

Erbarmen und Gericht

Gott zwischen den Fronten im Matthäusevangelium

Boris Repschinski SJ, Innsbruck

Die Gemeinderede in Matthäus 18 endet mit einem Gleichnis (18,23–35). Es nimmt die Frage des Petrus (18,21–22) zum Anlass, wie oft er denn jemandem vergeben müsse, der sich gegen ihn versündigt habe. Siebenmal scheint Petrus wohl ausreichend zu sein, doch Jesus multipliziert dies noch mit 70.¹ Die Zahlen rufen Gen 4,24 in Erinnerung, doch in einer typisch matthäischen Abwandlung wird aus der siebenfachen Rache für Kain und der 77fachen Rache für Lamech bei Matthäus ein Aufruf zur endlosen Vergebung.

Der matthäische Jesus illustriert seine Antwort mit einem Gleichnis, das von Anfang an einige Merkwürdigkeiten aufweist. Zunächst beschreibt Matthäus in einer für ihn typischen Formel, dass es um ein Gleichnis vom Himmelreich geht. Am Ende des Gleichnisses allerdings wird klar, dass Himmelreich und himmlischer Vater synonym gebraucht werden. Matthäus erzählt also eine Geschichte, die von Gott handelt, der mit seinen Sklaven Abrechnung hält. Einer der Sklaven schuldet 10.000 Talente, eine Summe, die kaum vorstellbar ist. Als Israel unter Herodes dem Großen erheblichen Wohlstand erreichte, betrug das jährliche Steueraufkommen etwa 300 Talente. Für diese Einnahmen wurde Herodes von den Römern für märchenhaft reich gehalten.

Man fragt sich natürlich sofort, wie der Sklave an 10.000 Talente kam, und welcher König seinen Sklaven solche Geldsummen verleiht. Doch die Frage wird nicht beantwortet. Stattdessen wird die zunächst übliche Strafe erwähnt: Wer seine Schulden nicht zahlen konnte, wurde normalerweise mitsamt seiner Familie verkauft. Selbst bei guten Preisen und bei einer großen Familie dürfte der Verkaufswert der Familie am Schuldenberg kaum gekratzt haben. Doch schon lauert die nächste Merkwürdigkeit: Der Sklave bittet um die Geduld des Königs mit dem Hinweis, er werde alles zurückzahlen. Doch wie will ein Knecht eine solche Summe zurückzahlen? Die Bitte des Sklaven ist leicht als ein Hinhaltenmanöver durchschaubar.

Bisher ist die Geschichte eine kuriose, vielleicht eine etwas unglaubwürdige, vielleicht durch Übertreibung auch humorvoll-satirische Beschreibung einer Situation, wie sie als Verhandlung zwischen Gläubigern

¹ Der griechische Ausdruck ἑβδομηκοντάκις ἑπτά ist unklar, er kann 70 Mal sieben bedeuten, oder 77 Mal. Klar ist aber in jedem Fall, dass es kein Ende der Vergebung geben kann.

und Schuldner auch den ärmeren Zuhörern Jesu geläufig gewesen sein durfte: Drohungen auf der einen Seite, hilflose Verschleppungsversuche auf der anderen Seite. Zur Zeit Jesu gab es in Galiläa und Judäa eine ökonomische Entwicklung, in der Kleinbauern durch Überschuldungen in Armut und Sklaverei gedrängt wurden, während sich immer mehr Lati-fundien bildeten.²

Doch an dieser Stelle nimmt das Gleichnis eine Wendung. Der Herr wird innerlich bewegt und hat Mitleid. Das Wort, das hier gebraucht wird (*σπλαγχνισθεῖς*), kommt sonst lediglich im Zusammenhang mit Jesu Begegnung mit Hilfsbedürftigen und Notleidenden vor.³ Es signalisiert, dass Jesus aus einer Bewegung des Mitleids heraus etwas tun wird, sei es die Aussendung von Arbeitern in die Ernte (9,36), seien es Krankenheilungen (14,14) oder eine Brotvermehrung (15,32) oder die Heilung zweier Blinder bei Jericho (20,34). Hier nun wird der Herr des Gleichnisses als ein von Mitleid Berührter beschrieben, und die Parallele mit Jesus dürfte gewollt sein. Jedenfalls passiert auch hier ein Wunder: Das unbeholfene und vielleicht auch unehrliche Flehen des Sklaven führt dazu, dass er nicht nur seine Schulden erlassen bekommt, er selbst wird sogar freigelassen.

Matthäus verschiebt nun die Aufmerksamkeit auf das Handeln des Sklaven, der seinem Mitsklaven die vergleichsweise mikroskopische Summe⁴ von 100 Denaren nicht erlassen kann, sondern ihn in das Gefängnis werfen lässt, bis er die Schuld bezahlt habe. Der Herr stellt den Sklaven zur Rede, verweist auf das ihm erwiesene Erbarmen als einen Auftrag, selbst barmherzig zu sein und revidiert seine Großherzigkeit. In einer Steigerung nun wird der Sklave den Folterern übergeben, bis er alles bezahlt habe bis auf den letzten Heller. Jesus schließt das Gleichnis mit dem Hinweis, dass der himmlische Vater den Jüngern dasselbe antun wird, sollten sie nicht von Herzen vergeben.

Dieses Gleichnis ist widersprüchlich. Auf der einen Seite zeigt es Gott als einen Herrn, der sich von Mitleid bewegen lässt und der voller Barmherzigkeit ist. Auf der anderen Seite zeigt es einen Gott, dessen Vergeltung schrecklich ist. Man mag fragen, ob die Barmherzigkeit Gottes an das Verhalten des Sklaven gebunden ist. Mit anderen Worten: Belohnt

2 Siehe beispielsweise *S. Freyne*, Galilee, Jesus and the gospels. Literary approaches and historical investigations, (Dublin 1988); *D. A. Fiensy – R. K. Hawkins* (Hg.), The Galilean economy in the time of Jesus. Early Christianity and its Literature 11 (Atlanta 2013); *D. A. Fiensy* (Hg.), Galilee in the late Second Temple and Mishnaic periods, Volume 1: Life, culture, and society (Grand Rapids 2014).

3 Für Matthäus ist das Wort von besonderer Bedeutung als eine Beschreibung Jesu. Bei Markus kommt das Wort vier Mal in unterschiedlichen Zusammenhängen vor, bei Lukas lediglich drei Mal.

4 Da ein Talent 6000 Denare enthielt, schuldet der zweite Knecht dem ersten nur ein 600,000stel von dem, was der Herr an Schuld erlassen hat. Siehe *F. Kogler* (Hg.), Neues Herder Bibellexikon (Freiburg 2008), 531.

