

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 50 (1994)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Vergeltung oder Vergebung!? : Matthäus 18, 21-35 auf dem Hintergrund des "Erlassjahres"  
**Autor:** Weber, Beat  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878190>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 21.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Vergeltung oder Vergebung!?

## Matthäus 18,21–35 auf dem Hintergrund des «Erlassjahres»

*Gewidmet dem Lehrerkollegium der Europäischen Mennonitischen  
Bibelschule auf dem Bienenberg, Liestal/BL (Schweiz)*

### I. Vorbemerkungen

Das Jahr 1991 wurde aufgrund des Jubiläums der Eidgenossenschaft (1291–1991) von den Schweizer Landeskirchen in Anlehnung an alttestamentliche Sozialgesetzgebung als «Halljahr» (Jobeljahr) begangen. In meiner Predigt am Dank-, Buss- und Betttag dieses Jubiläumsjahres habe ich als Textgrundlage Mt 18,21–35 gewählt und diesen Text mit der Realisierung von Halljahrvorstellungen in Zusammenhang gebracht. In der einschlägigen exegetischen Literatur zu Mt 18,21–35<sup>1</sup> sucht man nun aber – abgesehen von einem jüngst erschienenen Aufsatz<sup>2</sup> – vergeblich nach Hinweisen auf eine Bezugnahme zum atl.-jüd. Erlassjahr. Nur ausserhalb des exegetischen *main stream* finden sich vereinzelte Stimmen, v.a. aus friedenskirchlich-täuferischer Tradition, die auf solche Zusammenhänge hinweisen, aber unbeachtet geblieben sind.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ich zitiere die Literatur mit Name und Kurztitel und verweise für die vollständigen Angaben auf die dem Aufsatz nachgestellte Bibliographie. Was die (Spezial-)Literatur zur Perikope betrifft, verweise ich auf Weber, Alltagswelt, 161f. (Anm. 1+2). Zur dort genannten Literatur sind hinzuzufügen: Breukelman, Erklärung; Deidun, Parable; Broer, Parabel; Brodie, Fish (überdies liegt der in RIDA 12 [1965] 3–19 publizierte Aufsatz von Derrett zum Gleichnis Mt 18,23–34 in überarbeiteter Fassung in einem Sammelband vor [Law, 32–47]). Ich möchte an dieser Stelle Prof. U. Luz danken, dass er mir einen Entwurf seiner Ausführungen zur Perikope, die im dritten Band seines Matthäus-Kommentars (EKK I/3) behandelt werden wird, zugänglich machte.

<sup>2</sup> Brodie, Fish.

<sup>3</sup> Im Blick auf die Parabel vom «Schalksknecht» ist insbesondere auf Yoder, Politik Jesu, 59–69, zu verweisen. Seine Arbeit basiert auf der Studie von Trocmé, Jésus. Eine Zusammenfassung dieses Verstehensansatzes bietet Driver, Loi. Zur Auseinandersetzung mit Yoders Ansatz vgl. Sloan, Year, v.a. 168–173.

Dass eine derartige Verstehensweise bisher nicht einmal diskutiert wurde, scheint (auch) darauf zurückzuführen zu sein, dass in der Forschung die Ansicht vorherrscht, dass die «Schalksknechts»-Parabel auf einem heidnisch-orientalischen, also ausserpalästinischen Verstehenshintergrund aufruhe, wofür sozio-ökonomische und juristische Züge der Erzählung in Anschlag gebracht werden. Eine solche «ausländische» Lokalisierung der Gleichnisszenerie ist der Wahrnehmung des jüdisch-theologischen Verstehensrasters nicht förderlich. Ich habe an anderer Stelle<sup>4</sup> – als Vorarbeit zur vorliegenden Studie – die sozial- und rechtsgeschichtliche «Welt» des Gleichnisses erarbeitet und zu zeigen versucht, dass sich eine eindimensionale Zuweisung des Gleichnissettings in ausserpalästinische Verhältnisse aufgrund der komplexen Verhältnisse im damaligen Palästina nicht aufrechterhalten lässt.

