

Jesu Erbarmen nach Matthäus

Autor(en): **Braumann, Georg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **19 (1963)**

Heft 5

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878843>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Jesu Erbarmen nach Matthäus

Die Bitte um *Jesu Erbarmen* läßt sich in verschiedenen Schichten der neutestamentlichen Überlieferung nachweisen, besonders häufig allerdings im Matthäus-Evangelium.

1.

Die Geschichte vom blinden Bartimäus (Mark. 10, 46ff.) führt die Heilung auf den Glauben des Kranken zurück (V. 52). Daß es sich bei diesem Wort um eine *stilisierte Form* handelt, hat bereits J. Schniewind zutreffend beobachtet: es handele sich um «geprägte Worte», die «schon vom A.T. und Judentum her gestaltet» worden sind¹. Die Formulierung sei derart allgemein, daß der Spruch «auch jenseits von Heilungsgeschichten» im umfassenden Sinn verstanden werden könne. Der religionsgeschichtliche Hintergrund, u. U. das Alte Testament und das Judentum, vermögen wohl den weiteren geschichtlichen Hintergrund anzudeuten, es bleibt aber die Frage, wo ein fester Sitz im Leben der urchristlichen Gemeinde zu finden ist, an dem man «im umfassenden Sinn» von Heil und Glauben sprechen konnte. Es liegt die Vermutung nahe, daß im Kerygma zur Zeit des Markus oder in dem Stadium der von Markus übernommenen Tradition umfassend vom Heil und vom Glauben die Rede war.

Trifft die Beobachtung zu, daß die angeführte Geschichte fest formulierte Worte enthält, so läßt sich weiter fragen, ob sich derart geprägte Worte nicht auch außerhalb V. 52, und zwar innerhalb der gleichen Geschichte, nachweisen lassen. Nun bringt V. 47f. zweimal die Bitte des Kranken: «(Jesu) du Sohn Davids, erbarme dich mein.»² Von einer gewissen Stilisierung kann man an dieser Stelle sprechen, weil in einer anderen Perikope, nämlich in der Ge-

¹ J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus* (1949), S. 145. Daß eine eigentliche Spruchpointe fehlt, betont E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (1950), S. 109.

² Im Gegensatz zu anderen Wundergeschichten nennt Markus (oder eine Redaktion nach ihm?) den Kranken mit Namen; Jesus wird als Davidssohn angedredet. Diese Merkmale weisen formgeschichtlich auf eine spätere Fassung hin: vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1957), S. 228.

schichte³ vom epileptisch Kranken (Mark. 9, 14ff.), die Bitte in ähnlicher Form wiederkehrt: «Vermagst du etwas, so erbarme dich unser und hilf uns» (V. 22)⁴. V. 23f. fügt sich nur schwer in den Zusammenhang⁵. Ist nämlich V. 22 mit der Dynamis die Macht Jesu gemeint, so V. 23f. mit dem gleichen Wort die Macht des Bittenden. Das kritische Motiv ist nicht mehr die fragliche Wunderkraft Jesu, sondern die in Frage stehende Kraft des Glaubens und die Schwäche des Unglaubens. Insofern berührt sich Mark. 9, 23f. mit Mark. 10, 52 und mit der Redaktion des Matthäus-Evangeliums. Die wunderbare Heilung steht in V. 25 wieder im Vordergrund.

Wenn man aber vom Glauben, vom Heil und vom Erbarmen in einer fest geprägten Form⁶ sprechen kann, so wird es sich nicht ohne weiteres um eine Situation handeln, die aus Jesu Leben stammt und die «historisch» mit reiner Erzählerfreude dargestellt

³ Bultmann (A. 2), S. 226), spricht von zwei ineinandergearbeiteten Wundergeschichten. «Die erste Geschichte scheint etwa V. 14–20, die zweite V. 21–27 zu umfassen. Der Schluß der ersten Geschichte ist weggebrochen, wenn er nicht in V. 25 steckt, ebenso der der zweiten, der (von Mark.) durch V. 28f. ersetzt ist.»

⁴ Bultmann (A. 2), S. 234, rechnet die Erzählung zu den Wundergeschichten, die nicht als merkwürdige Begebenheiten, sondern als Wunder *Jesu* verstanden werden wollen. V. 23f. tritt aber eher das Glaubensmotiv hervor. M. Dibelius zählt die sehr ausführlich berichtete Geschichte zu den Novellen, weil sie zu der Gruppe von Erzählungen gehöre, die «aus dem Leben Jesu breit, farbig und nicht ohne Kunst» erzählen. Die Formgeschichte des Evangeliums (⁴1961), S. 66ff. Das Wunder, das Jesu Macht erweist, nimmt mit den dazugehörigen Begleitumständen formgeschichtlicher Art zweifellos einen breiten Raum ein. Doch ist es die Frage, ob sich nicht in dieser Geschichte ein Stadium der Überlieferung spiegelt, das Motive erkennen läßt, die zwar an Jesu Wundertätigkeit anknüpfen, aber doch nicht allein unter diesem Gesichtspunkt sich subsummieren lassen, sondern eine bestimmte und näher zu erhebende Eigenständigkeit haben und damit das Maß reiner Erzählerfreude wenigstens zu einem Teil einschränken.