Gott menschliches Wohlverhalten mit seinem Erbarmen und bestraft Sünder mit schrecklicher Höllenstrafe? Und wenn der Weg göttlicher Gerechtigkeit über die Belohnung von Wohlverhalten und die Bestrafung von Übeltaten führt, müsste eine christliche Ethik nicht ebenso verfahren? Gibt es Situationen, in denen Gewalt die christlich-moralische Antwort sein kann?⁵

Nun ist dieses Gleichnis kein Ausreißer in einer ansonsten von Barmherzigkeit geprägten Theologie des Matthäus. Ganz im Gegenteil, das Evangelium kennt acht verschiedene Gleichnisse, die mit einer Gewalttätigkeit enden, die jede Barmherzigkeit vermissen lässt. In diesen Gleichnissen erscheint Gott als ein unbarmherziger Rächer, der Menschen in die äußerste Finsternis wirft, wo Heulen und Zähneknirschen herrschen.

Das Gleichnis gibt also den Weg weiterer Betrachtungen vor. Wir werden uns mit dem Gottesbild des Matthäusevangeliums beschäftigen, um daraus Ableitungen für eine matthäische Ethik zu entwerfen. In einem dritten Schritt werden wir die Frage nach der Gewalt Gottes in den eschatologischen Gleichnissen stellen und verschiedene Lösungsansätze in der Forschung untersuchen, bevor ein eigener Vorschlag angeboten wird.

1. Der Gott grenzenloser Barmherzigkeit

Obwohl das Matthäusevangelium in der Beschreibung der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes fast schon extravagant ist, gibt es nur sehr wenig Literatur zur matthäischen Darstellung Gottes.⁶ In den meisten Kommentaren fehlen detailliertere Hinweise auf das matthäische Gottesbild. Möglicherweise liegt dies an der Betonung einer Christologie, in der Jesus als Emanuel (1,23) die Gegenwart Gottes ist. Die Christologie löst die Theologie ab. Trotzdem lassen sich auch spezifisch matthäische Schwerpunkte in der Rede von Gott nachweisen.

Matthäus beginnt sein Evangelium mit einer Genealogie (1,1–17), die die Geschichte Gottes mit seinem Volk in Erinnerung ruft. Darin wird allerdings nicht nur eine Erfolgsgeschichte erzählt, sondern auch eine Geschichte in Erinnerung gerufen, in der Gott immer wieder seine Vergebung und Gnade ausgebreitet hat. So wird die Geschichte Tamars erzählt, und auch David und seine Affäre mit der Frau des Urija finden Erwähnung. Die Erinnerung an das Exil macht das Erbarmen Gottes gegenüber seinem ge-

5 Siehe *B. E. Reid*, *Violent endings in Matthew's parables and Christian non-violence*: CBQ 66 (2004), 237–255.

6 Es gibt Ausnahmen, so *A. van Aarde*, *God-With-Us: The dominant perspective in Matthew's story and other essays*, *Hervormde Teologiese Studies Supplementum 5* (Pretoria 1994); *R. L. Mowery*, *From God to Father in Matthew 1–7*: CBQ 59 (1997), 642–656; *B. T. Viviano*, *God in the Gospel according to Matthew*: Int 64 (2010), 341–354.

samten Volk deutlich. Die Kindheitsgeschichte, die mit der Identifikation Jesu mit Emanuel einen Höhepunkt erreicht, wird in der Genealogie schon als eine Geschichte der Barmherzigkeit Gottes vorbereitet.

Diese Barmherzigkeit Gottes wird noch einmal in den Seligpreisungen der Bergpredigt offenbar. In der Gruppe der ersten vier Seligpreisungen werden Arme im Geiste, Trauernde, Gewaltlose und nach Gerechtigkeit Dürstende seliggepriesen, weil sie von Gott⁷ eine Umkehr ihrer Situation erwarten dürfen. In einem zweiten Schritt werden auch solche gepriesen, die bestimmte Dinge tun. Sie üben Barmherzigkeit, Reinheit des Herzens, stiften Frieden und sind um der Gerechtigkeit willen verfolgt. Ihnen wird vergolten, was sie getan haben. In der letzten Seligpreisung schließlich wird all dies auf die verfolgten Jünger Jesu angewandt: »Selig seid Ihr« (5,11–12). Die Verfolgung bietet Anlass zu Freude und Jubel (vgl. Jak 1,2), da die Jünger das Schicksal mit den Propheten teilen und großen Lohn empfangen werden. Die Seligpreisungen beschreiben Gott als den, der seine großzügige Liebe zuerst anbietet, der aber auch entsprechendes Verhalten erwarten kann.

Im Anschluss an die Seligpreisungen kann Jesus Gott als den himmlischen Vater der Jünger offenbaren (5,16). Wie in der Hebräischen Bibel der generische Name Gottes אל oder אלהים ist, so ist der spezifische Name des Gottes Israels יהוה. Ebenso ist im Matthäusevangelium θεός die generische, πατήρ hingegen die für die Gemeinde gültige und von Jesus offenbarte Gottesbezeichnung.⁸ Tatsächlich wird von diesem Punkt an die Bezeichnung Vater die dominante Beschreibung Gottes, und zwar in weit größerem Ausmaß als das in den anderen synoptischen Evangelien der Fall ist.

Dieser Vater im Himmel lässt die Sonne aufgehen über Gute und Böse und regnen über Gerechte und Ungerechte (5,45). Er gleicht dem Sämann, der seinen Samen mit weiter Geste über alle Sorten von Böden auswirft (13,1–9). Gott ist jemand, der wie ein guter Hirte dem Verlorenen nachgeht und sich über alle freut, die zu ihm umkehren (18,12–14). Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg beschreibt Matthäus einen Gott, der ohne Rücksicht auf die geleistete Arbeitszeit einen vollen Tageslohn auszahlt. Matthäus spricht in diesem Zusammenhang davon, dass diese Großzügigkeit Gottes gerecht ist.⁹ Die Gerechtigkeit Gottes stellt sicher, dass am Ende des Tages jeder genug zum Leben hat.

Das Gleichnis vom Sauerteig (13,33–34) treibt die Großzügigkeit Gottes noch auf eine weitere Spitze. Wie eine Bäckerfrau gibt Gott ganz

7 Die Verben im Passiv müssen als *passiva divina* gedeutet werden, in denen sich Gottes Handeln eröffnet.

8 Vgl. E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser* (Göttingen 1946).

9 Die Formulierung οὐκ ἀδικῶ σε in 20,13 greift den Begriff δικαιοσύνη auf.

bewusst etwas Verdorbenes¹⁰ unter das Mehl, um ein gutes Brot herzustellen. Anstatt Sünde und Verderbtheit mit Stumpf und Stiel auszurotten, bietet Gott Sündern eine Möglichkeit zur Umkehr an. Jesus entspricht diesem Bild und wurde wohl auch von einigen Zeitgenossen so gesehen, wenn sie ihm vorwerfen, ein Fresser und Säuer zu sein, ein Freund der Sünder und Zöllner (11,19).

