

Thomas Söding

Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe

Neutestamentliche Orientierungen in einem zentralen Begriffsfeld

Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit,
Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.
*Thomas von Aquin*¹

1. Ohne Gott gibt es keine Barmherzigkeit

Barmherzigkeit gehört zu den sprühenden Leitworten biblischer Theologie. Es gehört dorthin, wo Gott sein Herz öffnet und wo Menschen Gott und dem Nächsten Platz in ihrem Herzen einräumen. Die öffentliche Debatte ist auf die Tugend der Großzügigkeit fixiert, die von der Kirche erwartet und eingefordert, gewährt oder verweigert wird. Tatsächlich muss Barmherzigkeit eine lebendige Praxis im Volk Gottes sein. Aber zwei große Gefahren stehen im Raum: Die eine besteht darin, dass Barmherzigkeit die Gerechtigkeit unterläuft,² also pure Willkür wird, die womöglich die Rechte anderer verletzt; die andere besteht darin, dass Barmherzigkeit, weil sie immer von oben herab gewährt wird, Abhängigkeiten zementiert und die Position derer stärkt, die im Besitz eines hohen moralischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen oder religiösen Vermögens sind, von dem sie anderen abgeben, die wenig und nichts haben. Beide Gefahren schwächen weder die soteriologische noch die moralische Bedeutung der Barmherzigkeit, zeigen aber, dass eine präzise Begriffsbestimmung³ notwendig ist. Nur so können Menschlichkeit und Frömmigkeit, Religion und Ethik, Gottes- und Nächstenliebe in ihrer inneren Verbundenheit aufgewiesen werden, die nicht vom guten Willen und von den ethischen Fähigkeiten von Menschen abhängig ist, sondern vom Willen und von der Macht

Gottes gestiftet wird, damit Menschen sie erfahren und weitergeben. In dieser Prägung ist der Begriff biblisch.⁴ Allerdings ist er nicht exklusiv an das Alte und Neue Testament gebunden; es gibt philosophische und literarische Parallelen. Die Analogien zeigen zweierlei: dass es keine biblische Sondermoral, sondern eine besonders profilierte Ethik in der Bibel gibt und dass die Möglichkeit bestand (und besteht), Grundbegriffe biblischer Theologie auch außerhalb des jüdischen und christlichen Traditionsraumes zu kommunizieren.⁵ Gerade wenn die Barmherzigkeit theologisch reflektiert werden soll, darf sie nicht exklusiv an den Glauben gebunden werden – weder dort, wo sie geübt, noch dort, wo sie erfahren wird. Vielmehr kommt es darauf an, noch den kleinsten Fingerzeig, der ein gutes Herz erkennen lässt, mit Gott zu verbinden – so wie Jesus den Becher Wasser, den jemand einem seiner Jünger reicht, mit himmlischem Lohn prämiert (Mk 9,41).

Das Neue Testament kennt drei griechische Wörter, die im Deutschen – meist unterschiedslos – mit „Barmherzigkeit“ oder „Erbarmen“ (teils in der Spezialbedeutung „Almosen“) übersetzt werden:⁶ ἔλεος ktl. (*éleos*) fokussiert die Emotion: Mitleid haben; sich anrühren lassen; Anteil nehmen; σπλάγχχνον ktl. (*splángchnon*) markiert den Ort dieser Bewegung: das Herz, das Innerste, wo die Großherzigkeit, die Herzlichkeit, die Herzensgüte zuhause sind; οἰκτιρμός ktl. (*oiktirmós*) akzentuiert die Expression des Erbarmens in Wort und Tat: Mitgefühl zeigen, Trost spenden, Hilfe leisten. Die Verben drücken im Aktiv das Handeln aus: Mitgefühl haben, Barmherzigkeit erweisen; im Passiv das Empfangen einer Gnade: Erbarmen finden. Das Adjektiv bezeichnet die entsprechende Tugend oder Eigenschaft, das Substantiv meist die Realisierung, also die Praxis. Der Reichtum der Sprache zeigt die Fülle der Bedeutung an; die Grenzen sind fließend, aber die Aspekte reich. Je genauer auf den einzelnen Text gesehen wird, desto farbiger zeigt sich das Panorama biblischer Theologie.

2. Ohne Barmherzigkeit geht die Welt zugrunde

Der neutestamentliche Begriff der Barmherzigkeit erklärt sich entscheidend vom Alten Testament her. Dort ist er in erster Linie theo-

