik der Gemeinde, die in der Auseinandersetzung zwischen ihr und ihrer Umwelt entstehen. Ihre Problematik ergibt sich explizit erst in der Gemeinderede.

In der Gemeinderede kann man die innergemeindlichen Konflikte ausdrücklich bemerken. Die Konflikte werden dort mit »σκανδαλίζειν« (18,6. 8. 9) und »ἀμαρτάνειν« (18,15. 21) wahrgenommen. Diese Termini stellen die Konflikte zwar nur generell dar, sodass sie nicht als etwas Konkretes bezeichnet werden. Jedoch erscheinen die Konflikte deutlich als etwas, was im zwischenmenschlichen Bereich geschieht. Denn die »Sünde« ist nicht einfach Sünde, sondern das, was in der geschwisterlichen Gemeinde den anderen zum Abfall bringt (18,6), auch ohne dass man sich selbst zum Abfall entscheidet. Das bedeutet, an dem anderen zu sündigen (ἀμαρτήσῃ εἰς σέ bzw. εἰς ἑμέ 18,15. 23). Also gibt es in der Gemeinderede nicht nur hierarchische Konflikte, nämlich der Großen gegen die Kleinen (18,6. 10. 14), sondern auch gegenseitige Spannungen unter Gleichrangigen. Konnten die Konflikte durch die »Sünde« verursacht werden, so musste es in der Gemeinde aber auch einen entsprechenden Ausgleich geben: Mt fand sowohl eine strenge jüdische Verfahrensregel (V15-17) als auch die »Binde- und Lösegewalt« (V18) in der Tradition seiner Gemeinde vor. Die Vollmacht zum Binden und Lösen wurde in der Gemeinderede auf die ganze Gemeinde übertragen (9,8; 16,18), was deutlich in Beziehung zur Sündenvergebung steht: »Was ihr auf der Erde binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf der Erde lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein« (18,18). Dort hat

sein« (18,18). Dort hat Petrus primär eine Lehrvollmacht und keine disziplinarische Vollmacht (V21). Im Gegenteil dazu besitzen die Mitglieder der Gemeinde die übertragene Vollmacht auch zur Sündenvergebung. Ihre Autorität erwächst aus ihrem Konsens: »Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen, so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel« (18,19). Für die konsensbildende Gemeinde gilt Jesu Verheißung, dass er mitten unter ihnen sein wird (18,20). Entscheidend in der Gemeinderede ist, dass Mt beim Ausgleich der Konflikte die Vollmacht als eine »Autorität« mit der Vergebungsbereitschaft gegenüber den Brüdern in der Gemeinde zusammenbringt (18,21ff). Hier wird nochmals die menschliche Vergebung zur Voraussetzung dafür, dass Gott den Menschen vergibt (18,23-35): Gott ist bereit, auch die größten Schulden zu vergeben, aber er macht eine Voraussetzung, dass die Menschen ihrerseits ihren Schuldner vergeben (18,35; 6,15). Die Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Bruder wird durch die Parabel vom unbarmherzigen Knecht teils positiv durch die imitatio dei und teils negativ durch den Gerichtsgedanken motiviert. Gott der gütige König ist so barmherzig, dass der Mensch ihn nachahmen soll, aber gleichzeitig ist Gott der Richter, der aus Zorn richten wird, wenn ein Mensch einem anderen nicht vergibt (18,34f). Menschen sollen sich selbst kontrollieren, nicht wie ein Herrscher, der Zornbewältigung und Großzügigkeit, um der Herrschaft willen übt, sondern um mit ihren Brüdern in einer Gemeinde zusammenleben zu können. Wird bei Mt solch ein Herrschaftsethos auf alle Menschen übertragen und mit dem Bruderschaftsethos verschmolzen, so bleibt es damit ein Vergebungsethos für die Gemeinde als ein lebenspraktisches Programm für den Ausgleich der innergemeindlichen Konflikte. Wenn die Gemeinde verhältnismäßig große Konflikte vor Augen hat, so wahrscheinlich deswegen, weil die Gemeinde zur Zeit des Mt ein corpus mixtum von »Bösen und Guten« ist (22,10; vgl. auch 13,24-30. 36-43). Ihr Leben ist ein »Zusammenleben« von sozial und religiös verschiedenen Menschen, von denen viele in die Gemeinde gerufen sind, so dass sie sich füllte (22,10. 14). Möglicherweise ist die mt Kirche in einem so »schnellen und großen Wachstum« begriffen, dass die aufgrund des Einflusses der neu hinzugekommenen Heiden aus Syrien eine Krise der aus jüdischen Wurzeln stammenden Normen als Konflikt in der Gemeinde erlebte. Der Gerichtsgedanke ist in einer solchen Gemeinde neben dem Vergabungsgedanken ein wichtiges Motiv: Beide gehören zum mt System einer Binnensteuerung der Gemeinde. Die mt Gemeinde lebt auf die Enderwartung hin. Sie selber ist vom Endgericht nicht ausgeschlossen. Für ihre inner-