Das Matthäusevangelium konzentriert diesen Blick auf die Barmherzigkeit Gottes in einem Zitat aus Hos 6,6: »Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer.« Matthäus benutzt das Zitat in der Auseinandersetzung mit Pharisäern um das Mahl Jesu mit Zöllnern und Sündern (9,9–13). Jesus begründet diese Mahlgemeinschaft zunächst mit dem Aphorismus, dass die Kranken den Arzt brauchen, nicht jedoch die Gesunden. Die Pharisäer nun werden ermahnt, hinzugehen und zu lernen, was mit diesem Zitat aus Hosea gemeint ist. Matthäus verdeutlicht, dass Jesus sein Verhalten mit dem Willen Gottes rechtfertigt, dem Barmherzigkeit am Herzen liegt. Ein zweites Mal wird das Zitat in 12,7 benutzt. Wiederum handelt es sich um eine Auseinandersetzung Jesu mit Pharisäern. Diesmal ist die Auslegung der Tora der Streitpunkt. Im Widerstand der Pharisäer wird nun klar, dass sie Jesu Rat nicht befolgt haben: »Wenn Ihr aber gelernt hättet, was es heißt, ›Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer‹.«

Das Zitat aus Hos 6,6 ist zentral für das matthäische Gottesverständnis. Jesus ist der Prediger der Barmherzigkeit Gottes, und diese Barmherzigkeit wird auch von den Jüngerinnen und Jüngern Jesu eingefordert. Daher kann Jesus auch von den Jüngerinnen und Jüngern verlangen, vollkommen¹¹ zu sein, wie es auch der himmlische Vater ist (5,48). Dabei geht es nicht um einen moralischen Perfektionismus, der hier eingefordert wird, sondern um ein ganzheitliches Bekenntnis zu der Art und Weise, wie Gott an den Menschen handelt: Mit unbändiger Großzügigkeit und Barmherzigkeit.¹²

10 In biblischer Tradition symbolisiert Sauerteig in der Regel Verderbtheit. Daher schreibt Ex 12,15–20 auch vor, im Andenken an den Exodus beim Passafest nur ungesäuertes Brot zu essen. Lev 2,11 beschreibt gesäuertes Brot als eines Opfers unwürdig. Offensichtlich kennt Matthäus solche Traditionen, da er seine Jünger vor dem Sauerteig von Pharisäern und Schriftgelehrten warnt (16,6). Auch Paulus warnt vor Verderbtheit mit dem Bild des Sauerteigs (1 Kor 5,6–7; Gal 5,9).

11 Die Übersetzung von τέλειος mit »Vollkommen« trifft nur sehr ungenau, was gemeint ist. Es geht um eine Reife und Ganzheit, die auch hinter dem Heiligkeitsgebot aus Lev 19,2 steht. Siehe *D. J. Harrington, The Gospel of Matthew*. SP 1 (Collegeville 1991), 90: »The word ›perfect‹ (*tam*) refers to the ›wholeness‹ of God who cares for all peoples.«

12 Siehe auch *B. Repschinski, Vier Bilder Jesu. Die Evangelien – alt doch aktuell* (Würzburg 2016), 130–134.

2. Eine Ethik der Barmherzigkeit für die Gemeinde

Gottes Barmherzigkeit wird zum Paradigma für die ethischen Anweisungen des Evangeliums an die Jüngerinnen und Jünger Jesu.¹³ Die Verknüpfung zwischen göttlicher Barmherzigkeit und Anleitung zum barmherzigen Handeln wird besonders ausdrucksstark in der fünften Seligpreisung der Bergpredigt ausgewiesen: »Selig die Barmherzigen, denn ihnen wird Barmherzigkeit erwiesen« (5,7).¹⁴ In gewisser Weise scheint sie dem schon besprochenen Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner zu widersprechen. Das Gleichnis zeichnet Gott in der Vorleistung, während der Knecht die Barmherzigkeit des Herrn nicht imitiert. Die Seligpreisung sieht allerdings eher den Mensch in der Vorleistung, der als Barmherzigkeit Tuender schließlich auch die Barmherzigkeit Gottes erfährt. Doch ist es wohl richtiger, das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Barmherzigkeit in einer zirkulären Beziehung zu sehen. Das matthäische Vater Unser drückt dies in der Vergebungsbitte aus: »Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unseren Schuldnern vergeben« (6,12).¹⁵ Menschliche Barmherzigkeit speist sich aus der Erfahrung göttlicher Barmherzigkeit, wie sie auch in den Taten und in der Lehre Jesu erfahrbar wird. Gleichzeitig hingegen ist menschliche Barmherzigkeit auch eine tätige Vorausschau auf die eschatologische Erfüllung der Barmherzigkeit durch Gott.¹⁶

Es ist das Verhalten Jesu, dass diesen Zirkel illustriert. Während des Mahls mit den Sündern und den Vorhaltungen der Pharisäer (9,9–13) erklärt Jesus die Tischgemeinschaft mit Sündern und Zöllnern als einen Akt der Barmherzigkeit. Zunächst tut er dies mit dem aphoristischen Verweis auf die Kranken, die den Arzt brauchen. In einem zweiten Schritt verweist er auf die Schrift und zitiert Hos 6,6. Damit verweist Jesus nicht nur auf

13 Die Zentralität der Barmherzigkeit für die Ethik des Matthäusevangeliums wird schön herausgearbeitet von *M. Konradt*, »Glücklich sind die Barmherzigen« (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium: *Ders.* (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium (Tübingen 2016), 413–441. Allerdings geht Konradt auf die Problematik der acht genannten Gleichnisse nicht ein.

14 Zur ethisierenden Tendenz der Seligpreisungen siehe beispielsweise *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, EKK (Neukirchen-Vluyn 1985–2002), I:276–290.

15 Die textkritische Schwierigkeit, ob in 12b ἀφῆκαμεν im Aorist oder ἀφίλομεν im Präsens zu lesen ist, ist nicht mehr mit Sicherheit lösbar, ändert aber am hier vorgelegten Argument kaum etwas.

16 *Konradt*, Glückselig, 421, verknüpft Barmherzigkeit in 6,7 und 18,23–35 zu stark mit Sündenvergebung: »Andere Formen von Bedürftigkeit und Barmherzigkeit werden im Rahmen der Mensch-Gott-Relation im Matthäusevangelium nicht ausdrücklich thematisiert.« Dies dürfte angesichts der Heilungswunder als Ausdruck der Gegenwart der Gottesherrschaft zu kurz gegriffen sein; außerdem verbindet 12,1–8 Barmherzigkeit und Hunger sehr deutlich miteinander und stellt dies darüber hinaus noch in den Zusammenhang des Tempelgottesdienstes, sodass dass Gottesdienst und Barmherzigkeit gegenüber Hungrigen miteinander verbunden sind. Noch deutlicher wird dies in der Erzählung vom jüngsten Gericht in Mt 25.

den Willen Gottes zu Barmherzigkeit, sondern er qualifiziert sein eigenes Verhalten als ein barmherziges, das für die Pharisäer zum Vorbild werden sollte.