zentrisch, dann ethisch bestimmt: Gott ist und handelt barmherzig, weil er sich seines Volkes annimmt, wie schwach und verstockt auch immer es sein mag. Deshalb kann und soll auch Barmherzigkeit im zwischenmenschlichen Bereich herrschen. Von Gottes Barmherzigkeit ist nicht dort die Rede, wo von der Erschaffung der Welt oder der Berufung Abrahams, sondern dort, wo von der Führung Israels erzählt wird, seiner Rettung aus großer Not, seiner Hoffnung auf Hilfe. Das Vokabular ist reich. Gottes Huld (*haesaed*) betont seine Zuwendung (Gen 19,19; Num 11,15), Gottes Gnade (*hanan*) seine Großzügigkeit, Gottes Erbarmen (*rahamin*) seine Herzlichkeit (Jes 55,7; Jer 12,15; Hos 14,4; Sach 10,6).⁷ Diese Barmherzigkeit gehört – durch die Gnadenformel (Ex 34,6 f.; Num 14,18; Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 116,15; 145,8; Jona 4,2; Weish 15,1; vgl. Jak 5,11) ausgedrückt – zur Wesensbestimmung Gottes. In der theozentrischen Perspektive kann es keine Probleme bereiten, dass die Bewegung von oben nach unten verläuft; alles andere wäre dem Gottesglauben zuwider. Betont wird, dass Gott sozusagen das Innerste nach außen kehrt. Wenn mit geschlechtsspezifischen Stereotypen gearbeitet werden darf: Die Barmherzigkeit steht für die Mütterlichkeit Gottes. Insofern verbinden sich in durchaus anthropomorpher Anstößigkeit Emotion und Sympathie. Freilich bleibt die Frage nach dem Verhältnis zur Gerechtigkeit, die im hebräischen Original wie in der griechischen Übersetzung genuin mit der Barmherzigkeit Gottes verbunden ist. Sie wird im Sinne einer wechselseitigen Erschließung und Begrenzung beantwortet: Gottes Barmherzigkeit ist nicht ungerecht, seine Gerechtigkeit nicht unbarmherzig, weil Gott in seiner Macht und Liebe den Gegensatz aufzuheben versteht.

Barmherzigkeit ist nach dem Vorbild Gottes auch ein ethisches Gebot. Einerseits widerspricht menschliche Unbarmherzigkeit der göttlichen Barmherzigkeit; das ist ein Brennpunkt prophetischer Sozialkritik (Am 2,7–10). Andererseits fordert empfangene weitergeschenkte Barmherzigkeit; das ist ein roter Faden weisheitlicher Ethik (Tob 4,11; 12,8 f.; 14,9.11; Sir 40,17).⁸ Die Barmherzigkeit steht in einem essentiellen Wechselverhältnis mit Gerechtigkeit, weil sie im Kern an der Pflege bestehender und am Aufbau zerstörter Beziehungen arbeitet.

Diese differenzierte Begriffsbestimmung ist für das Neue Testament grundlegend. Es relativiert die Theozentrik nicht, sondern

konkretisiert sie christologisch. Es schwächt auch die Ethik nicht, sondern transformiert sie in der Christusnachfolge und der weltweiten Mission. Jesus verkündet und verkörpert, verbürgt und verheißt, verwirklicht und verwandelt Gottes Barmherzigkeit. Der urchristliche Blick richtet sich sowohl auf die Geschichte Jesu, die in Erinnerung gerufen wird, als auch auf seine Auferstehung und Erhöhung, die Gegenwart und Zukunft der Kirche bestimmen. In der lebendigen Erinnerung an Jesus und im lebendigen Osterglauben wird die Barmherzigkeit Gottes neu ansichtig.

2.1 Jesus ist das menschliche Gesicht der Barmherzigkeit Gottes

Die Evangelien überliefern in zahlreichen Szenen, wie Jesus sich der Menschen erbarmt, die es nötig haben: der von Dämonen Geplagten (Mk 1,41–48 parr. 9,14–29 parr.) ebenso wie der Kranken (Mk 10,46–52 parr.), der Trauernden (Lk 7,11–17), der Hungernden und Irrenden (Mk 6,34 parr.; 8,2 parr.). Oft sind es die Evangelisten selbst, die einen Blick in das Herz Jesu erlauben, weil sie in der Perspektive des Glaubens von den Taten und Worten auf die Regungen und Haltungen Jesu schließen. Wenn von Bartimäus der klassische Ruf: „Erbarme dich meiner!“, überliefert wird (Mk 10,47 f.) und von Jesus die Öffnung der Augen, ist der Schluss unabweisbar, dass Jesus tatsächlich die Bitte erfüllt und darin Barmherzigkeit erwiesen hat.

Jesus hat den Blick des barmherzigen Gottes auf die erbarmungswürdige Kreatur – und er öffnet den Blick für die Barmherzigkeit Gottes. Der beste Beleg ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32).⁹ Es handelt von Schuld und Reue; aber beides wird überstrahlt von der Liebe des Vaters. An der Schlüsselstelle heißt es vom jüngeren Sohn, der sich auf den Rückweg gemacht, aber sein Schuldbekenntnis auszusprechen noch keine Gelegenheit gehabt hat: „Als er fern war, sah ihn der Vater und erbarmte sich seiner (*esplagchnízomai*) und lief und fiel ihm um den Hals und küsste ihn“ (Lk 15,20). Im Raum dieser Barmherzigkeit kann die Geschichte gut ausgehen und eine Auferstehung von den Toten mitten im Leben gefeiert werden. Die Barmherzigkeit ist im Gleichnis alles andere als Sentimentalität. Sie hat einen Kontext: die Gerechtig-

keit. Der verlorene Sohn erinnert sich im Elend an die (nach damaligen Maßstäben) geordneten Verhältnisse im Vaterhaus (Lk 15,17); der ältere Bruder tut sich schwer, mitzufeiern, weil er sich ungerecht behandelt fühlt (Lk 15,25–32). Im Gleichnis wird aber klargestellt, dass kein Widerspruch, sondern eine Entsprechung vorliegt: Die Barmherzigkeit des Vaters übersteigt die berechtigten Hoffnungen des Jüngeren und nimmt dem Älteren nichts von seinen Rechten, ermöglicht aber eine Freude, an der es beiden gefehlt hat.