gemeindlichen Konflikte ist die ganze Gemeinde verantwortlich. Der Richter duldet ihre Unvollkommenheit, solange die »unterwegs« ist. Das gilt aber nur bis zum Endgericht, wo sich Gute und Böse scheiden. Von der Gemeinde wird gefordert, über Brüder bzw. Geschwister nicht zu richten, sondern die Normübertretungen ihrer Mitglieder zu tolerieren und sich untereinander zu vergeben. Das ist die entscheidende Botschaft an die Mt-Gemeinde. Und schließlich bildet sie sich im Abendmahl, das vom Tod Jesu geprägt ist: Das Sterben Jesu ist »zur Vergebung der Sünden« (26,28) und vermittelt rituell durch das Abendmahl göttliche Vergebung, gleichzeitig wird durch seine Zeichensprache das »Sterben für andere« auf die Mahlteilnehmer übertragen, um sie für ein »Leben für andere« zu motivieren. Wenn Mt in dem anderen urchristlichen Ritus der Taufe die Sündenvergebung auslöst (3,6), ist darin impliziert: Das sich wiederholende Abendmahl ist ihm bedeutsamer als die einmalige Aktion der Taufe, weil die Gemeinde zum gemeinschaftlichen Leben immer wieder auf beide Dimensionen der Sündenvergebung angewiesen ist, und zwar auf die göttliche Vergebung und die zwischenmenschliche Vergebung.

Zum Abschluss fassen wir unsere Thesen zu einer sozialgeschichtlichen Sicht der »Evangelischreibung« des Mt-Evangelisten zusammen. Dies zeigt uns klar, dass das Thema »Sündenvergebung« dem Evangelisten einen wichtigen Impuls für seine Evangelischreibung gibt:

1. »Konsensbildung«: Indem Mt die göttliche und menschliche Vergebung, die bereits in Mk und Q vorhanden ist, in seinem Evangelium zusammenbringt, stärkt er einen Konsens, dass beide Bestandteile der Jesusüberlieferung wichtige Beiträge zum Gemeindeleben sind;
2. »Steuerung der Außenbeziehung«: Durch das humane Herrscherbild Jesu kann die Gemeinde nicht nur ihr Verhältnis zur Umwelt entspannen, sondern zugleich ihre Umwelt überbieten, weil ihre Feindesliebe als Herrschaftsethos Vergebungsverhalten vor Augen hat;
3. »Selbstdefinition«: Das Überbietungsethos, nämlich die »bessere Gerechtigkeit« oder die »Vollkommenheit«, zielt auf die ethische Abgrenzung gegenüber der Mutterreligion. Diese hat sich teils durch den urchristlichen Ritus (Taufe und Abendmahl), teils durch die negative Aussage über Sündenvergebung bereits vollzogen und setzt sich bei Mt fort;
4. »Konfliktregulierung«: Indem das Bruderschaftsethos mit dem Herrschaftsethos verschmolzen wird, bieten sie als Vergebungsethos der Gemeinde das

lebenspraktische Programm eines Ausgleiches der innergemeindlichen Konflikte; 5. »Autoritätsstruktur«: Die Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung spiegelt einen Strukturwandel der Autorität im Urchristentum wider.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen für Zeitschriften, Lexika und Reihenwerke richten sich nach: S. Schwertner, Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York ²1994. Abkürzungen von häufig zitierter Literatur stehen in Klammern.