Auch die Episode vom Ährenraufen (12,1–8) dient einem ähnlichen Zweck. Das Verhalten der Jünger am Sabbat wird zum Anlass für die Pharisäer, sie des Gesetzesbruchs zu beschuldigen. Jesus hingegen verteidigt seine Jünger und zeigt, dass die Pharisäer in der Verurteilung der Unschuldigen sich selbst ein Urteil sprechen: Sie haben nichts aus dem Verweis auf Hos 6,6 gelernt und verstehen daher Gottes Barmherzigkeit nicht. Damit aber geht ihnen ein Verständnis für Gott überhaupt ab. Sie mögen die Gesetze kennen und auf dem Lehrstuhl des Mose sitzen (23,2–3) doch bleiben sie Heuchler und übertünchte Gräber, weil ihnen das rechte Tun abgeht. Siebenmal ruft der matthäische Jesus ein Wehe über sie aus (23,13–36).

Gerade die Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern macht deutlich, wie stark erfahrene Barmherzigkeit und Auftrag zu tätiger Barmherzigkeit Hand in Hand gehen. Jesus wird zum Vorbild für menschliches Handeln, weil er Gottes Barmherzigkeit als Emanuel sichtbar und greifbar macht. Dies gilt insbesondere für die Heilungen, in denen Jesus als Sohn Davids um Erbarmen gebeten wird (9,27; 15,22; 20,30, vgl. auch 21,15).

Wie mit Gegnern umzugehen ist, legt Jesus in den Instruktionen für die Jünger dar. Für ihn gilt die Einladung zu Barmherzigkeit auch für den Umgang mit den Gegnern. Dies wird in der Passionserzählung deutlich. Zunächst erzählt Matthäus, dass Jesus auch mit Ablehnung von seinen eigenen Jüngern rechnen muss. Beim letzten Abendmahl weiß er, dass ein Jünger ihn verraten wird (26,21–25). Ein anderer wird ihn verleugnen (26,34), alle anderen werden ihn verlassen (27,31). Doch das Abendmahl feiert auch, dass Jesus sein Leben hingibt zur Vergebung der Sünden und in dieser Hingabe einen neuen Bund ermöglicht (26,26–28). Das Abendmahl erinnert mit dem Motiv des Blutes des Bundes, ausgegossen zur Vergebung der Sünden (26,28), stark an das Vergebungsoffer, das Mose für das Volk in Ex 24 feiert. Dieses Thema wird auch beim Prozess vor Pilatus noch einmal aufgenommen. Dort jedoch wird der Bund des Blutes Jesu auf das gesamte jüdische Volk ausgeweitet, dass in einer hoch ironischen¹⁷ Wendung vor Pilatus steht, den Tod Jesu fordert und dabei ruft: »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder« (27,25). Auf der Ebene der erzählten Ereignisse fordert das Volk den Tod Jesu, auf der theologischen Ebene interpretiert Matthäus diesen Tod als die Erfüllung der Prophezeiung des Engels, dass Jesus sein Volk von seinen Sünden erlösen wird.¹⁸

17 T. B. Cargal, ›His blood be upon us and our children‹: A Matthean double entendre? NTS 37 (1991), 101–112.

18 Für diesen Gedanken siehe B. Repschinski, ›For he will save his people from their sins‹ (Matt 1:21). A christology for Christian Jews: CBQ 68 (2006), 248–267.

Diese Form der Gewaltlosigkeit wird in der Bergpredigt zum ethischen Prinzip für die Jünger erhoben. In den Antithesen der Bergpredigt legt Jesus seine Auslegung der Tora dar. Dabei wird die jüdische Tora zur Grundlage der Ethik Jesu, die man durchaus als die »Tora Jesu« bezeichnen könnte.¹⁹

3. Der Gott des Gerichts

Das Porträt eines Gottes der Barmherzigkeit und der unbedingten Liebe wird durch die gewaltsamen Episoden in acht matthäischen Gleichnissen in Frage gestellt. Vier dieser Gleichnisse sind lediglich im Matthäusevangelium überliefert: vom Unkraut unter dem Weizen mit seiner Auslegung (13,24–30.36–43); vom Netz (13,47–50); vom unbarmherzigen Knecht (18,23–35); vom jüngsten Gericht (25,31–46). Die anderen vier Gleichnisse berichten von rebellischen Weinbergpächtern (21,33–46), von einem Hochzeitsfest (22,1–14), vom treuen und bösen Knecht (24,45–51) und von anvertrautem Geld (25,14–30). In den vier Gleichnissen aus der Tradition verschärft Matthäus die bösen Taten und die damit einhergehende Bestrafung mit bedeutsamen redaktionellen Eingriffen.

In den vier Matthäus eigenen Gleichnissen findet sich ein gewaltsames Ende für Menschen vor Gericht. Im Gleichnis vom Weizen und vom Unkraut wird das Unkraut ausdrücklich mit den Söhnen des Bösen (οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ) bezeichnet, die den Söhnen der Herrschaft (οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας) gegenübergestellt werden (13,38). Der Feind, der das Unkraut gesät hat, ist der Teufel²⁰ (13,39). Der Menschensohn und seine Engel werden diejenigen, die Anstoß geben und gesetzlos sind, in den Feuerofen werfen, wo Heulen und Zähneknirschen herrschen (13,41–42).

Das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht endet damit, dass der Herr den Knecht als böse bezeichnet und ihn den Folterknechten übergibt, bis seine Schuld bezahlt sei. Die Größe der Schuld lässt eine ewige Verdammnis vermuten. Im Gleichnis vom jüngsten Gericht trennt der König die Gesegneten (25,34) von den Verfluchten (25,41). Die Verfluchten werden schließlich in das ewige Feuer fortgeschickt, das vom Teufel und seinen Engeln vorbereitet ist (25,41), während die Gesegneten das ewige Leben erhalten.

19 So auch Paulus in Gal 6,2; vgl. auch *B. Repschinski*, Die bessere Gerechtigkeit. Gesetz, Nachfolge und Ethik im Matthäusevangelium: ZKT 136 (2014), 423–441.