⁵ Nach Dibelius (A. 4), S. 75f., soll der Glaube dem Vater des Epileptischen allerdings nur über den Mißerfolg der Jünger hinweghelfen. Diesen Wunderglauben möchte Dibelius vom Heilsglauben unterscheiden, S. 76; doch ist es fraglich, ob eine derart dogmatisch berechnete Differenzierung auch formgeschichtlich (und damit geschichtlich) berechtigt ist. Vgl. dazu auch H. J. Held in: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (1960), S. 263ff.

⁶ Dazu ist m. E. auch ἀπολέση (Mark. 9, 22), V. 26 ὡσεὶ νεκρός, ἀπέθανεν, V. 27 ἤγειρεν, V. 26 ἀνέστη und möglicherweise κράζας (V. 24. 26) zu zählen.

worden wäre. Man muß vielmehr mit dem Gemeindeleben rechnen. Die Frage, die sich stellt, ist nun die, ob sich eine Stelle innerhalb des *Gemeindelebens* angeben läßt, an der man pointiert von Jesu Erbarmen sprach.

2.

Nun läßt der synoptische Vergleich erkennen, daß *Matthäus* öfter als seine übernommenen Traditionen vom Erbarmen als ἐλεεῖν und σπλαγχνίζεσθαι spricht. Dieser Sachverhalt⁷ ist um so auffallender, als die Formulierungen, wie schon bei Markus, eine stilisierte und feierliche Form erkennen lassen, die sich nicht von vornherein aus dem Zusammenhang ergibt. Hinzu kommt, daß mit Jesu Erbarmen eine bestimmte Not hilfsbedürftiger Menschen beseitigt werden soll.

Matthäus berichtet als letzte Wundergeschichte und damit an hervorgehobener Stelle vor der Passion zum zweiten Male von der Heilung zweier Blinder (Matth. 20, 29 ff.). Die Vorlage ist Mark. 10, 46 ff.⁸. Wie in der Überlieferung bitten die Blinden⁹ zweimal: «Herr, erbarme dich unser, du Sohn Davids» (Matth. V. 30 f.; vgl. Mark. V. 47 f.). Über die Vorlage hinaus bringt Matthäus u. a. den an sich zum Stil der Heilungsgeschichten gehörenden Gestus des Berührens¹⁰ (V. 34). Außerhalb der Wundergeschichten rührt Jesus bei seiner Verklärung die Jünger an (Matth. 17, 7, ohne Markus-Parallele) und sagt ihnen: Stehet auf und fürchtet euch nicht! Das Wort «aufstehen» ist, wie öfter, dasselbe wie für «auferstehen» (ἐγέρθητε). Die Tradition, daß Jesus die Kinder anrühren (ἄψηται)

⁷ «Gerade die Form dieser Bitte um Hilfe, die Matthäus besonders häufig verwendet, zeigt durch ihre Verbindung von ἐλέησον und der Anrede κύριε, daß man von einem Mächtigen, vom Herrn, erbarmende Hilfe erwartet und bekommt.» Held (A. 6), S. 251. Vgl. auch E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus (1956), S. 252.

⁸ Daß in dieser Geschichte nicht das Wunder, sondern der Glaube im Vordergrund steht, hat schon Dibelius (A. 4), S. 49, hervorgehoben: «Aller Nachdruck liegt vielmehr auf dem Erbarmen Jesu... Der Glaube ist es, der ihm geholfen hat, von der Heilung werden nicht mehr viele Worte gemacht.» Vgl. dazu systematisch Held (A. 6), S. 212.

⁹ Bei Matthäus sind aus einem Blinden zwei geworden. Auf die Zweizahl, die sich auch sonst bei Matthäus beobachten läßt, braucht nicht weiter eingegangen zu werden.

¹⁰ Mark. 1, 41 par. 3, 10 par. 5, 27 f. 30 par. 6, 56 par. 7, 33 u. ö.; vgl. Bultmann (A. 2), S. 228; Dibelius (A. 4), S. 83.

möchte (Mark. 10, 13), ändert Matthäus dahingehend ab, daß Jesus ihnen die Hände auflegen und beten möchte (Matth. 19, 13). Die Entwicklung und Verfestigung der Gemeindeterminologie ist an diesen Stellen deutlich zu beobachten. So ist es die Frage, ob nicht auch in diesem Sinne, nämlich auf dem Wege zur Allegorie, der an sich zum Stil der Wundergeschichten gehörige Gestus (Matth. 20, 34 u. ö.) bei Matthäus zu verstehen ist.