Quellen und Quellensammlungen

- Barrett, C. K./Thornton C.-J., (Hg.), Texte zur Umwelt des Neuen Testaments (UTB 1591), Tübingen ²1991.
- Becker, J., Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh ²1980.
- (Strack, H. L.)/ Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Matthäus, Bd. I. München 1922 (=Bill. I).
- Beentjes, P. C., The Book of Ben Sira in Hebrew (SVTP 68), Leiden 1997.
- Bushell, M. S., Bible Works for Windows. Version 3.5.026 NT/95, Big Fork 1996.
- Charles, R. H., The Greek Versions of the Twelve Patriarchs, Oxford 1908.
- Ders.(ed.), The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, 2Vol., Oxford 1913.
- Charlesworth, J. H. (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, 2Vol., New York 1983.
- Demosthenes, Orationes. Against Meidas, Androtion, Aristocrates, Thimocrates, Aristogeiton, tr. by J. H. Vince, London 1935.
- Diodorus of Sicily, tr. by C. H. Oldfather (LCL), London/Cambridge 1946ff.
- Dionysius Halicarnassus, The Roman Antiquities, 7Vol., by C. H. Oldfather (LCL), London/Cambridge 1946.
- Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian. The Manual and Fragment, 2Vol., tr. by W. A. Oldfather (LCL), London/Cambridge 1925ff.
- Herodas, Mimiambi, tr. by I. C. Cunningham, Oxford 1971.
- Herodotus, Historien, 2Bde., übers. u. hg. von J. Feix (Sammlung Tusculum), München/Zürich ⁴1988.
- Homer, Odyssey, tr. by A. T. Murray (LCL), London 1966.
- Ioannis Stobaei. Anthologii Libri Quarti, Bd. IV, Wachsmuth, C./Hense, O. (Hg.), Berlin 1909, darin Kap. 7 (ΥΠΟΘΗΚΑΙ ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΙΑΕΑΣ), 249-295 (=Stob IV).
- Josephus, Flavius, De Bello Judaico. Der jüdische Krieg. 2Bde., übers. von O. Michel/O. Bauernfeind, Darmstadt 1959.
- Ders, tr. by H. Thackerary 9Vol. (LCL), London 1927ff.
- Ders., Jüdische Altertümer, 2Bde., übers. von H. Clementz, Berlin/Wien 1923.
- Kautzsch, E. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2Bd., Tübingen 1900.
- Läpple, A. (Hg. und übers.), Die Schriftrollen von Qumran, Augsburg 1997.
- Meecham, H. G., The Letter of Aristeas, Manchester 1935.
- Maier, J. (Hg.), Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. I/II (UTB 1862/63), München 1995 (=Qumran-Essener).
- Meisner, N., Aristeasbrief (JSHRZ II/1), Gütersloh ²1979.
- Platon, Gesetze, 12Bde., übers. von Schöpsdau, K./ Müller, H. und bearb. von Schöpsdau K. (Platon Werke), Darmstadt ²1990.

- Plutarch, Von großen Griechen und Römern, übers. von Ziegler, K./Wuhrmann, W. mit Einl. u. Erläut. von K. Ziegler (Bibliothek der Antike), München 1991.
- Plutarch, *Moralia*, 16Vol., tr. by W.C. Helmbold (LCL), London/Cambridge 1927ff.
- Polybius, *The Histories*, 6Vol., tr. by W. R. Paton (LCL), London 1922ff.
- Sauer, G., *Jesus Sirach (Ben Sira) (JSHRZ III/5)*, Gütersloh 1981.
- Seneca, L. Annaeus, *Dialoge. Philosophische Schriften* 2Bde., übers. mit Einl. und Anm. von O. Apelt, (PhB 73), Leipzig 1993 (Nachdr. 1923).
- Seneca, L. Annaeus (lat. und dt.), 4Bd., Hg. u. übers. von M. Rosenbach, Darmstadt 1989.

Biblische Lexika / Konkordanz

- Aland, K. (Hg.), *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 Bde (ANTT 4), Berlin /New York 1975ff.
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York ⁶1988 (=Wörterbuch).
- Rengstorff, K. H. (ed.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus I-IV*, Leiden 1973.
- F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* Göttingen ¹⁴1976 (=BDR, Grammatik).
- Kittel, G. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-X,2 (Studienausgabe)*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990.

Sekundärliteratur

- Abrahams, I., *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 2Bd. (LBS), New York 1967, darin: *God's Forgiveness*, 139-149 /*Man's Forgiveness*, 150-167 (Bd. I). *The Immitation of God*, 138-182 (Bd. II).
- Aland, K./Aland, B., *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart ²1989.
- Alföldy, G., *Die Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden ³1984.
- Allison, D. C., *The Structure of the Sermon on the Mount*, JBL 106 (1987), 426-438.
- Barth, G., *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992 (=Tod).
- Baumbach, G., *Das Verständnis des Bösen in synoptischen Evangelien (ThA 19)*, Berlin 1963.
- Bäumer, A., *Die Bestie Mensch. Senecas Aggressionstheorie. Ihre Philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen*, Frankfurt/Bern 1982 (=Bestie).
- Becker, J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BSt 63)*, Neukirchen-Vluyn 1972.
- Berger, K., *Zur Geschichte der Einleitungsformel. »Amen, ich sage euch«*, ZNW 63 (1972), 45-75.
- Betz, H. D., *De Cohibenda Ira (452E-464D)*, in: ders. (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature (SCHNT I)*, Leiden 1978. 170-197.
- Ders., *The Sermon on the Mount (Hermeneica)*, Minneapolis 1995 (=Sermon).
- Beyer, H. W., *Art. βασιφημεω κτλ.*, in: ThWNT I, 620-624.