20 Der Teufel (ὁ διάβολος) taucht sonst lediglich in der Versuchungsperikope (4,5.8.11) und im jüngsten Gericht auf, wo die Verurteilten in das Feuer geschickt werden, das der Teufel und seine Engel (25,41) vorbereitet haben. Daneben gibt es noch drei Vorkommen von σατᾶνας in 4,10; 12,26; 16,23.

Die Idee, dass die Bösen am Ende der Zeit schrecklich bestraft werden, ist auch schon in den Gleichnissen vorhanden, die Matthäus aus Markus oder der Redequelle Q übernimmt. Allerdings lässt sich beobachten, wie Matthäus die Strafen auf das äußerste verschärft. Im Gleichnis von den bösen Weingärtnern erzählt Markus, dass ein Mensch von seinen Weingärtnern betrogen wurde und sie seinen Sohn umbrachten. Diese Weingärtner wird der Mann nun umbringen (Mk 12,1–12). Im Matthäusevangelium handelt es sich um einen Hausherrn, die Anzahl der Knechte nimmt zu, und der Herr wird den Weingärtnern »ein schreckliches Ende«²¹ (21,41) bereiten. Außerdem erweitert Matthäus die Auslegung des Gleichnisses durch das Zitat über den von den Bauleuten verworfenen Eckstein (Ps 118,22), indem er hinzufügt: »Und wer auf diesen Stein fällt, wird zerschmettert werden; aber auf wen er fallen wird, den wird er zermalmern.«

Im Gleichnis vom Hochzeitsmahl gibt sich Matthäus nicht mit den Erklärungen der Gäste ab (vgl. Lk 14,15–24), sondern fügt hinzu, wie die Boten des Königs erschlagen werden. Dann ergänzt Matthäus, dass der nun zornige König seine Armee ausschickt um nicht nur die Mörder zu töten, sondern auch ihre Stadt zu brandschatzen (22,7). Wiederum werden Knechte ausgeschiedt, um sowohl Gute wie Böse zum Mahl zu sammeln (22,10). In einer exklusiv matthäischen Wendung nun begutachtet der König seine Hochzeitsgäste, um einen von ihnen wegen zu wenig festlicher Kleidung binden und in die äußerste Finsternis werfen zu lassen, wo Heulen und Zähneknirschen sind (22,13). Im Gleichnis von den Sklaven, deren böser Aufseher sie schlägt und sich betrinkt, kommt der Herr zu einer unerwarteten Stunde zurück. In der lukanischen Version (Lk 12,41–46) wird der Aufseher in Stücke gehauen und einen Teil bei den Ungläubigen erhalten. Bei Matthäus wird dieser Aufseher in Stücke gehauen, und mit den Heuchlern sein, wo Heulen und Zähneknirschen ist (24,51). Dort wird er sich mit dem Knecht treffen, der sein einziges Talent aus Angst vor seinem Herrn im Boden vergrub (25,30).

Heulen und Zähneknirschen, ein gewaltiger Feuerofen, schreckliche Finsternis, Töten von Mördern und Brandschatzung ihrer Stadt, ein schrecklicher Tod: All diese Bestrafungen widersprechen dem Bild eines barmherzigen und liebenden Gottes, wie er in der Bergpredigt geschildert wird. Heißt dies, dass das matthäische Gottesbild inkonsistent ist? Und wenn dem so ist, was heißt das dann für eine Ethik christlichen Handelns? Sollen Menschen ebenfalls die Bösen in dieser Art bestrafen? Dient uns der matthäische Jesus eine Ethik der Vergeltung und Rache an?

21 Der Ausdruck *κακοῦς κακῶς ἀπολέσει* wirkt verschärfend.

4. Lösungsansätze

Die Inkonsistenz zwischen dem Gott der Barmherzigkeit und einem Rächergott im Matthäusevangelium ist durchaus schon Gegenstand bibeltheologischer Untersuchungen gewesen. Mehrere Ansätze zu einer Lösung des Problems sind dabei verfolgt worden.²²

Ein erster Lösungsansatz beginnt bei der Einsicht, dass das Matthäusevangelium aus unterschiedlichen Quellen entstanden ist. Dies könnte dazu geführt haben, dass verschiedene Traditionsstränge hinter den kontrastierenden Gottesbildern stehen, die im Evangelium letztlich nicht kohärent integriert sind. Tatsächlich ist dies eine plausible Möglichkeit. Doch sie muss letztlich verworfen werden, da sie nicht erklären kann, warum Matthäus traditionelles Material dann auch in seinem Eigenmaterial verwenden sollte. Es gibt guten Grund zur Annahme, die Phrase »Heulen und Zähneknirschen« entstamme den Quellen des Matthäus.²³ Allerdings wird sie von Matthäus auch in sein Eigenmaterial aufgenommen und spezifisch eschatologischen Gleichnissen zugeordnet. Die Schlussfolgerung wäre, dass »Heulen und Zähneknirschen« die dominante Perspektive der matthäischen Redaktion ist.²⁴

Der literarischen Stratifizierung entspricht ein zweiter Lösungsversuch auf theologischer Ebene: Matthäus ist ein Lehrer für christliches Verhalten,²⁵ der die Anfänger auf dem christlichen Lebensweg durch Lohn und Strafe zu motivieren sucht. Barmherzigkeit hingegen sei eine Moral für Fortgeschrittene.²⁶ Möglicherweise könnte eine solche Lösung tatsäch-

22 Siehe dazu den Überblick bei *D. J. Neville, A peacable hope. Contesting violent eschatology in New Testament narratives* (Grand Rapids 2013), 29–32.

23 Die Phrase taucht auch bei Lk 13,28 auf, und zwar in einem Zusammenhang, der in Mt 7,21–23 wiedergegeben wird. Daraus lässt sich mit einiger Plausibilität schließen, dass Matthäus die Phrase aus der Redequelle übernommen hat, dass er sie allerdings aus dem Spruch von denen, die »Herr, Herr« zu Jesus gesagt haben, herausnimmt und sie in einen anderen Kontext stellt. Vgl. *J. M. Robinson – P. Hoffmann – J. S. Kloppenborg* (Hg.), *The critical edition of Q* (Hermeneia, Augsburg 2000), 414.

24 Reid merkt zu Recht an, dass diese literarische Lösung das theologische Problem nicht bereinigt. *Reid, Violent endings*, 251: »... the ethical problem still confronts the believer: how to know which action to pursue in any given situation?«

25 Vgl. *J. R. Donahue, The Gospel in parable. Metaphor, narrative, and theology in the Synoptic Gospels*, (Philadelphia 1988), 63–125. *M. Henning, Educating early Christians through the rhetoric of hell: Weeping and gnashing of teeth as *paideia* in Matthew and the Early Church*, WUNT 2.382 (Tübingen 2014), variiert diesen Ansatz, indem sie die Höllenrede als den Beginn einer christlichen Erziehung sieht, die sich antiker griechischer und hellenistischer Vorbilder bedient. Allerdings sind ihre Vergleiche antiker Texte mit der matthäischen Höllenvorstellung nicht durchgängig überzeugend. *F. Manzi, Parabole «senza misericordia» nel Vangelo secondo Matteo? Rivista Teologica de Lugano* 21 (2016), 11–35, bietet keine neuen Argumente.