Jesus verkündet und erweist nach den Evangelien aber nicht nur Barmherzigkeit, sondern fordert sie auch: „Werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist“, endet nach Lukas das Gebot der Feindesliebe (Lk 6,27–36), während bei Matthäus die *imitatio Dei* mit der Vollkommenheit verbunden wird (Mt 5,48).¹⁰ Gottes Barmherzigkeit ist – so Jesu prophetisches Urteil – ein Faktum, das im Glauben wahrgenommen werden kann; sie unterläuft nicht das Prinzip der Gerechtigkeit, das sich im Zusammenhang von Tun und Ergehen zeigt (Lk 6,32 ff.), sondern öffnet es für das Walten der Gnade. Die menschliche Barmherzigkeit ist dagegen immer im Werden: Sie kommt aus der Barmherzigkeit Gottes; sie ist nie vollkommen; sie muss immer neu erfahren und geübt werden. Sie unterschreitet nicht die Ethik der Gerechtigkeit, für die die Goldene Regel einsteht (Lk 6,30 par. Mt 7,12),¹¹ sondern weitet sie aus, so dass im Lichte Gottes gesehen wird, wie weit die Hoffnung auf die Hilfe anderer gehen darf und wie stark deshalb die moralischen Kräfte angespannt werden müssen, anderen zu helfen.

Das Paradebeispiel liefert der barmherzige Samariter (Lk 10,25–37).¹² „Als er ihn (den tödlich Verletzten am Wegesrand) sah, hatte er Mitleid (*splagchnízomai*)“, heißt es an der Schlüsselstelle. Die weltbekannte Geschichte ist unter zweierlei Rücksicht für eine Theologie der Barmherzigkeit aufschlussreich. Erstens geht das Verhalten des Samariters, von dem Jesus erzählt, über eine spontane Herzensregung weit hinaus: Er rettet dem, der unter die Räuber gefallen war, nicht nur das Leben. Er sorgt umfassend und vorausschauend für ihn; er nimmt (unter den Bedingungen der damaligen Zeit) professionelle Hilfe in Anspruch; er trägt auch die Kosten für die Behandlung. Barmherzigkeit wird durch die Geschichte als eine Hilfe dargestellt, die nicht nur im Moment nottut, sondern darauf aus ist, die Hilfsbedürftigkeit zu beenden, indem die Gesundheit des

Menschen wiederhergestellt wird. Die Ethik des Pflegens und Heilens ist von der Parabel tief geprägt (und hat sie ihrerseits stark beeinflusst). Zweitens ist es ein Samariter, also für Jesus und seinen jüdischen Diskussionspartner ein potentieller Feind, der sich als Nächster erweist und damit zum moralischen Vorbild wird. In dieser Konstellation wird deutlich, dass die Barmherzigkeit eine Ethik inspiriert, die kulturelle und religiöse Grenzen überschreitet.

Die Verbindung zwischen Soteriologie und Ethik geht aber noch weiter. Nach dem Matthäusevangelium sagt Jesus in einer Seligpreisung: „Selig, die barmherzig (*eleémon*) sind, denn sie werden Barmherzigkeit finden (*eleéo*)“ (Mt 5,7). Die Entsprechung zeigt die Gerechtigkeit, der Gott in seinem Reich vollendete Geltung verschafft. Die menschliche Barmherzigkeit, auf der Gottes Segen ruht, ist aber nie so, dass sie nicht immer weiter der Barmherzigkeit bedürfte. Denn einerseits sind die Heiligen gerade diejenigen, die ihrer Schwächen wegen am intensivsten rufen: „Mein Jesus, Barmherzigkeit“; andererseits ist die Heilsaussicht, die Gott macht, indem er durch Jesus die Nähe der Gottesherrschaft als Geheimnis des Lebens verkündet, unendlich grandioser, als alle noch so Begeisterten sich ausmalen können.

Gleichfalls Matthäus überliefert das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46)¹³, das die Kriterien des Richters am Jüngsten Tag nennt. Es sind nicht Bekenntnisfestigkeit und Kirchlichkeit, sondern Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit. Das Evangelium greift die jüdische Tradition der Liebeswerke auf, die in keinem Gesetzbuch dieser Welt stehen, aber die Welt vor dem Zusammenbruch bewahren: Hungernde zu speisen, Dürstende zu tränken, Fremde und Obdachlose aufzunehmen, Nackte zu bekleiden, Kranke und Gefangene zu besuchen. Diese Werke der Barmherzigkeit können deshalb retten, weil der Menschensohn, der Richter, in denen zu finden ist, die der Barmherzigkeit bedürfen. Das ist eine christologische Pointe des wahren Menschseins Jesu: Er ist selbst der Barmherzigkeit bedürftig – in Person derer, mit denen er sich identifiziert; er übt aber auch Barmherzigkeit – in Person des Richters, der Gerechtigkeit schafft, indem er Barmherzigkeit zum Recht verhilft.¹⁴

Was beim Blick auf die Geschichte Jesu im Gedächtnis haften geblieben ist, so dass die Evangelien es haben literarisch gestalten können, hat im Neuen Testament sowohl die nachösterliche Chris-

tologie als auch die biblische Theologie der Heilsgeschichte Israels geprägt. Ein spektakuläres Beispiel ist die Christologie des Hohenpriesters Jesus, die der Hebräerbrief entfaltet.¹⁵ Einerseits rückt sie den Typ des Erlösers so nahe an Gott heran, wie es nur geht, andererseits aber auch so nahe an die Menschen, wie es nur geht. Der Hohepriester, der sich selbst opfert, kann nur deshalb „ein für allemal“ (Hebr 7,27; 9,12; 10,2) Sühne leisten, weil er einerseits von Gott eingesetzt, andererseits aber den Menschen gleich geworden ist, um Gottes Nähe in menschlicher Nähe zu vermitteln: „Er musste in allem seinen Brüdern gleich werden, damit er barmherzig (*eleémon*) wäre und ein treuer Hohepriester, die Sünden des Volkes zu sühnen; denn worin er selbst, in Versuchung geführt, gelitten hat, kann er denen helfen, die versucht werden“ (Hebr 2,17 f.). Erlösung geschieht als Anteilnahme – deshalb geschieht sie voller Barmherzigkeit.