Nach Matth. 9, 27 folgen Jesus zwei Blinde und rufen: «Erbarme dich unser, du Sohn Davids.»¹¹ Offensichtlich handelt es sich bei dieser Erzählung um «sekundäre schriftstellerische Arbeit», zu der traditionelle Markus-Motive verwendet wurden¹². Sollte dies der Fall sein, so liegt die grundsätzliche Frage nahe, was den Evangelisten zu einer derartigen «Kompilation» veranlaßte und berechtigte¹³. Immerhin wird es der erste Evangelist sein, der für die Abfassung der Heilungsgeschichte verantwortlich ist und zugleich Motive seiner Überlieferung benutzt hat, zu denen die Bitte um Jesu Erbarmen gehört.

Das Interesse an einer gewissen und bestimmten Stilisierung geht nun eindeutig aus dem synoptischen Vergleich von Matth. 15, 22 mit Mark. 7, 25f. hervor. Ohne daß bei Markus die Bitte der hilfesuchenden Frau mit einer direkten Rede genannt würde, läßt Matthäus sie sagen: «Erbarme dich mein, Herr, du Sohn Davids.»¹⁴ Matth. 15, 23 bereitet V. 24 vor¹⁵, während V. 25 wieder eine festgeformte Bitte «Herr, hilf mir» bringt¹⁶. Auch bei dieser Wunder-

¹¹ Ohne Parallele bei Markus und Lukas. Vgl. zur Analyse Held (A. 6), S. 212: «Das Heilungswort Jesu Matth. 9, 29... ist gegenüber der Blindenheilung Matth. 20 neu und zweifellos der Höhepunkt der ganzen Perikope. Die Einführung dieses Wortes vom Glauben, das nach Formulierung und Inhalt matthäisch ist..., muß auf ein besonderes Interesse des Evangelisten zurückgehen. Denn die ganze Perikope ist auf dieses Wort hin angelegt...» Vgl. auch ebd. S. 227.

¹² Bultmann (A. 2), S. 228; vgl. Dibelius (A. 4), S. 40: «aber vielleicht sind sie nur Kompilationen des Evangelisten aus geläufigen Paradigma-Motiven, also literarische Gebilde.» Vgl. die ausführliche Analyse bei Held (A. 6), S. 208ff.

¹³ J. Schniewind macht auf die Stellung dieser Blindenheilung innerhalb des Evangeliums aufmerksam und versucht von hier aus nach dem Sinn der Erzählungen zu fragen, *Das Evangelium nach Matthäus* (51950), S. 123.

¹⁴ Auf die Bedeutung des Dialogs bei Matthäus macht Held (A. 6), S. 222f., aufmerksam; vgl. auch schon Lohmeyer (A. 7), S. 252.

¹⁵ Vgl. Bultmann (A. 2), S. 38.

¹⁶ Vgl. Mark. 9, 22. 24; Apg. 16, 9.

geschichte wird man zu beachten haben, daß nicht (mehr), jedenfalls bei Matthäus, nicht mehr das Wunder der Skopus ist, sondern daß Probleme, die das Christentum in seinem Verhältnis zum Judentum¹⁷ betreffen, im Vordergrund stehen¹⁸. Formal trifft die Charakterisierung zu, die M. Dibelius gegeben hat: Matthäus hat seine Vorlage «erbaulich stilisiert».¹⁹ «Die einfache Bitte um Heilung der Tochter in indirekter Rede Mark. 7, 26 hat Matth. 15, 22 einen kirchlichen Ton erhalten.»²⁰ Grundsätzlich hebt M. Dibelius hervor, «wie stark das Bedürfnis nach erbaulicher Stilisierung in den Gemeinden war».

Matth. 17, 15 entwickelt die vorgefundene Überlieferung (Mark. 9, 22) insofern weiter, als *σπλαγχνίζεσθαι* durch das dem ersten Evangelisten geläufigere *ἐλεεῖν* ersetzt wird. Bei Markus ist das ältere Stadium der Geschichte u. a. noch daran zu erkennen, daß nach Jesu Wundervermögen gefragt wird, das für Matthäus kein Grund zur Frage mehr ist²¹.

Von Bedeutung ist der synoptische Vergleich von Matth. 14, 14 mit Mark. 6, 34²² insofern, als Jesus nach Markus mit dem Volk

¹⁷ Daß Matthäus «die Zulassung von Heidenchristen zur Kirche auf Grund ihres Glaubens auf Jesus selbst» zurückführt, Held (A. 6), S. 254, ist bekannt. Aber mit welchem Recht kommt der erste Evangelist zu dieser Darstellung?

¹⁸ Bultmann (A. 2), S. 38, rechnet die Erzählung Mark. 7, 24ff. formgeschichtlich zu den Apophthegmata, Dibelius (A. 4), S. 51. 53, zu den Paradigmen. Ob die Geschichte von der Kanaanitin ursprünglich nicht als Erzählung, sondern als Redestück überliefert wurde, bleibe dahingestellt (vgl. Dibelius, S. 53. 261). Vgl. Held (A. 6), S. 186ff. Bei Matthäus «steht der Dialog nicht nur im Mittelpunkt der Perikope, vielmehr besteht diese selbst ausschließlich aus einem Dialog, an dessen Schluß die Heilung recht formelhaft angehängt wird», ebd. S. 187.