26 Vgl. *L. J. Topel, Children of a compassionate God: A theological exegesis of Luke 6:20–49* (Collegeville 2001), der diesen Ansatz in der Feldrede bei Lukas verfolgt. *Reid, Violent endings*, 251, wendet dies auf die matthäischen Gleichnisse als eine mögliche Lösung an.

lich die Spannungen im Evangelium erklären, aber es stellen sich gleich mehrere Probleme. Wie erkennt man, ob man die Retributionsethik verfolgen soll, oder ob man vielleicht schon auf der Ebene der Moral der Nächstenliebe angekommen ist? Außerdem gibt der Text des Evangeliums selbst keinerlei Hinweise auf eine solche Doppelmoral. Solch eine Unterscheidung muss dem Text also unterstellt werden, sie ergibt sich nicht aus dem Text heraus. Zudem müsste man ja dann argumentieren, dass eine Ethik der Vergeltung die höhere Ethik wäre, imitiert sie doch Gottes Handlungen der Endzeit, nicht jedoch seine Handlungen vor der Endzeit.²⁷

Es wurde ebenfalls als Lösung angeboten, dass in den Gleichnissen der endzeitlichen Vergeltung die handelnden Personen nicht eindeutig mit Gott identifiziert werden können und sollen. Vielmehr seien diese männlichen Charaktere Symbolfiguren für ein System der Ungerechtigkeit. Die Gleichnisse sollen die Hörer dazu anleiten, dieses System der Ungerechtigkeit zu konfrontieren und in Frage zu stellen.²⁸ Das Gleichnis von den Talenten scheint eine solche Deutung zu suggerieren. Nimmt man als Leser die Perspektive des Sklaven mit dem einen Talent an, und geht man außerdem davon aus, dass die Sozioökonomie der Antike nicht mit unbegrenztem Wachstum sondern mit beschränkten Gütern rechnete, ist dieser Knecht nicht böse, außer in den Augen eines habgierigen und rücksichtslosen Herrn und seinen Handlangern.²⁹ Das gewaltsame Ende des Knechtes wäre eine Illustration dafür, was passieren kann, wenn man sich den Reichen und Mächtigen entgegenstellt. Möglicherweise gilt Ähnliches auch für den Landbesitzer im Gleichnis von Weizen und Unkraut, der als einer der damals durchaus bekannten und unbeliebten abwesenden Großgrundbesitzer interpretiert werden könnte, die ihre Güter mit wenig Fachkenntnissen führten.³⁰ Dann wäre das Gleichnis eine Warnung gegen das Unterschätzen der Macht des Bösen. Allerdings sind solche Interpretationen nicht auf der Ebene des endgültigen Texts möglich. So wird der Sämann des guten Samens ausdrücklich als der Menschensohn bezeichnet,

27 Einen ähnlich theologisch-pädagogischen Ansatz verfolgt auch *K. Backhaus*, *Der Hebräerbrief*, RNT (Regensburg 2009), 209, für die Drohpassagen im Hebräerbrief, indem er sie in einen dramatisch-rhetorischen Kontext stellt, der die »handlungsbezogene und motivierte Glaubenszuversicht« in den Blick nimmt, die »die Adressaten ... von der demonstrierten Gefahr zur realisierten Hoffnung« führt. Damit allerdings wird die Möglichkeit des Scheiterns zu einer Hintergrundfolie heruntergespielt, die die Erlösung umso stärker in Relief treten lässt.

28 Vgl. beispielsweise *M. Ebner*, *Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten: Early Christianity 1* (2010), 406–440.

29 Vgl. dazu *B. Malina – R. L. Rohrbaugh*, *Social science commentary on the Synoptic Gospels* (Philadelphia 1993), 149–150; *R. L. Rohrbaugh*, *A peasant reading of the parable of the talents/pounds. A text of terror?* BTB 23 (1993), 32–39.

30 *D. E. Oakman*, *Jesus and the economic questions of his day* (Leuven 1987), 122–123; vgl. auch *Fiensy – Hawkins*, *Galilean economy*.

der Sämann des Unkrauts ist der Teufel. In frühen Traditionssträngen mögen ökonomische Überlegungen mitgeschwungen haben, in der matthäischen Redaktion hingegen treten solche Dinge in den Hintergrund.

Die verbreitetste Lösung ist die der Unterscheidung zwischen einer menschlichen und einer göttlichen Ausübung von Gewalt. Die Barmherzigkeit Gottes und eine ihr entsprechende Ethik der Gewaltlosigkeit ist nicht angemessen für die Situation der eschatologischen Vollendung.³¹ Tatsächlich lässt sich beobachten, dass die Gleichnisse der gewaltsamen Vergeltung von Übeltaten alle eine Situation des endzeitlichen Gerichts in den Blick nehmen, in der die Konfrontation mit dem Bösen in der Welt und in menschlichem Handeln eine endgültige Form annimmt. Die Gleichnisse beschreiben die Konsequenzen aus der Ablehnung, Frucht zur rechten Zeit zu bringen (21,43).

Barbara Reid stellt am Ende ihrer Studie die Frage, ob Gott beim letzten Gericht seine Barmherzigkeit ablegt und gewaltsame Vergeltung übt. Sie antwortet ausweichend. Auf der einen Seite stellt sie klar, dass die Gleichnisse die Ernsthaftigkeit des matthäischen Aufrufs zur Nachfolge Jesu illustrieren. Gleichzeitig behauptet sie allerdings, dass die Spannung zwischen einem Aufruf zur Nachfolge und einer göttlichen Vergeltungsaktion am Ende der Zeit von den Analysen der biblischen Texten nicht mehr gelöst werde.³² Dies sei wohl eine Aufgabe für systematische Theologie. Ähnlich argumentiert auch Warren Carter. Für ihn ist Gewalt eine Handlungsmöglichkeit für Gott, nicht jedoch für die Jünger. Gewalt, so Carter, gehört in die eschatologische Zukunft, nicht in die Gegenwart. Allerdings geht Carter weiter als Reid. Für ihn ist das gewaltsame Ende der Welt die Legitimation für die Gewaltlosigkeit einer matthäischen Ethik für die Gegenwart. Die endzeitliche Vergeltung gibt einer verfolgten Gemeinde Hoffnung.³³

Doch letztlich sind Reid's und Carter's Lösungsvorschläge ebenfalls problematisch. Es ist äußerst unbefriedigend, die Spannungen zwischen einer gewaltlosen Ethik des Evangeliums und einem vergeltenden Endgericht als einen Widerspruch zwischen dem Hier und Jetzt und einer eschatologischen Zukunft zu charakterisieren. Wenn Matthäus argumentiert, dass Menschen vollkommen sein sollen wie Gott vollkommen ist (5,48), erscheint eine solche Lösung vordergründig. Außerdem steht die Geschichte Jesu selbst im Widerspruch zu einem gewaltsamen göttlichen Endgericht. Jesus wird als Emanuel, als Gott mit uns (1,23) geschildert,

31 Dies ist das zentrale Argument von *Reid*, *Violent endings*, 252.

32 *Reid*, *Violent endings*, 255.