In den Lobgesängen der lukanischen Kindheitsgeschichte wird der Geist des messianischen Judentums lebendig, den Jesus eingeatmet hat. Das Magnifikat¹⁶, als Gebet Marias überliefert, macht es besonders klar. Nachdem im ersten Teil (Lk 1,46–49) die Mutter des Messias ihrer dankbaren Freude Ausdruck verleiht, was Gott an ihr „Großes getan“ hat, weitet der zweite Teil von hier aus den Blick auf die ganze Geschichte des Gottesvolkes: „Und sein Erbarmen (*éleos*) währt von Geschlecht zu Geschlecht bei allen, die ihn fürchten ... Er nimmt sich seines Knechtes Israel an und denkt an sein Erbarmen (*éleos*)“ (Lk 1,50.54). Aus diesem Grund zettelt Gott eine Revolution der Liebe an. Ohne einen solchen Umsturz würden die Hungernden nicht satt und die Armen nicht reich. Das aber ist der Inbegriff des Heiles, das Gott in seiner Barmherzigkeit denen schenkt, die es nicht verdienen, aber brauchen und kaum zu hoffen wagen.

Eingespant in diesen weiten Rahmen zeigen der Hebräerbrief einerseits, das Magnifikat andererseits, dass Jesu Barmherzigkeit kein Intermezzo, sondern der Kairos Gottes im Leben der Menschen ist, der die ganze Geschichte des Gottesvolkes verdichtet und für das Gottesreich öffnet. Jesus verkündet, was er lebt; er verspricht, was er wahrmacht; er ist nicht auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen und kann sie deshalb ganz und gar schenken. Er hat von vielen Menschen keine Barmherzigkeit erfahren und sie deshalb allen erwiesen.

2.2 Gott schenkt seine Barmherzigkeit allen Menschen

Die Barmherzigkeit Gottes, der Jesus ein menschliches Gesicht gibt, gilt all denen, die zutiefst auf sie angewiesen sind. Das sind alle Menschen, insbesondere diejenigen, die meinen, der Barmherzigkeit Gottes nicht zu bedürfen oder ihrer nicht wert zu sein. In den Evangelien wird an vielen Einzelszenen deutlich, wie Jesus selbst (im Gedächtnis seiner Jünger) gerade dort Zeichen der Liebe gesetzt hat, wo sie am wenigsten erhofft worden sind. Diese Linie zieht sich in der urchristlichen Theologie weiter durch.

Großes Gewicht hat die Theologie der Barmherzigkeit bei Paulus. An vier Stellen arbeitet er besonders intensiv heraus, dass nur Gottes Barmherzigkeit zu helfen vermag, dass aber die Barmherzigkeit auch tatsächlich hilft: an der Theologie des Apostolates, der Erlösung, des Gottesvolkes Israel und der Ethik. An keiner Stelle ist Barmherzigkeit der einzig tragfähige, aber an jeder der klug gewählte und theologisch belastbare Begriff.

Ein erster Punkt ist seine eigene Biographie, die Wende vom Gotteskämpfer zum Friedensapostel. Wo es um seine neue Einsicht geht, dass der Gekreuzigte Gottes Sohn ist, der Retter von Juden und Heiden, spricht er von Offenbarung (Gal 1,15), wo es aber um die Intention Gottes geht, die er im Glauben zu erkennen meint, vom Erbarmen (1 Kor 7,25; 2 Kor 4,1: *eleéo*). Gott musste und konnte sich seiner erbarmen, weil er sich im Übereifer verirrt hatte. Bei aller Schuld, die er als Christenverfolger auf sich geladen hat, blieb er doch ein erbarmungswürdiger Mensch. Das gerade ist ihm durch die Offenbarung des auferstandenen Gekreuzigten aufgegangen, die für ihn Bekehrung und Berufung geworden ist. In den Briefen, die seiner Schule zugerechnet werden, ist diese Sicht nicht verlorengegangen: Paulus stilisiert sich danach als Prototyp des Sünders, der Gottes Gnade gefunden hat (1 Tim 1,13.16).¹⁷ Durchweg ist die Barmherzigkeit Gottes nicht als einmaliges Ereignis gedacht, das dann zur Wende geführt hätte, sondern als stetige Begleitung, innige Zuwendung und kräftige Unterstützung, die sich im apostolischen Verkündigungsdienst erweisen. So ist Gottes Barmherzigkeit für Paulus nie nur Vergangenheit, sondern immer Gegenwart, die Zukunft verheißt. In seinen Briefen wird transparent, dass er, der Gottes Barmherzigkeit verkündet, ihrer selbst

bedurft hat und bedarf, auch in jedem Moment, da er von ihr spricht.