- Bickermann, E., The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs, JBL 69 (1950).
- Black, M., An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford ³1967.
- Blum, E. A., The Forgiveness of Sin, Dallas 1985.
- Boring, M. E., How May we identify oracles of Christian prophets in the synoptic tradition?
Mk 3,28-29. As a Test Case, JBL 91 (1972), 501-521.
Ders., The Unforgivable Sin Logion Mk 3,28f/Mt 12,31f/Lk 12,10: Formal
Analysis and History of the Tradition, NT 18 (1976), 258-279.
- Bornkamm, G./Barth, G./Held, H. J., Überlieferung und Auslegung im
Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn ⁴1965 (=Überlieferung).
Ders., Binde- und Lösegewalt, in: Rahner, K./Bornkamm, G. (Hg.), Die Zeit Jesu,
FS für Schiler, H., 93-107,
Ders., Der Aufbau der Bergpredigt, NTS 24 (1978), 424-432.
- Braun, H., Qumran und das Neue Testament, 2Bde., Tübingen 1966.
- Broer, I., Jesus und das Gesetz-Anmerkungen zur Geschichte des Problems und zur Frage
der Sündenvergebung durch den historischen Jesus, in: Ders. (Hg.), Jesus und das
Jüdische Gesetz, Stuttgart 1992, 61-106.
- Brooks, S. H., Matthew' Community. The Evidence of his Special Sayings Saterial
(JSNT.S 16), Sheffield 1987.
- Brown, R. E. (Hg.), Der Petrus der Bibel. Ein Ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1976.
- Brown, R., The Birth of Messiah, London 1977.
- Brownlee, W. H., John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls, in: Stendahl, K.
(ed.), The Scrolls and the new Testament, Westport 1957, 33-53.
- Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ¹⁰1995
(=GST).
Ders., Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17-19, ThBl 20 (1941), 265-279.
Ders., Das Urchristentum, München/Zürich ⁵1986.
Ders., Jesus (Siebenstern-Taschenbuch 17), Tübingen ⁴1970.
Ders., Art. ἀφίημι, ThWNT I, 506-509.
Ders., Art. γινώσκω κτλ. darin συγγνώμη, ThWNT I, 716f.
- Colpe, C., Der Spruch von der Lästerung des Geistes, in: Lohse, E./Burchard, C./Schaller,
B. (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, FS für J. Jeremias, Göttingen
1970, 63-79.
Ders., Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT VIII, 403-481.
- Conzelmann H./Lindemann, A., Arbeitsbuch zum NT, Tübingen ¹¹1995.
- Crossan, J. D., Kingdom and Children: A study in the Aphoristic Tradition, in: Patte, D.
(ed.), Kingdom and Children, Semeia 29 (1983), 75-95.
- Cullmann, O., Petrus: Jünger- Apostel- Märtyrer, Zürich ³1985.
Ders., Art. Πέτρος, Κηφᾶς, ThWNT VI, 99-112.
- Dalman, G., Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums
und der aramäischen Sprache, Bd. I, Leipzig ²1930.
- Davies, W. D./Allison, D. C., The Gospel according to Saint Matthew, 3Vol. (ICC 1),
Edinburgh 1988.
- Deidun, T., The Parable of the Unmerciful Servant (Mt 18,23-35), BTB 7 (1976), 203-223.
- Derrett, J. D. M., Law in der New Testament, London 1979, 32-47 (=Law).
- Di Lella, A. A., The Wisdom of Ben Sira (AncB 39), New York 1987.
- Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ⁵1966.

- Ders., Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLANT 15), Göttingen 1911.
- Dietrich, E. K., Die Umkehr im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1936.
- Dinkler, E., Die Petrus- Rom- Frage: Ein Forschungsbericht, ThR 25 (1959), 189-230.
- Egger, W., Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg/Basel/Wien ⁴1996.
- Eichrodt, W., Theologie des AT, III/2, Göttingen ⁵1964.
- Emerton, J. A., Binding and Loosing - Forgiving and Retaining, JThS 13 (1962), 325-331.
- Erlemann, K., Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (BWANT 7), Stuttgart 1988.
- Ernst, J., Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte (BZNW 53), Berlin/New York 1989.
- Fischer, J. A., Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen 1992.
- Fitzer, G., Die Sünde wider den Heiligen Geist, TZ (W) 13 (1957), 161-182 (=Sünde).
- Flusser, D., »I am in the midst of them«, in: ders., Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988, 515-525.
- Forkman, G., The Limit of Religious Community, Lund 1992.
- Frankemölle, H., Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des Evangeliums nach Matthäus (NTA 10), Münster 1973 (=Jahwebund).
- Ders., Evangelist und Gemeinde. Eine Methodische Besinnung mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium, Biblica 60 (1979), 153-190.
- Fuchs, A., Die Sünde wider den Heiligen Geist, SNTU 19 (1994), 113-130.
- Gnilka, J., Das Matthäusevangelium, 2Bde. (HThK), Freiburg ³1993/1988 (=Mt I/II).
- Ders., Das Evangelium nach Markus, 2Bde.(EKK 2), Neukirchen-Vluyn 1978 (=Mk I/II).
- Ders., Die Verstockung Israels. Isajas 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3), München 1961.
- Goldberg, A. M., Untersuchungen über die Vorstellungen der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969.
- Goodenough, E. R., The Political Philosophy of Hellenistic Kingship, Yale Classical Studies 1 (1928), 55-102 = Nicolai, K. (übers.), Politische Philosophie des Hellenistischen Königtums (=Philosophie), in: Kloft, H. (Hg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike, (WdF 528), Darmstadt 1979 (=Ideologie), 27-89.
- Goppelt, L., Theologie des Neuen Testaments, 2Bd. (GTL), Göttingen 1975f.
- Grimal, P., Macht und Ohnmacht des Geistes (Impuls der Forschung 24), Darmstadt 1978.
- Grundmann, W., Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin ⁸1980.
- Guelich, R. A., Mt 5,22: Its Meaning and Integrity, ZNW 64 (1973), 39-52.
- Haenchen, E., Der Weg Jesu, Berlin ²1968.
- Hahn, F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 1963.
- Hampel, V., Menschensohn und historischer Jesus: Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990.
- Harnack, A. von, Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907.
- Haufe, G., Erwägungen zum Ursprung der sogenannten Parabeltheorie Mk 4,11-12, EvTh 5