Innerhalb des Neuen Testaments wird eine Bezugnahme auf Sabbat- und Jubeljahr(vorstellungen) oft nur im Zusammenhang der Nazareth-Perikope (Lk 4,16–30)<sup>5</sup> angenommen, wo Jesus zu Beginn seiner Wirksamkeit im Rahmen eines Synagogen-Gottesdienstes Jes 61,1f. liest und die eschatologisierte Vorstellung eines ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός (Jes 61,2LXX; Lk 4,19) auf sich und sein Wirken bezieht. Angesichts einer derart programmatischen Aussage wie in Lk 4 stellt sich allerdings die Frage, ob sich nicht auch anderswo in den Evangelien eine aktualisierende Aufnahme von mit der Sabbat- bzw. Jubeljahr-Vorstellung verbundenen Elementen im Zusammenhang mit Jesu Proklamation des Reiches Gottes und seinem Wirken findet. Das ist tatsächlich der Fall.<sup>6</sup> Ich möchte in diesem Aufsatz zeigen, dass das «Schalksknecht»-Gleichnis in seinem mt Kontext auf diesen Hintergrund anspielt und damit eine auf das AT zurückgehende sozial-theologische Verstehensdimension ins Spiel bringt. Um aufzuzeigen, dass ein solcher Befund im MtEv nicht singulär ist, gebe ich zum Schluss noch einige Hinweise auf andere Passagen im ersten Evangelium, in denen dieser Hintergrund ebenfalls durchscheint. Bevor ich mich der Perikope zuwende, soll in einem traditions-geschichtlichen Exkurs der Vorstellungskomplex des Erlass-, Sabbat- und Jubeljahrs und seine Entwicklungsgeschichte skizziert werden, um so für die nachfolgende Darstellung der Textbezüge den Verstehensrahmen aufzuspannen.

<sup>4</sup> Weber, Alltagswelt.

<sup>5</sup> Vgl. u. a. Sloan, Year, 28–110; Sanders, Isaiah 61; Strobel, Ausrufung; Albertz, Antrittspredigt; Chilton, Announcement.

<sup>6</sup> So v.a. im Zusammenhang des LkEv (zu den Belegen im MtEv, die auf diesem Hintergrund zu lesen sind, s. unter IV.). An Spezialliteratur dazu ist auf Sloan, Year, und auf folgende Studien, die mir nicht zugänglich waren, hinzuweisen: L.C. Crockett, *The Old Testament in the Gospel of Luke, with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61,1–2*, Ann Arbor 1966; D.W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, St. Andrews 1979; S.H. Ringe, *The Jubilee Proclamation in the Ministry and Teaching of Jesus. A Tradition-Critical Study in the Synoptic Gospels and Acts*, Ph.D. Diss. Union Theological Seminary 1981.

## II. Erlass-, Sabbat- und Jubeljahr: Rechtsbestimmungen, historische Realisierung und Kristallisationspunkt eschatologischer Hoffnung – eine Skizze