Was Paulus selbst erfahren hat, haben (seiner Verkündigung zufolge) in der einen oder anderen Weise alle erfahren, die zur christlichen Gemeinde gehören – und werden die Wahrheit dieser Erfahrung spätestens beim Jüngsten Gericht erkennen.¹⁸ Die paulinische Theologie der Gnade ist von geradezu brutaler Offenheit, wenn es gilt, die zerstörerische Macht der Sünde zu entlarven, die sich noch hinter jeder Moralität und Religiosität maskiert. Aber sein Hauptaugenmerk richtet der Apostel auf Gottes Entschlossenheit und Fähigkeit, denen sein Herz zu schenken, die es verstockt haben. Wie selbstverständlich und grundständig die Barmherzigkeit Gottes zum paulinischen Repertoire gehört, zeigen die formelhaften Wendung im Briefeingang (2 Kor 1,3: *oiktirmós*) und Briefausgang (Gal 6,16: *éleos*).¹⁹ Barmherzigkeit wird hier nicht erklärt, sondern gefeiert und erinnert, verkündet und verheißen. So gründet die dauerhafte Beziehung zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde, die erst von der kommenden Herrlichkeit jenseits des Todes abgelöst werden wird, auf dieser Barmherzigkeit (Phil 1,8: *spilagchnón*). Wie reflektiert und differenziert der Apostel von Gottes Barmherzigkeit sprechen kann, wenn es darauf ankommt, zeigt eine soteriologische Grundformel, die sich mitten in den gewundenen Gedankengängen finden, die ausloten, wie Israel und die Kirche, Glaube und Verkündigung, Verstockung und Erlösung zusammenhängen: „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen (*eleéo*)“ (Röm 11,32). Mit diesem Wort wird keine Verelendungsstrategie Gottes sanktioniert, sondern das Prinzip der Gerechtigkeit mit der Perspektive der Barmherzigkeit verbunden. Der Ungehorsam der Menschen – gegen Gottes Gebot, das dem Nächsten dient – wird von Gott nicht bewirkt, sondern bestraft. Die Strafe besteht darin, dass er diejenigen, die sich durch ihren Ungehorsam von der Lebensader des göttlichen Willens abschneiden, in ihre selbstgewählte Gefangenschaft einsperrt – aber nicht, um sie zu vernichten, sondern um sie auf eine Weise zu erlösen, die das Unrecht der Sünder nicht leugnet, sondern auf die Täter zurücklenkt. Sie werden nicht deshalb gerettet, weil ihre Schuld doch nicht so groß wäre, sondern weil Gottes Gnade unendlich größer ist.²⁰ Auch in der Paulusschule wird diese Heilsverkündigung getrieben (vgl. Eph 2,4).²¹

Besonders beziehungsreich und bedeutungsstark begegnet sie im „Weihnachtsevangelium“ des Titusbriefes: „Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes erschien, unseres Retters, hat er uns nicht aus Werken gerettet, die wir in Gerechtigkeit getan haben, sondern nach seinem Erbarmen (*éleos*) durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes, den er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus, unseren Retter“ (Tit 3,4 ff.). In einer damals taufischen Sprache wird hier der Kern der paulinischen Rechtfertigungslehre mit der Liturgie der Taufe verschmolzen. Das biblische Grundwort des Erbarmens stützt das griechische Leitwort der Menschenfreundlichkeit (Philanthropie) Gottes. Die Barmherzigkeit ermöglicht den Beginn des neuen Lebens, wird aber überreich über das ganze Leben ausgeschüttet, das im Zeichen des Glaubens beginnt und durch den Tod hindurch zur Vereinigung mit Gott führt.²²

Der dritte Ort, an dem Paulus die Barmherzigkeit Gottes explizit ins Feld führt, ist die Theologie Israels. Das Thema der Barmherzigkeit durchzieht den „Traktat über die Juden“ Röm 9–11. Paulus setzt mit Ex 33,19 bei der Schrift an und leitet aus dem Gotteswort, das Mose auf dem Sinai hört, den Primat der Gnade Gottes vor dem Willen des Menschen ab, ohne den es keine Vollendungshoffnung geben kann (Röm 9,16.18). Paulus erkennt, dass Gott denselben Menschen, denen aufgrund ihrer Schuld sein heiliger Zorn gelten muss, sein ganzes „Erbarmen“ (*éleos*) zuteilwerden lässt (Röm 9,23), weil er sich sonst untreu würde und den Tod der Sünde über das Leben der Gerechtigkeit obsiegen ließe. An diesem Punkt setzt Paulus zum Schluss seiner Argumentation neu an. Er verknüpft das Nein der meisten Juden mit dem Ja vieler Heiden zu Jesus: Historisch plausibel ist, dass die programmatische Öffnung für die Heidenmission mit dem Verzicht auf die Beschneidung die Skepsis bei der großen Mehrheit der Juden stark motiviert hat, während es umgekehrt kaum zum missionarischen Aufschwung ohne diese Entscheidungen gekommen wäre. Aber Paulus bohrt tiefer: Gott schenkt sichtlich denen seine Barmherzigkeit (*eleéo*), die einst Gott „ungehorsam“ waren, d. h. ihn nicht als Gott anerkannt haben (vgl. Röm 1,18–23), den gläubig gewordenen Heiden, und zwar stimuliert durch den „Ungehorsam“, heißt: den mangelnden Christusglauben der meisten Juden (Röm 11,30). Dann aber ist es nur ge-