33 *W. Carter*, *Constructions of violence and identities in Matthew's Gospel: S. Matthews – E. L. Gibson* (Hg.), *Violence in the New Testament* (New York 2005), 98–99: »Disciples can endure non-violently in the meantime because, in the end, God will punish the opponents« (100).

der letztendlich ein Leben der Nicht-Vergeltung lehrt und lebt, der selbst als Opfer von Gewalt stirbt und durch die Auferstehung in diesem Leben bestätigt wird. Wenn Jesus selbst als Bild Gottes unter den Menschen Gewaltlosigkeit lebt, muss man dann nicht die gewaltsamen Geschichten, die er erzählt, in Frage stellen? Ist nicht Jesus und sein Schicksal von höherer Normativität als Geschichten von äußerster Finsternis und ewigen Feuern, wie sie im Matthäusevangelium erzählt werden?³⁴

Letztlich ist dies der von David Neville vorgeschlagene Lösungsansatz, den er als Protest gegen die matthäische Eschatologie in Form von Gewalt versteht. Neville gibt zu, dass die Distinktionen zwischen literarischen Traditionen, zwischen Gegenwart und eschatologischer Zukunft, oder zwischen jesuanischer Predigt von einer gewaltlosen Ethik und einem apokalyptisch geprägten Kontext zwar auf der Ebene der Entstehungsgeschichte des Evangeliums funktionieren. Doch ist das Matthäusevangelium nicht nur ein historisches Dokument, sondern eben auch kanonische Schrift mit dem Anspruch universaler Normativität. Daher will Neville auf der einen Seite den Widerspruch nicht aufheben, auf der anderen Seite aber protestiert er gegen eine matthäische Eschatologie in den Farben einer retributiven Gewaltanwendung durch Gott. Letztlich geht Neville den Weg, dass er die Widersprüchlichkeit des Textes zwar belässt, aber aufgrund theologischer Überlegungen die Gewaltanwendung in den Gleichnissen herunterspielt.³⁵

5. Eschatologische Gewalt als Gleichnis

In einem Exkurs zu den eschatologischen Gleichnissen³⁶ bemerkt Ulrich Luz in seinem Matthäuskommentar treffend, dass eine ganze Reihe der Gleichnisse von Gericht und Weltende davon berichten, dass Jesus derjenige ist, der der letzte Richter ist. Dieser Jesus allerdings ist kein Unbekannter. Man kann diese Beobachtung in zwei Weisen auslegen. Möglicherweise ist Jesus, der im Evangelium als Emanuel, als Gott-Mit-Uns, als die Gegenwart Gottes in dieser Welt seine Jünger und seine Kirche begleitet, am Ende doch ein unbarmherziger Richter. Andererseits kann man auch umgekehrt bedenken, dass der erwartete gewalttätige Richter des Endes doch der ist, der uns schon als Emanuel bekannt ist und der von der großen Barmherzigkeit Gottes spricht. Luz argumentiert nun, dass gerade der zweite Ansatz mehr Plausibilität genießt. Er verleiht der Überzeugung

34 Siehe dazu auch *Neville, Peacable hope*, 31.

35 *Neville, Peacable hope*, 38–44: »After all, when all has been said and done, *divine* judgment might turn out to display more of the Creator's inexhaustible creativity than anyone could have imagined« (44, Hervorhebung original).

36 *Luz, Matthäus*, III: 544–561.

Ausdruck, dass das Evangelium als die Geschichte Jesu seine Lehre rahmt und auslegt. Die Geschichte Jesu ist das hermeneutische Kriterium, das an die Interpretation der Lehre Jesu, wie sie sich im Evangelium darstellt, angelegt werden muss. Während diese Option bei Luz noch wie eine theologische Vorentscheidung klingt, lässt sie sich auch am Text selbst belegen. Zwei Beobachtungen scheinen dabei von besonderer Bedeutung zu sein.

Die erste betrifft die Beschreibung des Programms des Evangeliums. Matthäus beginnt seine Erzählung mit dem doppelten Ursprung Jesu.³⁷ Der erste Ursprung Jesu im Volk Israel führt noch nicht zum Ziel. Die γένεσις Jesu (1,1), beschrieben in der langen Genealogie der drei Mal vierzehn Generationen, endet in der Aporie, dass Josef nicht der Vater Jesu ist. Die zweite γένεσις Jesu (1,18) beschreibt der Engel in seiner Prophezeiung an Josef. Jesus hat auch im Heiligen Geist seinen Ursprung. In der Prophezeiung des Engels wird außerdem vorhergesagt, dass dieser Jesus »sein Volk von seinen Sünden« erlösen wird und deshalb Jesus heißen muss (1,21), und dass er außerdem auch den Namen Emanuel trägt, Gott-Mit-Uns (1,23). Diese Texte sind nicht nur programmatisch für die Interpretation des matthäischen Jesus, sie sind programmatisch für die Interpretation des gesamten Evangeliums.³⁸

Damit rückt als Fokus die Erlösung durch Jesus in den Vordergrund des Evangeliums. Sie wird sich innerhalb des Evangeliums immer wieder in der Vergebung der Sünden spiegeln, die am Ende mit dem Kreuzestod endgültig besiegelt und durch die Auferstehung bestätigt wird, wenn die elf Jünger, die in der Passionserzählung Jesus noch verlassen oder gar verleugnet haben, plötzlich zu Zeugen und Abgesandten werden. Übrigens ist an dieser Stelle bemerkenswert, dass in der Aussendung der Jünger (28,16–20) das Ende der Zeiten wieder in den Blick genommen wird und auch die vollständige Machtergreifung Jesu »im Himmel und auf Erden« benannt wird. Jedoch fehlt hier jeglicher Hinweis auf Gericht und Vergeltung. Die Endzeit ist hier eine Zeit, in der die Jünger in der Gegenwart des endzeitlichen Herrschers alle Nationen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen. Damit wird die dominante Perspektive des Evangeliums von Erlösung und Vergebung wie ein Rahmen um das gesamte Evangelium gelegt. Matthäus formuliert dies ausdrücklich, indem er in der Kindheitsgeschichte Jesus als Gott-Mit-Uns bezeichnet und das Evangelium mit den Worten Jesu schließt: »Siehe, ich bin mit euch bis ans Ende der Zeiten.«³⁹

37 Diese Bemerkung zielt auf die zweifache Benutzung des Wortes γένεσις in 1,1 und 1,18.

38 M. *Mayordomo-Marin*, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2, FRLANT 180 (Göttingen 1998), belegt mit weitreichenden Parallelen in antiker Literatur, wie stark die Leserorientierung durch den Prolog einer Schrift geprägt wird. Zur Programmatik von 1,21 siehe auch *Repschinski*, For he will save.