¹⁹ Dibelius (A. 4), S. 53.

²⁰ Vgl. Held (A. 6), S. 188: «Auf diesen letzten (sc. Matth. 15, 28), geradezu feierlich klingenden Satz ist die Erzählung bei Matthäus angelegt. Er ist viel markanter und sentenzenhafter formuliert als seine Entsprechung in Mark. 7, 29.» So wichtig auch der Glaube bei Matthäus ist, wie Held nachgewiesen hat, so gibt es doch außerdem Motive, die den ersten Evangelisten innerhalb einer Geschichte interessieren.

²¹ Zur Analyse vgl. vor allem Held (A. 6), S. 177ff.: Matthäus komme es auf die Belehrung an, «wie die Jünger ihr Versagen überwinden. So hat die matthäische Neuerzählung dieser Heilungsgeschichte ein einheitliches Ganzes geschaffen, indem das Schlußgespräch nicht mehr nur Anhang, sondern das eigentliche Ziel der Perikope darstellt» (ebd. S. 179).

²² Vgl. Held (A. 6), S. 246.

Erbarmen hat, weil es den Schafen gleicht, die keinen Hirten haben²³, während Matthäus verallgemeinert: die Begründung für Jesu Erbarmen wird nicht mehr erwähnt, zugleich ist vom Heilen der Krankheiten die Rede. Jesu Erbarmen scheint für Matthäus ein Motiv zu sein, die Lehrtätigkeit Jesu um seine Heiltätigkeit zu ergänzen²⁴.

Mark. 8, 2 ist die Vorlage für Matth. 15, 32²⁵: Daß Jesus Erbarmen hat, bezieht sich zwar auf den Hunger der Menge, aber doch in der Weise, daß die Not des Volkes die Folie für ihre Überwindung ist²⁶.

Überblickt man die Tradition, die bei Markus und Matthäus von Jesu Erbarmen spricht, so stellt sich heraus, daß es sich schon bei Markus um ein fortgeschrittenes Stadium der Überlieferung handelt, das Matthäus in erstaunlichem Maße und fast durchgehend²⁷ in Wundergeschichten weiter stilisiert. Es überwiegt christologisch der Titel Davidssohn, der ebenfalls ein Zeichen späterer Formulierung ist und verstehen läßt, daß nicht von Gottes Erbarmen, sondern von Jesu Erbarmen die Rede ist. Daß es sich bei Markus und wieder in größerem Maße bei Matthäus nicht allein um reine Wundergeschichten handelt, führt zu einer verallgemeinerten und typischen Situation. Auf Grund dieser Beobachtungen stellt sich die Frage, was die urechristliche Tradition und was insbesondere Matthäus veranlaßt hat, in der vorfindbaren Weise von Jesu Erbarmen zu sprechen.

Zur Erklärung könnte man ein religionsgeschichtliches Motiv anführen: Matthäus, der wie kein anderer Evangelist den Schriftbeweis führt, habe den ihm äußerst geeignet erscheinenden Begriff

²³ Nach Bultmann (A. 2), S. 231. 342, hat sich Jesu Erbarmen vor Markus (wie 8, 1 f.) auf den Hunger der Menge bezogen. Die Tradition von den Schafen, die keinen Hirten haben, nimmt Matthäus an anderer Stelle (Matth. 9, 36) auf, nun aber in der Weise, daß unmittelbar zuvor summarisch Krankenheilungen erwähnt werden.

²⁴ Vgl. Bultmann (A. 2), S. 232.

²⁵ Vgl. zur Analyse Held (A. 6), S. 174ff., der die Geschichte unter dem Thema der Jüngerschaft interpretiert, S. 171.

²⁶ Mark. 1, 41 *σπλαγχνισθεῖς* (oder *ὀργισθεῖς* ?) wird in Matth. 8, 2 nicht aufgenommen. Dagegen bringt Matth. 20, 34 entgegen Mark. 10, 52 *σπλαγχνισθεῖς* und (wie Mark. 1, 41) *ἠψατο*.

²⁷ Ausnahmen sind Matth. 18, 27, im Gleichnis auf den Erlaß der Schuld bezogen, und Matth. 5, 7 im Makarismus von der Barmherzigkeit.

seiner Bibel und dem Geltungsbereich seiner Bibel entnommen. Dafür spricht eindeutig Matth. 9, 13; 12, 7 (= Hos. 6, 6; 𐤇𐤓𐤍) ²⁸. Mit diesem Hintergrund läßt sich wohl eine gewisse Färbung erklären ²⁹ und der weitere Horizont erkennen, nicht aber die genaueren Konturen und ein bestimmter Sitz im Leben. Man hat traditions-geschichtlich davon auszugehen, daß die Schriftbeweise Matth. 9, 13; 12, 7 ³⁰ sekundäre Elemente sind, die erst von Matthäus eingefügt sind. Doch stellt sich die Frage, mit welchem Recht dies geschehen konnte. R. Bultmann spricht von «einem inneren geschichtlichen Recht», auf Grund dessen man bestimmtes Material auf Jesus zurückführen konnte ³¹. Läßt sich aber nun hinsichtlich der Art und Weise, wie Matthäus von Jesu Erbarmen spricht, ein Ansatzpunkt erkennen, von dem her Matthäus sich innerlich berechtigt sieht, die Tradition in der uns vorliegenden Form zu interpretieren?