Mit den Begriffen «Erlass-», «Sabbat-» und «Jubeljahr», in deren Umfeld auch die *gō'ēl*-Gesetze (Levirat, Erbesitz) gehören, verbinden sich israelitisch-jüdische Rechtsbestimmungen. Diese (wie auch das diesen zugrunde liegende sozio-ökonomische Gefüge) haben Teil an einem altorientalischen Wurzelboden: Vergleichbare Gesetze und Erlasse finden sich im Kulturraum des Alten Orients über einen langen Zeitraum hindurch.<sup>7</sup> Die in der Umwelt (meist) durch königliche Erlass-Edikte – solche sind nicht nur für das alte Babylon, sondern auch für den hell.-röm. Zeitraum belegt<sup>8</sup> – angestrebten sozialen und ideologischen Ziele kamen in Israel in einer modifizierten (bundestheologischen) Form zur Anwendung.<sup>9</sup> Als Rechtsvorschriften sind sie in unterschiedlichen Gesetzeskomplexen des Pentateuchs (Bundebuch, Heiligkeitgesetz, dtn Gesetz) mit je eigenen Akzenten überliefert (v.a. Ex 21,2f.; 23,10f.; Lev 25; 27,16–25; Dtn 15,1–18; 31,9–13; vgl. auch Num 36). Diese Sozialgesetzgebung ist mit der Sabbat-Ruhe (Erholung der Schöpfung und Erholung im Sozialbereich) und dem Segen Gottes verbunden und – v.a. im dtn Bereich – in eine übergreifende Sabbatthematik eingezeichnet.<sup>10</sup> Zugleich wird sie mit der Erlösung durch Jahwe begründet, ist also auf die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens (Exodusgeschehen) zurückbezogen.<sup>11</sup> Hinter dem Sabbat- und Jubeljahr, dessen Beginn mit dem Versöhnungstag einsetzt, steht die Grundüberzeugung, dass Land und Volk Israel Jahwe zugehören. Die wesentlichen Bestimmungen der Sabbat- und Jubeljahrgesetzgebung mit ihrem jahreszyklischen Charakter, deren Zueinander im einzelnen nicht immer genau zu eruieren ist, sind die folgenden:<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Vgl. dazu u. a. North, *Sociology*; Davies, *Land*; Driver, *Loi*; Weinfeld, *Year*; Cardellini, *Sklaven-Gesetze*; Hamilton, *Justice*; Chirichigno, *Debt-Slavery*.

<sup>8</sup> Vgl. Weber, *Alltagswelt*, 177–179.

<sup>9</sup> In Dtn 15,2 ist die im babyl. *mīšarum*-Edikt mit dem König verbundene Proklamation auf Jahwe übertragen. Die mit der Gesetzgebung verbundene «(Jahwe-)Königsfunktion» scheint dabei unterschwellig auch in Israel präsent geblieben und in nachexilischer Zeit wieder neu ins Bewusstsein getreten zu sein, wie dies an einigen Stellen, v.a. in den Psalmen, deutlich wird (vgl. u. a. Ps 72,1–4.12–14; 94,2ff.; 146,7–10).

<sup>10</sup> Vgl. hierzu u. a. Gen 2,2f.; Ex 23,10–12; Lev 25, 1–8.55; Dtn 5,12–15; 15,4–6.15; Jer 34,12–14. Zur Einbettung von Dtn 15 vgl. Hamilton, *Justice*, 107–113.

<sup>11</sup> Vgl. die doppelte Legitimierung des Sabbatgebots in den beiden Dekalogfassungen (Ex 20,8–11; Dtn 5,12–15).

<sup>12</sup> Anhand Driver, *Loi*, 14–20; ausführlich North, *Sociology*, 135–190.



1. Brache für das Land (keine Bestellung und Ernte des Landes).
2. Erlass der (Geld-)Schuld (Darlehenserlass unter den Volksgenossen).
3. Freilassung aus Schuld-Sklaverei (unter den Volksgenossen<sup>13</sup>).
4. Rückgabe des Grundeigentums an den Ursprungsbesitzer bzw. dessen Nachfahren.

Es scheint, dass die ersten drei Bestimmungen alle 7 Jahre (Sabbatjahr) zum Tragen kommen sollten, während im Jubeljahr<sup>14</sup> zusätzlich die vierte Bestimmung zur Geltung gelangen sollte.<sup>15</sup> Im Blick auf das «Schalks-knechts»-Gleichnis sind namentlich die sozialen Anordnungen des Sabbat- bzw. Jubeljahres (2. und 3.) von Interesse, die im dtn Gesetz im Vordergrund stehen (Erlassjahr-Bestimmungen).