recht, wenn dieses Erbarmen, von dem die Heiden profitieren, den Juden, die nicht an Jesus glauben, nicht zum Nachteil gereicht, sondern zum Besten ausschlägt, so dass am Ende die Barmherzigkeit (*eleéo*) triumphiert (Röm 11,31): durch die Rettung „ganz“ Israels (Röm 11,26). Insofern ist die Argumentation des Apostels weder unklar²³ noch widersprüchlich²⁴, sondern konsequent: in einer Spur der Barmherzigkeit, die sich durch Widerstand, nicht nur moralischen, sondern auch religiösen, herausgefordert weiß und ihn in einer Weise überwindet, die göttliches Recht setzt und menschliche Heilserwartungen übersteigt. In den Schlusspartien des Römerbriefes summiert er: So wie Jesus ein „Diener der Beschneidung“ geworden ist, um die „Verheißungen“ zu bekräftigen, die Gott den „Vätern“ gegeben hat, nämlich das Volk ins Land der Freiheit zu führen und Abrahams Sohn zu einem Segen für alle Völker zu machen, so sollen die Heiden „Gott rühmen um seines Erbarmens (*éleos*) willen“ (Röm 15,8f.), und zwar zusammen mit dem Gottesvolk Israel (Ps 18,5). Diese wichtige Dimension der paulinischen Theologie hat in seiner Schule kein hörbares Echo ausgelöst. Erst im Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche die Konsequenzen gezogen und das Verhältnis zum Judentum zu erneuern sich vorgenommen.²⁵

Der vierte Punkt ist die Schnittstelle zwischen Soteriologie und Ethik. Im Römerbrief, der die Rechtfertigungslehre als Theologie der Gerechtigkeit Gottes vorstellt, beginnt Paulus nach den Israelkapiteln die Ermahnung und Ermunterung der Gemeinde, die im Liebesgebot kulminiert (Röm 12,9–21; 13,8ff.), mit den Worten: „Durch Gottes Barmherzigkeit (*oiktirmós*) bitte (mahne, ermuntere) ich euch“. Das Stichwort „Barmherzigkeit“ (im griechischen Original ein Plural, der auf die Fülle verweist) fasst die gesamte Rechtfertigungslehre zusammen. Diese Barmherzigkeit ist nicht nur das theologische Fundament, auf das Paulus seine Ethik baut. Im Mahnen selbst kommt Gottes Barmherzigkeit zu Wort. Inhalt und Form der Ethik passen zusammen. Die *imitatio Dei* bleibt, wie im Alten Testament vorgegeben, Orientierung und Stimulator der Ethik, nur dass sie durch das Christusgeschehen eschatologisch konkretisiert wird. Im Philipperbrief wird derselbe Grundgedanke christologisch expliziert und an der Demut des Präexistenten festgemacht (Phil 2,1–11).²⁶ Hier gibt es ein Echo der Paulusschule (Kol

3,12 f.), das allgemeine Werte und Tugenden mit dem Glauben vernetzt und dadurch theologisch aufwertet.

Die Verbindung von Soteriologie und Ethik begründet nicht nur um der Authentizität des Glaubens und der Effektivität der Gnade willen den Anspruch, sondern qualifiziert auch durch die Rückbindung an das Heilshandeln Gottes das ethische Handeln selbst: Wenn Gläubige barmherzig sind, dann als solche, die Barmherzigkeit erfahren haben und wissen, dass sie selbst immer auf Barmherzigkeit angewiesen bleiben (Mt 5,7).

3. Ohne Gerechtigkeit ist Barmherzigkeit Heuchelei

Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind in der biblischen Theologie Korrelate. Das hebräische *zedaka* wird in der Septuaginta meist als *dikaíosýne* („Gerechtigkeit“), teils aber auch als *elemosýne* („Barmherzigkeit“) übersetzt, wenn es um konkrete Wohltaten geht. Das Neue Testament nimmt diese Nähe auf: Die theologisch gewichtigsten Stellen zum Thema „Barmherzigkeit“ stehen im Römerbrief unter dem Vorzeichen der „Gerechtigkeit“ Gottes (Röm 1,16 f.). Deshalb sind nach Mt 23,23 „Gerechtigkeit, Barmherzigkeit (*éleos*) und Glaube (Treue)“ die entscheidenden Kriterien der Tora-Hermeneutik (vgl. Mt 9,13; 12,7; Hos 6,6).²⁷

Von dieser inneren Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit muss auch das menschliche Handeln geprägt sein. Der klassische Text ist Mt 6,1–4. In einer kleinen Katechese über gute Werke, die auch im Judentum hoch geschätzt werden²⁸, handelt der Bergprediger zuerst von „Almosen“ (*elemosýne*), also von barmherzigen Spenden, bevor er auf das Beten und Fasten eingeht. Zwei Aspekte kommen zusammen. Der eine: Almosen dürfen keine Showevents sein; dann demütigen sie den Empfänger und korrumpieren den Geber. Die positive Alternative zeigen nach der Apostelgeschichte Petrus und Johannes: Einen lahmen Bettler, der um eine milde Gabe bittet, heilen sie, so dass er nun nicht mehr zu betteln braucht (Apg 3,1–9). Nur wenn die Gaben um ihrer selbst, also um der Bedürftigen willen gegeben werden (vgl. Lk 11,41; 12,33; Apg 9,36; 10,2.4.31; 24,17), sind und tun sie gut (Mt 5,13–16). Der andere Aspekt: Die Gerechtigkeit selbst ist in Gefahr, zur Schau gestellt und

damit ausgehöhlt zu werden (Mt 6,1). Inszenierte Großzügigkeit ist die Gefahr, Barmherzigkeit die Rettung. Wer Almosen gibt, wie Jesus es sagt, dass die „Linke nicht weiß, was die Rechte tut“ (Mt 6,3), ist im besten Training für echte, von Herzen kommende Gerechtigkeit. Das Gegenteil ist Heuchelei: nicht nur das offene oder verborgene Auseinandertreten von Reden und Tun, sondern in der Sprache der Bibel auch der Widerspruch zwischen der Intention, Gott zu gefallen, und der Realität, Gottes Willen zu verfehlen, weil er in die Schranken der eigenen Überzeugung eingesperrt werden soll.