3.

Es gilt zunächst in Rechnung zu stellen, daß außer Matthäus, unabhängig von ihm und ohne eine Markusvorlage zu benutzen, Lukas die in der Form stilisierte Bitte im Munde der zehn Aussätzigen bringt: «Jesu, Meister, erbarme dich unser» (Luk. 17, 13). Stammt die Geschichte aus einer Überlieferung, die Matthäus nicht kannte ³², so wird die Bitte um Jesu Erbarmen zunächst nicht zu einem redaktionsgeschichtlichen Problem des Matthäus, sondern zu einem urchristlich-traditions-geschichtlichen. Das gleiche gilt für den Fall, daß Lukas für die Bildung der Geschichte verantwortlich sein sollte ³³. Die Bitte um Erbarmen im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 24) ³⁴ gehört ebenfalls dem Sondergut des

²⁸ S. Held (A. 6), S. 250f.

²⁹ Vgl. Schniewind (A. 13), S. 183.

³⁰ Vgl. Bultmann (A. 2), S. 51.

³¹ Ebd., S. 51.

³² Vgl. dazu H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1962), S. 64: «Von Jerusalem aus wird über Samaritaner gesprochen.» «Die Tendenz entspricht vielmehr etwa der des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner, das eine jerusalemische Lokaltradition ist.» Oder sollte es sich um eine Überlieferung handeln, die mit Jericho verknüpft ist (vgl. Mark. 10, 46f. par.)?

³³ Nach Dibelius (A. 4), S. 55, nimmt die Erzählung formgeschichtlich eine Sonderstellung ein; zur Problematik s. ebd.; vgl. Bultmann (A. 2), S. 33.

³⁴ Vgl. Bultmann (A. 2), S. 33.

Lukas an, so daß beide Stellen (Luk. 17, 13; 16, 24) wohl auf die dem dritten Evangelisten bekannte Überlieferung zurückgehen, die dann von Lukas verwendet wurden³⁵. Man kann also nicht nur von einer Stilisierung und von einer Verstärkung der Tradition, wie sie im Markus-Evangelium vorliegt, durch den ersten Evangelisten sprechen, sondern von einem breiten Strom urchristlicher Überlieferung, an dem auch Lukas unabhängig von Matthäus teilhat. Das redaktionsgeschichtliche Problem der Bitte «erbarme dich», das sich vor allem bei Matthäus stellt, ist also zunächst traditionsgeschichtlicher Art.

Daß man sich mit seinen Krankheiten in urchristlicher Zeit an Gottes Erbarmen wendete, ist nun aber nicht erst von der im Markus-Evangelium bezeugten Schicht der Tradition bis hin zu Matthäus und Lukas belegt, sondern findet schon bei *Paulus* einen Niederschlag. Von Gottes Erbarmen³⁶ spricht Paulus allerdings hauptsächlich in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen³⁷. Um so auffallender ist es, wenn der Apostel den gleichen Begriff, ähnlich den Wundergeschichten der Evangelien, im Blick auf eine Krankheit gebraucht: An das tradierte (Tauf-) Bekenntnis Phil. 2, 6–11 schließt Paulus Paränesen an, die von diesem Bekenntnis her zu verstehen sind³⁸. Mit V. 19 scheint ein völlig neues Thema³⁹ zu beginnen, das persönlichere Dinge behandelt. Nachdem Paulus Timotheus empfohlen hatte, kommt der Apostel auf Epaphroditus zu sprechen, der krank (V. 26), ja sogar dem Tode sehr nahe war (V. 27. 30). In scharfem Gegensatz (ἀλλά) zur Krankheit sieht Paulus Gottes Erbarmen⁴⁰. Daß der Mitarbeiter des Apostels bis an die Grenze des Todes kam, ist darauf zurückzuführen, daß er es um des Werkes Christi willen tat (V. 30). Paulus wird aber damit zu einem

³⁵ Das gleiche würde auch für den Fall gelten, daß sich die sog. Zwei-quellentheorie als unrichtig erweisen würde.

³⁶ Es handelt sich bei Markus um eine spätere Schicht: Der Kranke wird mit Namen genannt, Jesus wird als Davidssohn angeredet; vgl. Bultmann (A. 2), S. 228. Die Anrede «Sohn Davids» findet sich nun über Markus hinaus auch bei Matthäus in Verbindung mit der Bitte «erbarme dich».