- (1972), 413-421.
- Hengel, M., Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen ²1969.
- Hill, D., On the Use of Hosea VI,6 in Matthew's Gospel, NTS 24 (1977/78), 107-119.
- Hoffmann, P., Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium, in: Gnllka, J. (Hg.), Neues Testament und Kirche, FS für Schnackenburg, R., Freiburg/Basel/Wien 1974, 94-114.
- Hoffmann, P., Tradition und Situation: Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA N.F. 28), Münster 1995.
- Hofius, O., Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage, in: M. Beintker (Hg.), Sünde und Gericht (JBTh 9), Neukirchen-Vulyn 1994, 125-143.
- Hummel, R., Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (BEvTh 33), München 1963.
- Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ¹⁰1984.
- Ders., Neutestamentliche Theologie, 2Bde, Gütersloh ⁴1988.
- Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.
- Ders., Art. Goldene Regel, RGG³ II, 1961, 1687ff.
- Ders., Art. *παῖς θεοῦ*, ThWNT V, 653-713.
- Ders., Art. *ῥάκα*, ThWNT VI, 973-976.
- Ders., Zöllner und Sünder, ZNW 30 (1931), 293-95.
- Jonge, M. de, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Studie of their Text, Composition and Origin, Assen 1953.
- Ders., Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchen, Leiden 1975, 183-246.
- Jüngel, E., Paulus und Jesus, Tübingen ⁶1986.
- Kaiser, O., Die Weisheit des Jesus Sirach, Grundriss der Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testament, 3Bd., Gütersloh 1994.
- Käsemann, E., Die Anfänge christlicher Theologie, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. II, Göttingen, ²1964, 82-104.
- Keck, L. E., Das Ethos der frühen Christen, in: Meeks, W. A. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums (TB62), München 1979, 13-36.
- Kee, H. C., The Ethical Dimensions of the Testaments of the Twelve Patriarchs as a Clue to Provenance, NTS 24 (1977/78), 259f.
- Kertelge, K., Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2,10), in: Hoffmann, P. (Hg.), Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker, FS für Schmid, J., Freiburg/Basel/Wien 1973, 205-213.
- Kirk, A., The Composition of the Sayings Source. Genre, Synchrony and Wisdom Redaction in Q (NT.S 91), Leiden/Boston/Köln 1998.
- Klauck, H. J., Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 par), BZ 25 (1981), 223-248.
- Ders., Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, 2Bde., Stuttgart/Berlin/Köln 1996.
- Klinghardt, M., Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996.
- Kloppenbergl, J. S., Q- Parallels, California 1988.
- Kluxen, W., Ethik des Ethos, Freiburg 1974.
- Ders., Art. Ethos, LThK III, 939ff.
- Koch, D.-A., Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern: Erwägungen zur Entste-