Das Kontrastbild zeichnet das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23–35).²⁹ Geht man davon aus, dass eine Drachme ein durchschnittlicher Tageslohn ist (Mt 20,1–16), sind die 10.000, die ein Schuldner von seinem königlichen Herrn erlassen bekommt, eine astronomisch hohe Summe, während die 100, die er einem seiner Schuldner nicht erlassen will, zwar alles andere als eine Lappalie sind, aber doch nur 1 Prozent des Betrages, der ihm erlassen worden war. Das Missverhältnis liegt auf der Hand. Der einzige Grund für den großen Schuldenerlass ist die Barmherzigkeit (*splagchnízo*) des Königs (V. 27); das einzige Motiv des früheren Schuldners, seinerseits eine Schuld zu erlassen, soll gleichermaßen Barmherzigkeit sein. So wird es ihm vom barmherzigen König vorgehalten: „Müsstest du dich nicht deines Mitknechtes erbarmen (*eleéo*), wie ich mich deiner erbarme (*eleéo*) habe?“ (V. 33). Die Pointe ist also die Weitergabe der empfangenen Gnade – so wie auf der anderen Seite der Medaille das Vaterunser steht: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern“ (Mt 6,12). Die drakonische Strafe, die der König über den unbarmherzigen Sklaven verhängt, irritiert die Auslegung – und soll es, um die soteriologische Pointe zu unterstreichen, die bei der Übertragung des Gleichnisses ansteht, zumal der Kontext von der Vergebung spricht und Jesus nach Mt 18,21 f. dort die (schon konventionelle) Finanzsprache des Schuldnerlasses wählt. Alle Menschen, die als Diener Gottes von anderen um Vergebung angefleht werden, haben unendlich viel mehr erlassen bekommen, als sie vergeben können und sollen. Barmherzig können Menschen nur sein, weil Gott ihnen Barmherzigkeit erwiesen hat (ob sie es wissen oder nicht); barmherzig müssen sie dann aber auch sein, weil sie (als Gottes Geschöpfe) Menschen sind – das gebietet die Gerechtigkeit.

Gottes Barmherzigkeit ist unbegrenzt, menschliche Barmherzigkeit nicht. Das zeigt das Beispiel vom reichen Prasser und armen Lazarus – in einem Gleichnis, das mit populären Jenseitsvorstellungen der Zeit spielt, die von Jesus aber nicht dogmatisiert, sondern zur Schärfung des sozialen Gewissens herangezogen werden (Lk 16,19–31).³⁰ Als der Reiche, der den armen Lazarus vor seiner Tür hat hungern lassen, in der Hölle schmort und Lazarus in Abrahams Schoß sieht, fleht er den Stammvater um Barmherzigkeit an (V. 24: *eleéo*) – und holt sich eine Abfuhr, weil es jetzt zu spät sei und ausgleichende Gerechtigkeit herrschen müsse. Damit wird aber nicht – wie vielfach ausgelegt wird – die ewige Verdammnis den Unbarmherzigen vorhergesagt, sondern gerade umgekehrt irdische Barmherzigkeit eingeklagt, die in der Tora wie bei den Propheten genug Anhaltspunkte findet und keine Auferstehungswunder als Stimulanzien braucht – die ohnedies verpuffen würden (Lk 16,29.31).

Würde die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit außer Kraft setzen, wäre sie nur patriarchalisch, aber nicht human. Sie wäre Gnade nach Gutsherrenart, aber kein Werk der Liebe. Würde die Gerechtigkeit die Barmherzigkeit außer Kraft setzen, wäre sie legalistisch, aber nicht legitim, weil sie den Menschen außer Acht ließe, der in seiner Schuld immer Not leidet und in seiner Not immer schuldig werden kann. Dass Gott den Menschen nicht bis in alle Ewigkeit auf seine Schuld und Not festlegt, ist sein großes Glück. Es ist die Herzlichkeit Gottes selbst, die jede Unbarmherzigkeit überwindet, nicht zuletzt jene, für die Gott selbst in Anspruch genommen wird.

Anmerkungen

¹ Super Matthaicum V 2: *iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissultionis* (zur Seligpreisung der Barmherzigen Mt 5,7): S. Thomas Aquinatis super Evangelium S. Matthaei Lectura, ed. P. Raphaelis Cal O.P., Editio V revisa, Taurini 1951, 429.

² Einen gesamt-biblichen Durchblick ermöglicht Beate Kowalski, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in: Heike Baranzke u.a., Handeln verantworten. Grundlagen – Kriterien – Kompetenzen (Theologische Module 11), Freiburg i.Br. 2010, 85–143. An der ethischen Perspektive besonders interessiert ist Markus Zehetbauer, Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihr Wurzeln im Alten Testament, Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik (SGKMT 35), Regensburg 1999.