³⁷ Vgl. R. Bultmann, *Theol. Wört.* 2 (1935), S. 480f.; *Theologie des Neuen Testaments* (31958), S. 283.

³⁸ Vgl. G. Braumann, *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (1962), S. 69.

³⁹ Vgl. die Kommentare.

⁴⁰ ὁ θεός ἠλέησεν αὐτόν.

Zeugen dafür, daß man die Heilung einer Krankheit im Urchristentum als Erbarmen Gottes interpretierte.

Eine weitere Stelle findet sich in 2. Kor. 12, 4ff., wo Paulus von seiner eigenen Krankheit erzählt, die er als σκόλοψ im Fleisch und als Schlagen des Satan-Engels mit Fäusten beschreibt (V. 7). Dreimal hat Paulus den Herrn angerufen (V. 8), bis er die Antwort erhielt: Es genügt dir meine χάρις. Von einer Besserung und Heilung schreibt Paulus nichts. Läßt es sich von daher verstehen, daß der Apostel von der Gnade und nicht vom Erbarmen spricht?

Man wird nun auch für diese Gedankengänge des Apostels religionsgeschichtliche Parallelen anführen können, die aber nicht mehr als einen allgemeinen, geschichtlichen Hintergrund erkennen ließen, der noch nicht den Übergang vom außerchristlichen zum christlichen Bereich aufzeigen würde.

Wenn Paulus von Gottes Erbarmen in heilsgeschichtlicher Bedeutung spricht, verbindet sich dieses Motiv mit der Gegenüberstellung derer, die glauben, gegenüber denen, die nicht glauben. Judentum und Heidentum sind keine Heilsfaktoren mehr, vielmehr kommt es auf die καινή κτίσις an. Wer in diesem Bereich, nach dieser Regel lebt, gehört zu dem Israel Gottes und lebt unter dem Zeichen des Friedens und des ἔλεος. Friede und Erbarmen Gottes kennzeichnen die Christen (Gal. 6, 15f.). Daß die Heiden Gott loben können, ist auf Gottes Erbarmen zurückzuführen⁴¹ (Röm. 15, 8f.)⁴². Daß die Sprache und Begriffe in Röm. 15, 8f. «feierlich und gewählt» sind, hebt O. Michel hervor⁴³. Wenn die Doxologie den Zusammenhang bestimmt, wird man an Phil. 2, 11 erinnert⁴⁴. Erbarmen und Ehre Gottes bildeten aber schon in Röm. 9, 23 eine feste Verbindung: Gott tut den Reichtum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen seines Erbarmens kund, die er zuvor bereitet hat zur Herrlichkeit; sie hat er berufen (V. 24). Einst war die angesprochene Gemeinde in Rom ungehorsam, nun aber hat sie als Kennzeichen der neuen Zeit Erbarmen gefunden (Röm. 11, 30ff.). Röm. 11, 32 verallgemeinert: Auf den menschlichen Ungehorsam folgt Gottes Erbarmen. An diesem Erbarmen Gottes liegt es, daß die Schwelle

⁴¹ Vgl. Matth. 15, 22.

⁴² «Daß sie angenommen werden, ist ein Werk der Barmherzigkeit, die das Verlorene sucht»: O. Michel, *Der Brief an die Römer* (1955), S. 322.

⁴³ Ebd., S. 321.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 321.

des Unglaubens überschritten werden kann, daß es einen Bereich gibt, in dem Juden wie Heiden unter dem göttlichen ἔλεος leben können.

Es legt sich die Frage nahe, an welcher Stelle faktisch und praktisch dieser Übergang vom Unglauben zum Glauben sich vollzieht, m. a. W.: Wo ist *der Sitz im Leben* der urchristlichen Geschichte, an dem das Erbarmen seinen Platz hat? Ausdrücklich erwähnt Paulus diese Stelle nicht. Und doch ist sie nicht schwer zu bestimmen: Es ist *das Taufgeschehen*, das den Menschen über die Schwelle des Unglaubens zum Glauben führt⁴⁵. Offenbar fußt Paulus in seiner Gedankenführung auf der urchristlichen Taufpraxis, ohne sie zu erwähnen, ja um sie in Röm. 11, 30ff. sogar zu radikalisieren und zu verallgemeinern. Daß Paulus die Taufe in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, ist auf Grund von 1. Kor. 1, 17 verständlich: Die Aufgabe des Verkündigens überlagert beim Apostel die Tätigkeit des Taufens.