39 Der Rahmen wird bis hin in die konkreten Formulierungen bestätigt, indem es in 1,23 μεθ'

Die zweite Beobachtung betrifft die Form der matthäischen Aussagen zu einem gewaltsamen Gericht am Ende der Zeit. Diese Aussagen finden sich ausschließlich in Gleichnissen. Es ist zwar richtig, dass Matthäus in den Gleichnissen die Gewaltperspektive durchaus verschärft, aber er trägt diese Perspektive nicht aus den Gleichnissen heraus. Selbst in der äußerst polemisch⁴⁰ geführten Auseinandersetzung mit Pharisäern und Schriftgelehrten, die von Jesus mit Weherufen belegt und als Heuchler, Schlangenbrut und Natterngezücht bezeichnet werden (23,1–36), findet sich keinerlei Hinweis auf ein gewaltsames Ende für die Gegner Jesu. Beschreibungen göttlicher Gewalt bleiben auf Gleichnisse beschränkt.

Gleichnisse allerdings haben die Eigenart, dass sie zwar leicht fassbar scheinen und einfache Bilder oder gute Geschichten enthalten, sich aber eindeutiger Auslegung meistens entziehen.⁴¹ In der Regel benutzen Gleichnisse alltägliche und bekannte Bilder, die keiner Erklärung bedürfen. Eine Frau, die Sauerteig unter einen Trog Mehl mengt, oder ein Großgrundbesitzer, der nur selten auf seinen Gütern zu sehen ist, sind Bilder, die zumindest in der antiken Welt des Mittelmeerraums bekannt waren. Aber Gleichnisse wollen natürlich keine Rezepte zum Brotbacken oder Beschreibungen sozialer Missstände sein, selbst wenn sie dies gelegentlich sind. Die Gleichnisse im Neuen Testament wollen darüber hinaus diese Bildersprache benutzen, um die Zuhörer durch oftmals provokante Übertreibungen über die Wirklichkeit Gottes zum Nachdenken zu bewegen. Der Vater, der seinem Sohn eine Schlange gibt, während dieser um Fisch bittet (Mt 7,10), ist eine Übertreibung, um die Barmherzigkeit Gottes zu illustrieren. Was Dodd als die Fremdheit der Gleichnisse bezeichnet, findet sich in solchen Übertreibungen, aber auch in überraschenden und gelegentlich humorvollen Schlüssen. Der gottlose und menschenverachtende Richter, der vor den Schlägen einer armen Witwe Angst bekommt (Lk 18,2–5), ist ein Beispiel.

Daraus lässt sich allerdings folgern, dass viele Gleichnisse keine Situationsbeschreibung abgeben wollen, sondern viel häufiger Texte sind, die ein Handeln provozieren wollen.⁴² Dies gilt besonders für die Gleichnisse,

ἡμῶν ὁ θεός und in 28,20 μεθ' ὑμῶν εἰμι heißt. Das εἰμι in 28,20 dürfte dabei eine bewusste Anspielung auf die Selbstidentifikation Gottes als der »ich bin« in Ex 3,14 (LXX) sein.

40 Zur Funktion solcher Polemik in antiker Rhetorik siehe *L. T. Johnson*, *The New Testament's anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic*: JBL 108 (1989), 419–441.

41 Klassisch geworden ist die Definition von *C. H. Dodd*, *The parables of the Kingdom* (New York 1961), 5: »arresting the hearer by its vividness or strangeness, and leaving the mind in sufficient doubt about its precise application to tease it into active thought ...«

42 Vgl. dazu *R. Zimmermann* (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh 2007), der die Appellstruktur der Gleichnisse als ein Ergebnis der Gleichnisforschung darstellt und in seiner Definition als fünften Punkt benennt: »In seiner Appellstruktur (5) fordert [ein Gleichnistext] einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko- oder Kontextinformationen (6) gelenkt wird.« Zimmermann ist hier etwas präziser als Dodd, geht aber in eine ähnliche Richtung.

die Geschichten erzählen, darunter auch solche über das eschatologische Gericht. In ihrer Textpragmatik dienen die Schrecklichkeiten kommender Höllenfeuer nicht einer wie immer gearteten Beschreibung Gottes oder seines richtenden Sohnes. Sie sind der literarische Köder, der die Leserinnen und Leser den moralischen Haken schlucken lässt: Die Erzählungen wollen die Konsequenzen menschlichen Handelns aufzeigen, dem solche Konsequenzen eben auch drohen können. Die Rede vom kommenden Gericht betont somit die wahre Bedeutsamkeit menschlichen Handelns. Menschliches Handeln hat Konsequenzen, für die der Mensch letztlich auch Verantwortung tragen muss.⁴³

Gerade in der moralischen Dimension der Gleichnisse vom Ende werden die Leserinnen und Leser des Evangeliums aber wieder zurückgeführt auf die Lehre Jesu, wie sie auch in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt. Es ist dies die Lehre von einer Ethik, die die andere Wange hinhält, die die zusätzliche Meile mitgeht, die dem Räuber nicht nur den Mantel, sondern auch das Hemd überlässt. Die moralische Appellstruktur der Gleichnisse führt also zurück zu einer Ethik, die eben nicht retributiv ist, sondern die wie der Herr im Gleichnis vom bösen Knecht noch einmal fragt: »Hättest du dich nicht auch deines Mitknechtes erbarmen müssen, wie auch ich mich deiner erbarmt habe?«

Summary

How can the gospel of Matthew propose such a strong emphasis on the mercy of God on the one hand, and on judgment and eternal punishment and hell on the other? After examining several unsatisfactory proposals for a solution offered by other scholars, the author suggests that Matthew's unmerciful judgment scenes all occur in parables. Therefore, the judgment has to be interpreted in the context of the literary strategy of parables.

43 *Luz*, Matthäus, IV:288. Vgl. auch *K. Wengst*, Aspects of the last judgment in the Gospel according to Matthew: *H. Graf Reventlow* (Hg.), Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian tradition (Sheffield 1997), 241: »it cannot be conceded that wicked deeds are without consequences for the doer and that it is accordingly irrelevant what is done.«