³ Vgl. Walter Kasper, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel des christlichen Lebens, Freiburg i. Br. 2012.

⁴ Vgl. Rainer Kampling, Art. Barmherzigkeit, in: Angelika Berlejung – Christian Frevel (Hg.), HGANT, Darmstadt 2015, 111 f.

⁵ Im Koran entdeckt es Mohamed Khorchide, Islam ist Barmherzigkeit, Freiburg i. Br. 2015.

⁶ Vgl. Hans Helmut Eßer, Art. Barmherzigkeit, in: TBLNT I (1997) 111–117.

⁷ Vgl. Ruth Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte im Judentum und Christentum (SBS 183), Stuttgart 2000.

⁸ Vgl. Markus Witte, Begründungen der Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen in jüdischen Weisheitsschriften aus hellenistisch-römischer Zeit, in: Matthias Konradt – Esther Schläpfer (Hg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT), 17.–20. Mai 2012, Heidelberg (WUNT 322), Tübingen 2014, 387–412.

⁹ Vgl. Karl-Heinrich Ostmeyer, Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn). Lk 15,11–32, in: Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 618–633.

¹⁰ Vgl. Thomas Söding, Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg i. Br. 2015, 145–188.

¹¹ Sie wird allerdings als Ausdruck von Egoismus gedeutet im Standardwerk von Albrecht Dihle, Die goldene Regel. Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik (SAW 7), Göttingen 1962.

¹² Vgl. Ruben Zimmermann, Die Etho-Poietik des Samaritergleichnisses (Lk 10,25–37). Eine Ethik des Schauens in einer Kultur des Wegschauens, in: WuD 29 (2007) 51–69.

¹³ Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus III (EKK I/3), Ostfildern – Neukirchen-Vluyn 2012, 515–544.

¹⁴ Zum Gericht im Rahmen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes vgl. Klaus Wengst, Recht und Gerechtigkeit – Gericht und Erbarmen. Beobachtungen im Matthäusevangelium, in: Theologische Quartalsschrift 195 (2015) 119–134.

¹⁵ Vgl. Knut Backhaus, Der Hebräerbrief (RNT), Regensburg 2009.

¹⁶ Vgl. Hans Klein, Zwei intertestamentarische Hymnen im Lukasevangelium: Benediktus und Magnifikat (SEThV 5), Münster 2014.

¹⁷ Vgl. Thomas Söding, Diesseits und jenseits der Gewalt. Der paulinische Monotheismus in der Kritik, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i. Br. 2015, 90–125.

¹⁸ Vgl. Marius Reiser, Barmherzigkeit und Gericht bei Paulus, in: TThZ 120 (2011) 64–78, der an 1 Kor 3,15 den Primat der Barmherzigkeit vor der Gerechtigkeit – oder Gottes Barmherzigkeit als seine Gerechtigkeit – erhellt. Die Verurteilung des Sünders dient seiner Rettung.

¹⁹ Vgl. Cilliers Breytenbach, Der einzige Gott – Vater der Barmherzigkeit. Thoratexte als Grundlage des paulinischen Redens von Gott, in: BThZ 22 (2005) 35–54, bes. 49–53.

²⁰ Zur Auslegung (mit Verweis auf Röm 5,12–21) vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer II (EKK VI/2), Einsiedeln – Neukirchen-Vluyn 1980, 262 f.

²¹ Belege finden sich zudem, von der paulinischen Theologie nicht unbeeinflusst, in 1 Petr 1,3 und 2,10 (im Zusammenspiel mit Hos 1,6.9; 2,3.25).

²² Zur Auslegung vgl. Lorenz Oberlinner, Titusbrief (HThKNT XI 2/3), Freiburg i. Br. 1996, 168–176.

²³ So aber Karlheinz Müller, Von der Last kanonischer Erinnerung. Das Dilemma des Paulus angesichts der Frage nach Israels Rettung in Römer 9–11, in: Michael Theobald – Rudolf Hoppe (Hg.), Für alle Zeit zur Erinnerung. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (SBS 209), Stuttgart 2006, 203–253.

²⁴ So aber Heikki Räisänen, Paul and the Law (WUNT 29), Tübingen 1983.

²⁵ Vgl. Stefan Schreiber – Thomas Schumacher (Hg.), Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach „Nostra Aetate“, Freiburg i. Br. 2015.

²⁶ Vgl. Reinhard Feldmeier, Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik, Tübingen 2012.

²⁷ Vgl. Thomas Söding, Barmherzigkeit – ein Schlüssel zur Ehetheologie? Neutestamentliche Orientierungen auf einem zentralen Feld kirchlichen Lebens, in: zur debatte 5/2015, 2–5.

²⁸ Vgl. Nathan Eubank, Storing up Treasure with God in the Heavens. Celestial Investments in Matthew 6:1–21, in: CBQ 76 (2014) 77–92.

²⁹ Vgl. Hanna Roose, Das Aufleben der Schuld und das Aufheben des Schuldenerlasses (Vom unbarmherzigen Knecht) Mt 18,23–35, in: Ruben Zimmermann u. a., Kompendium der Gleichnisse Jesu, 445–460.

³⁰ Vgl. Jutta Leonhardt-Baltzer, Wie kommt ein Reicher in Abrahams Schoß? (Vom reichen Mann und armen Lazarus) Lk 16,19–31, a. a. O. 647–660.