- hung von Mk 2,13-17, in: D.-A. Koch (Hg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche, FS für Marxen, W., Gütersloh 1989, 57-73.
- Koch, K., Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, *EvTh* 26 (1966), 217-238.
- Kollmann, B., Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GTA 43), Göttingen 1990.
- Könen, L., Eine ptolemäische Königsurkunde (KPS 19, Wiesbaden 1957).
- Köster, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London/Philadelphia 1990.
- Kuhn, H. W., Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT 8), Göttingen 1971, 146-191.
- Kuhn, K. G., Achzehngebet und Vaterunser und der Reim (WUNT 1), Tübingen 1950.
- Kümmel, W. G., »Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes.« Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, in: Braumann, G. (Hg.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (WdF 280), Darmstadt 1974, 398-415.
- Ders., Die Gottes Verkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, in: ders., *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze I. 1933-1964* (MThSt 3), Marburg 1965, 107-125.
- Kürzinger, J., Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus, *Biblica* 40 (1959), 569-589.
- Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.
- Laufen, R., *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums*, Diss. Uni. Bonn 1978.
- Linnenmann, E., *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Göttingen ²1962.
- Lofink, G., Wem gilt die Bergpredigt?: Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23-5,2 und 7,28f, *ThQ* 163 (1983), 264-284.
- Lohmeyer, E., *Das Evangelium des Markus (KEK.S)*, Göttingen ¹⁷1967.
- Ders., *Das Evangelium des Matthäus (KEK.S)*, Göttingen 1959.
- Ders., *Das Urchristentum, Bd. I: Johannes der Täufer*, Göttingen 1932.
- Lohse, E., *Umwelt des Neuen Testaments (GNT 1)*, Göttingen ⁷1986.
- Lövestam, E., *Spiritus Blasphemia. Eine Studie zu Mk 3,28f par Mt 12,31f, Lk 12,10*, Lund 1968.
- Luck, U., Art. *φιλανθρωπία*, *ThWNT IX*, 107-111.
- Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33)*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Lührmann, D., *Liebet eure Feinde (Lk 6,27-36/Mt 5,39-48)*, *ZThK* 69 (1972), 412-438.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus, Bd. I-III (EKK 1)*, Neukirchen 1985/1990/1997 (=Mt I/II/III).
- Ders., *Die Jünger im Matthäusevangelium*, *ZNW* 62 (1971), 141-171.
- Ders., *Matthäus und Q*, in: R. Hoppe/U. Busse, *Von Jesus zum Christus (BZNW 93)*, FS für P. Hoffmann, Berlin/New York 1998, 201-215.
- Maisch, I., *Die Heilung des Gelähmten (SBS 52)*, Stuttgart 1971.
- Manson, T. W., *Teaching of Jesus*, Cambridge ²1963.
- Marböck, J., *Gottes Weisheit unter uns (HBS 6)*, Freiburg 1995.
- Maurach, G., *Seneca: Leben und Werk*, Darmstadt 1991.
- Meaning, C. E., Art. *Stoicism and Slavery in Roman Empire*, *ANRW* 36.3 (1989), 1518-

- 1543.
- Meeks, W. A., *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New York 1993.
- Meier, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 2Vol, New York 1994 (=Marginal Jew I/II).
- Ders., *John the Baptist in Matthew's Gospel*, JBL 99/3 (1980), 383-405.
- Meisner, N., *Untersuchung zum Aristeasbrief*, Diss. Uni. Berlin 1973.
- Merklein, H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (FzB 34), Würzburg ³1984.
- Michaelis, W., Art. πίπτω u.ä, ThWNT VI, 170ff.
- Michel, O., Art. μικρός, in: ThWNT IV, 650-661.
- Murray, O., *Aristeas and Ptolemaic Kingship*, JTS N.S.18 (1967), 337-371.
- Mussner, F., *Petrus und Paulus- Pole der Einheit*, Freiburg 1976.
- Ortwein, G. G., *Status und Statusverzicht* (NTOA 39), Göttingen 1999.
- Perrin, N./Duling, D.C., *The New Testament: An Introduction*, New York ²1982.
- Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, übers. von P. G. Nohl, *Was Lehrte Jesu wirklich?*, Göttingen 1972.
- Pesch, R., *Das Markusevangelium*, 2Bde. (HThK 2), Freiburg/Basel/Wien 1977/ ³1980.
- Der., *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate*, Biblica 48 (1967), 395-420.
- Der., *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium*, BZ 10 (1966), 220-245; BZ 11 (1967), 79-95.
- Der., *Levi-Matthäus (Mc 2,14 // Mt 9,9; 10,3): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems*, ZNW 59 (1968), 40-56.
- Der., *Zöllnergastmahl*, in: A. Descampes (Hg.), *Mélanges Bibliques*, FS für Bédariguax, R. P., Gembloux 1970, 63-87.
- Pesch, W., *Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18*, BZ NF 7 (1963), 220-234.
- Piper, J., *Love your enemies* (MSSNTS 38), Cambridge 1979.
- Polag, A., *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977.
- Rad, G. von, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Reicke, B., *Neutestamentliche Zeitgeschichte: Die biblische Welt 500 v. - 100 n.Chr.* (Stö II/2), Berlin 1964.
- Robbins, V. K., *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-rhetorical Interpretation*, Valley Forge 1996.
- Roloff, J., *Anfänge der Soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10,45 und Lk 22,27)*, NTS 19 (1972/73), 38-64.
- Sato, M., *Q und Prophetie* (WUNT II, 29), Tübingen 1988.
- Scharbert, J., Art. Vergebung, HThG II, 1963, 740-748.
- Schenk, W., *Die Sprache des Matthäus*, Göttingen 1987.
- Scheuermann, G., *Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium* (FzB 77), Würzburg 1996.
- Schmid, J., *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT 1), Regensburg ³1956.
- Schnackenburg, R., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThK.S 4), Freiburg 1993.
- Ders., *Mk 9,33-50*, in: J. Schmid/A. Vögtle (Hg.), *Synoptische Studien*, FS. für Wikenhauser, A., München 1953, 184-206.