Die außerpaulinische Literatur macht den Sachverhalt um so deutlicher. In Tit. 3, 5 wird das Bad der Wiedergeburt als Rettung interpretiert, die auf Gottes Erbarmen zurückgeführt wird. Der gleiche Gedanke kommt an anderer Stelle der urchristlichen Literatur zur Sprache: «Gott hat uns zur lebendigen Hoffnung wiedergeboren entsprechend seinem großen Erbarmen», 1. Petr. 1, 3. Der Zusammenhang ist wieder (s. o.) doxologisch bestimmt. Inhaltlich berühren sich beide Stellen in der Erwähnung der lebendigen Hoffnung. Der Gegensatz von Einst und Jetzt tritt deutlich in 1. Petr. 2, 10 hervor: Die jetzige Zeit steht unter dem Zeichen des Erbarmens: «Die ihr kein Erbarmen gefunden hattet, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden.» «Anziehen», ein an sich religionsgeschichtlich gefüllter Begriff, wird in der urchristlichen Geschichte offensichtlich ein *terminus technicus* in der Taufverkündigung, mit dem sich in Kol. 3, 12 die *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* verbinden⁴⁶. Gottes Erbarmen hatte demnach in urchristlicher Zeit einen festen Platz innerhalb der Taufverkündigung.

⁴⁵ Zu Gal. 6, 16 vgl. Braumann (A. 38), S. 66; zu Röm. 11, 30 ebd. S. 73f.

⁴⁶ Vgl. den gefüllten Kontext, dazu Braumann (A. 38), S. 8. 41. Wann gehört man zu den Auserwählten nach urchristlicher, nicht nach alttestamentlicher Anschauung?

4.

Hat man nun das Recht, das Erbarmen, das in bestimmten *Wundergeschichten* zur Sprache kommt, in der Nähe jenes Erbarmens zu sehen, auf Grund dessen man in den Bereich der Heilsgeschichte eintritt? Zunächst scheint beides in völlig verschiedene Gebiete zu gehören.

Nun wurde aber bereits auf die Stilisierung hingewiesen, die sich in einigen Wundergeschichten, besonders bei Matthäus, beobachten läßt. Der Umfang der geprägten Form ist jedoch weit größer, als es die angeführten Stellen erkennen ließen. Matthäus spricht in 8, 26; 14, 31; 16, 8; 17, 20 von der Vorlage abweichend vom «Kleinglauben»⁴⁷, dem 15,28 die Größe des Glaubens gegenübersteht⁴⁸. Der Glaube ist aber auch bei der Taufe ein wesentliches Moment⁴⁹. Der Bitte um Jesu Erbarmen entspricht an anderer Stelle die formelhafte Bitte «Herr, rette»⁵⁰. Die Rettung⁵¹ ist aber in Mark. 16, 16; 1. Petr. 3, 21 ein Bestandteil der Taufverkündigung. Und in Tit. 3, 5 verbindet das Motiv des Erbarmens sich mit dem der Rettung und Wiedergeburt. Glaube und Rettung sind in der synoptischen Tradition miteinander verknüpft⁵².

Wenn man aber nun sowohl in der Taufverkündigung – Paulus in selbständiger Weise und doch wohl auf ihr fußend – als auch in Wundergeschichten vom Erbarmen Gottes sprechen konnte, so erhebt sich die Frage, wo das Motiv ursprünglich «zu Hause» ist⁵³.

⁴⁷ «Auch durch die Wahl des Begriffes vom Kleinglauben an verschiedenen Stellen in und im Zusammenhang mit den Wundergeschichten... zeichnet Matthäus die Lage der Kirche in die Perikopen hinein. Denn Kleinglaube bezeichnet gerade die Situation des Unglaubens innerhalb der Jüngerschaft, nicht aber das Fehlen des Glaubens überhaupt, was mit dem Jüngersein nicht vereinbar wäre»: Held (A. 6), S. 254.

⁴⁸ Schon bei Markus kann man von einer formelhaften Verwendung sprechen (Mark. 5, 34; 10, 52; Matth. 9, 22); vgl. E. Käsemann, *Die Rel. Gesch. Geg.*², 2, Sp. 995.

⁴⁹ Es ist auffallend, welche Bedeutung der Glaube im Matthäusevangelium hat.

⁵⁰ Matth. 8, 25; 14, 30; vgl. 1, 21.

⁵¹ Vgl. Braumann (A. 38), S. 36.

⁵² Mark. 5, 34 par. 10, 52 par. u. ö.

⁵³ Jede neutestamentliche Stelle für sich auf eine religionsgeschichtliche Parallele zurückzuführen, dürfte, soweit sie das Motiv des Erbarmens betrifft, wegen der stilisierten Form und des festen Platzes innerhalb einer be-

Daß es schon bei Paulus auf dem Hintergrund des Taufgeschehens verständlich wird, während es in der synoptischen Tradition erst in einem relativ späten Stadium in fester Form nachzuweisen ist⁵⁴, legt den Schluß nahe, daß man nicht die Taufe von den Wundergeschichten her interpretiert hat, sondern umgekehrt: das Erbarmen Gottes, erfahren *auf Grund der Taufe*, ermöglicht einen Zugang zu den überlieferten Wundern. Grundsätzlich wird also die Tradition nicht möglichst wortgetreu weitergegeben, sondern auf Grund des Kerygma interpretiert und aktualisiert. Die Überlieferung wird damit nicht zum toten Material, sondern von der gegenwärtig aktuellen Verkündigung belebt. In dieser Weise wird der historische Jesus vom verkündigten Christus her interpretiert. Das «innere Recht», von dem R. Bultmann spricht (s. o.), ist auf dem Kerygma der Gemeinde begründet. Erst weil es die Verkündigung gibt, öffnet sich die Tür zur Tradition. Eine besondere Schlüsselstellung scheint im urchristlichen Leben die Taufe für die Verkündigung zu haben.