- Ders., Petrus im Mathäusevangelium, in: J. P. Dupont, *À cause de l' évangile: Études sur les synoptiques et les Actes (LeDiv 123)*, FS für P. J. Dupont, Cerf 1985, 107-125.
- Schneider, G., Das Vaterunser des Matthäus, in: ders., *Jesusüberlieferung und Christologie (NTTS 67)*, Leiden 1992.
- Schnelle, U., *Einleitung in des Neue Testament (UTB 1830)*, Göttingen ³1999.
- Scholtissek, K., *Die Vollmacht Jesu, Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA N.F. 25)*, Münster 1992.
- Schottroff, L., Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38-48; Lk 6,27-36, in: Strecker, G. (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, FS. für Conzelmann, H., Tübingen 1975, 197-221 (Gewaltverzicht).
- Schrenk, G., Art. *πατήρ*, in: ThWNT V, 946-1024.
- Schubart, W., Das hellenistische Königsideal, in: H. Kloft (Hg.), *Ideologie*, 90-122.
- Schulz, S., Q. Die Spruchquelle der Evangelien, Zürich 1972.
- Schürmann, H., *Das Lukasevangelium, 2Bde. (HThK 3)*, Freiburg 1969 (Lk I/II).
- Schwaab, E., *Historische Einführung in das Achtzehngebet*, Gütersloh 1913.
- Schweizer, E., *Das Evangelium nach Markus (NTD 1)*, Göttingen 1967.
- Schweizer, E., *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2)*, Göttingen 1973.
- Schweizer, E., *Matthäus und seine Gemeinde (SBS 71)*, Stuttgart 1974.
- Schniewind, J., *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2)*, Göttingen ⁵1950.
- Seeley, D., *Rulership and Service in Mk 10:41-45*, NT 35 (1993), 234-250.
- Sievers, J., »Where Two or Three ...«: The Rabbinic Concept of Shekhinah and Matthew 18,20, in: Finkel, A./Frizzell, L. (ed.), *Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays*, FS. für Oesterreicher, J. M., New York 1981, 171-182.
- Sjöberg E./Stählin, G., Art. *ὄργη*, ThWNT V, 413-416.
- Stadelmann, H., *Ben Sira als Schriftgelehrter (WUNT II/6)*, Tübingen 1980.
- Stählin, G., Art. *σκάνδαλον κτλ.*, in: ThWNT VII, 338-358.
- Stählin/W. Grundmann, G., Art. *ἁμαρτάνω*, ThWNT I, 290-305.
- Stamm, J. J., *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, Bern 1940.
- Ders., Art. *כִּסֵּף*, THAT III, 1984, 149-160.
- Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus (Herder/Spektrum 4218)*, Freiburg/Basel/Wien 1993.
- Stöger, A., *Die erste Kirchenordnung (Mt 18,1-35) in pastoraltheologischer Schau*, Seels 29 (1958/59), 1-13.
- Strecker, G./Schnelle, U., *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen ⁴1994.
- Strecker, G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen ³1971.
- Ders., *Die Bergpredigt*, Göttingen ²1985.
- Sung, C. H., *Vergebung der Sünden (WUNT II/57)*, Tübingen 1993.
- Taylor, V., *The Gospel according to St. Mark*, London 1953.
- Theißen, G./ Merz, A., *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996 (=Jesus).
- Theißen, G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19)*, Tübingen ³1989 (=Studien).
- Ders., *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8)*, Gütersloh ⁶1990 (=Wundergeschichten).
- Ders., *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh

- 2000 (=Religion).
- Ders., Jesusbewegung als Charismatische Wertrevolution, NTS 35 (1989), 343-360 (=Jesusbewegung).
- Ders., Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung: Beobachtungen zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weisheit, in: A. Assmann (Hg.), Weisheit (Archäologie der literarischen Kommunikation 3), München 1991, 193-204.
- Ders., Die Urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen, in: Assmann, J./Stroumsa, G. (Hg.), Transformation of the Inner Self in Ancient Religion, Leiden 1999, 87-114 (=Taufe).
- Ders., Die Verfolgung unter Agrippa I, in: U. Mell/U. B. Müller (Hg.), Das Urchristentum in seiner Literarischen Geschichte, (BZNW 100), FS. für J. Becker, Berlin/New York 1999, 263-289 (Verfolgung).
- Ders., Vom Davidsson zum Weltherrscher: Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Matthäusevangelium, in: M. Becker/W. Fenske (Hg.), Das Ende des Tages und die Gegenwart des Heils (AGJU 44), FS. für H.-W. Kuhn, Leiden/Boston/Köln 1999, 145-164 (=Davidsson).
- Ders., »Evangelischreibung und Kirchenpolitik«, deutsches Manuskript (=Kirchenpolitik). Eng.: Gospel Writing and Church Politics. A socio-rhetorical Approach, The Chuen King Biblical Lectures.
- Thomas, J., Aktuelles im Zeugnis der zwölf Väter, in: W. Eltester (Hg.), Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen (BZNW 36), Berlin 1969, 62-150 (=Aktuelles)
- Thompson, W. G., Matthew's Advice to a Divided Community, Rome 1970 (=Advice).
- Thyen, H., Studien zur Sündenvergebung im NT und seiner atl. und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT 96), Göttingen 1970 (=Studien).
- Tödt, H. E., Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh ²1963.
- Trilling, W., Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (EthSt 7), Leipzig ³1975 (=Israel).
- Ders., Die Täufertradition bei Mt, in: J. Lange (hg.), Das Matthäus-Evangelium (WdF 525), Darmstadt 1980, 273-295 (=Täufertradition).
- Ders., Hausordnung Gottes: Eine Auslegung von Mt 18, Düsseldorf 1960.
- Ders., Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitmahl Mt 22,1-14, BZ NF 4 (1960), 251-260 (=Überlieferungsgeschichte).
- Vögtle, A., Der Skopus des Messiasbekenntnisses bei Markus und Matthäus, in: Ders., Das Evangelium und die Evangelien (KBANT), Düsseldorf 1971, 139-170 (=Skopus).
- Ders., Messias und Gottessohn (tP), Düsseldorf 1971 (=Gottessohn).
- Ders., Zum Problem der Herkunft von »Mt 16,17-19«, in: Hoffmann, P. (Hg.), Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker, FS. Für J. Schmid, Freiburg/Basel/Wien 1973, 372-393.
- Vriezen, Th. C., Art. Sündenvergebung im AT, RGG³ V, 1961, 507-511.
- Waetjen, H. C., The Genealogy als the Key to the Gospel according to Matthew, JBL 95 (1976), 205-230.
- Wallace-Hadrill A., Patronage in Ancient Society, London/ New York 1989.
- Weaver, D. J., Matthew's Missionary Discourse: A literary Critical Analysis (JSNT.S 38), Sheffield 1990.
- Webb, R. L., John the Baptist and Prophet: A Socio-Historical Study, Sheffield 1991.

- Weber, B., Alltagswelt und Gottesreich, BZ NF 37 (1993), 161-182 (=Alltagswelt).
 Ders., Vergeltung oder Vergebung? Mt 18,23-25 auf dem Hintergrund des Erlassjahres, ThZ 30 (1994), 124-151 (=Vergeltung).
- Weder, H., Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (FRLANT 120), Göttingen 1978 (=Gleichnisse).
- Weinfeld, M., Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background, in: Veijola, T. (ed.), The Law in the Bible and in its Environment (SESJ 51), Göttingen 1990, 39-62.
- Weiser, A., Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien (StANT 29), München 1971.
- Wendland, P., Σωτήρ, ZNW 5 (1904), 335-353.
- Wiefel, W., Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Berlin 1998.
- Wischmeyer, O., Herrschen als Dienen - Mk 10,41-45, ZNW 90 (1999), 28-44.
 Ders., Macht, Herrschaft und Gewalt in den frühjüdischen Schriften, in: Mehlhausen, J. (Hg.), Recht-Macht-Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, 355-369 (=Herrschaft).
- Wrede, W., Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1ff), ZNW 5 (1904), 354-358.
- Wrege, H.-T., Das Sondergut des Matthäusevangeliums, Zürcher Werkkommentare zur Bibel, Zürich 1991.
 Ders., Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, WUNT I/9, Tübingen 1968.
- Zahn, T., Das Evangelium des Matthäus, Wuppertal 1984 (Nachdr, 1922).
- Zeller, D., Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FzB), Würzburg 1977 (=Mahnsprüche).
- Zenger, E., Einleitung in das Alte Testament (KStTh I/1), Stuttgart 1995.
- Zimmermann, H., Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach Mt 18, in: Brandenburg, A./Urban, H. J. (Hg.), Petrus und Papst, Münster 1977, 4-19.
 Ders., Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart ⁷1982.
- Zuntz, G., Aristeas Studies I: The Seven banquets; II: Aristeas on the translation of the Torah, JSS 4 (1959), 21-36;109-26.