Von hier aus läßt sich nun auch der Makarismus von der Barmherzigkeit verstehen (Matth. 5, 7). Sollte er ursprünglich seinen Sitz in der Taufverkündigung haben⁵⁵, so könnte er der greifbare Punkt sein, von dem her Matthäus «das innere Recht» ableitet, von Jesu Erbarmen in Zusammenhang mit Krankenheilungen zu sprechen.

Welchen Sinn hatte es aber, vom Kerygma der Taufe her die Tradition von Jesu Wundern zu interpretieren? Es wäre möglich, daß die nun in das Kerygma einbezogenen Überlieferungen Beispiele der Verkündigung werden. Wie Krankheiten auf Grund des Erbarmens Jesu geheilt werden und damit die kranken Menschen zu geheilten Menschen werden, so werden in der Taufe aus den «alten» Menschen «neue»: auf Grund des Erbarmens Jesu bzw. Gottes. Insofern sind Jesu Taten nicht allein Dinge der Vergangenheit, sondern der Gegenwart. Sie sind nicht nur erbauliches Anschauungsmaterial, sondern Ausdruck dessen, was der von der Verkündigung Angesprochene selbst erfahren hat: das Erbarmen Gottes und das Erbarmen Jesu.

stimmten Gattung nur über den Prozeß urchristlicher Geschichte möglich sein.

⁵⁴ Für das spätere Datum spricht endlich, daß nicht mehr von Gottes Erbarmen, sondern von Jesu Erbarmen gesprochen wird. Vgl. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1962), S. 124.

⁵⁵ Vgl. G. Braumann, *Nov. Testam.* 4 (1960), S. 253ff.

Diese Entwicklung findet nun in den Synoptikern ihren Niederschlag und hat in den Evangelien jeweils ihre eigentümliche redaktionsgeschichtliche Bedeutung⁵⁶. Bei Matthäus liegen die Dinge insofern pointiert zutage, als mit dem sog. Missionsbefehl, Matth. 28, 19f., Jesu Gegenwart für die Gemeinde eindeutig feststeht⁵⁷; die Aufgabe der Jünger ist, zu lehren und zu taufen⁵⁸. Wie man beobachtet hat, dominiert bei Matthäus die Lehre⁵⁹, die Wunder treten zwar nicht zurück, werden aber ein Teil der Verkündigung⁶⁰. In welcher Weise nun Matthäus seine Lehre auffaßt, läßt sich u. a. an seiner Interpretation der Wunder erkennen. Matthäus will nicht in modernem Sinne «belehren», auch nicht zur Vergangenheit gewordenes Material lehrhaft mitteilen, sondern «verkündigen», d. h. die Vergangenheit auf Grund des gegenwärtig verkündigten Kerygmas beleben: Gottes Erbarmen ist in Jesu Wundern wirksam, wie es in der Taufe wirksam ist. Wie wirksam Gottes Erbarmen in der Taufe ist, das läßt sich nun umgekehrt an Jesu Wundern erkennen.

Damit fällt aber auch ein Licht auf die Art und Weise, wie der «Redaktor» Matthäus arbeitet: Gegründet auf die Verkündigung seiner Zeit, findet er einen Zugang zur Überlieferung. Es ist also nicht allein eine sehr persönliche Leistung des Evangelisten, wie es in der neueren redaktionsgeschichtlichen Forschung oft ausschließlich dargestellt wird, sondern zugleich ein Fuß auf dem Kerygma, das nun in der Gestalt des Evangeliums zusammen mit der Tradition fruchtbar wird.

Georg Braumann, Waldeck, Kreis Waldeck

⁵⁶ Für Lukas gilt es zu berücksichtigen, daß u. U. das vom Kerygma belebte Material in gewisser Weise wieder zum historischen Material wird.

⁵⁷ Vgl. auch Matth. 18, 20 u. ö. Vgl. dazu Held (A. 6), S. 286f.

⁵⁸ Die Parallele im unechten Markusschluß spricht zusätzlich noch von den wunderbaren Zeichen (Mark. 16, 15ff.).

⁵⁹ Vgl. E. Käsemann, *Die Rel. Gesch. Geg.*, 3, Sp. 1836.

⁶⁰ Vgl. Held (A. 6), S. 222: «Auch in den anderen Heilungsgeschichten legt Matthäus auf die Redeteile den Nachdruck.» Siehe auch Lohmeyer (A. 7), S. 252.