In der Forschung ist die Bedeutung der Sabbat- und Jubeljahrgesetzgebung, insbesondere die Beurteilung, ob, wann und in welchem Grad diese Gesetzgebung effektiv zur Anwendung gelangte, strittig. Eine grundsätzliche Skepsis ist aber nicht angebracht, da sich bis hin zum rabb. Judentum Belege finden lassen, dass in der Zeit des zweiten Tempels (und darüber hinaus) zumindest Teile dieser mosaischen Gesetzgebung (Brachjahr, z.T. auch der Schuldenerlass) praktiziert wurden (s.u.). Die prophetische Sozialkritik könnte bereits ein Indiz für die Be- bzw. Missachtung der Sabbatjahr-Bestimmungen in der Königszeit sein.<sup>16</sup> Ab der Exilszeit dürfte die im Kern alte Institution zu neuer Bedeutung gelangt sein, ja die Exilserfahrung selbst wird z.T. mit der Missachtung dieser Gesetzgebung in Verbindung gebracht. Nach Jer 34,8–22 wurde in kritischer Situation (Belagerung Jerusalems) von König Zidkija 588 vC eine generelle Sklavenfreilassung angeordnet, die nach Abwendung der Gefahr wieder zurückgenommen wurde – ein Umstand, der vom Propheten als Verstoß gegen das Sabbatjahr-Gesetz gebrandmarkt wurde und die Gerichtsansage (Hunger, Pest, Exilierung) provozierte.<sup>17</sup> Dass die Landverwüstung und

<sup>13</sup> Die Differenzierung von «hebräischen» (höherer Status, eine Art «Lohnarbeiter») und «kanaanäischen» Sklaven ist im AT (Lev 25,39–46) wie im rabb. Judentum (Bill. IV,709ff.) bezeugt.

<sup>14</sup> *jôbēl* wird auch als «Jubeljahr» oder «Halljahr» übersetzt. Zur Bedeutung des Begriffs vgl. North, *Sociology*, 96–108; Weinfeld, *Year*, 45–47; Chirichigno, *Debt-Slavery*, 313–316.

<sup>15</sup> Dabei scheint zwischen einem zyklischen Sabbatjahr (Brache, Schuldenerlass) und einem individuellen, nach Ablauf von jeweils sechs Dienstjahren angesetzten «Sabbatjahr» (Freilassung aus der Schuldsklaverei) unterschieden worden zu sein, wobei aber das Eintreten eines Jubeljahres stets zur Beendigung des Dienstverhältnisses führte (vgl. Dtn 15,1–11 mit 15,12–18; Bill. IV,699–703). Die Zuordnung der Jahrzyklen zueinander ergibt einige Schwierigkeiten; so ist aus Lev 25,8–12 nicht restlos klar, ob – wahrscheinlicher – das 49. Jahr (7mal 7 Sabbatjahre) zugleich als Jubeljahr zu gelten hat oder ob mit einer Aufeinanderfolge von Sabbat- und Jubeljahr (50. Jahr) zu rechnen ist.

<sup>16</sup> Vgl. dazu u. a. II Reg 4,1; 8,6; Jes 5,8; Am 5,11; 8,5f. Die mit der Staatlichkeit aufkommende monetäre Ökonomie dürfte für manche der kleinen Landeigentümer verhängnisvoll gewesen sein (vgl. Davies, *Land*, 359–361).

<sup>17</sup> Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den Gesetzestexten und diesem königlichen Sondererlass (mit generellem Verbot, ähnlich Neh 5,1–13) vgl. Wein-

Exilierung nach Babylon als von Jahwe verhängtes «Straf-Sabbatjahr» (statt Freilassung Wegführung in die Sklaverei, Verödung des Landes als «Zwangs-Brache») interpretiert wurde, zeigt II Chr 36,20f. (zu den 70 Jahren vgl. Jer 25,11f.; 29,10; Sach 1,12).<sup>18</sup> Von einer Neupraktizierung (der sozialen Bestimmungen) des Sabbat(jahre)s wird in Neh 5,1–13; 10,32 berichtet.<sup>19</sup>

Neben der (teilweisen) Praktizierung der Sabbat- und Jubeljahrgesetze gewinnt im Frühjudentum die prophetisch-apokalyptische Aufnahme und Neuakzentuierung der mosaischen Bestimmungen zunehmend an Bedeutung. Sie werden zum Ausgangs- und Anknüpfungspunkt der Hoffnung auf eine Zeit umfassender (nationaler) Wiederherstellung, die insbesondere den «Armen» zugute kommen sollte.<sup>20</sup> Die Erwartung einer «messianischen» Heilszeit verbindet sich mit «Sabbat-theologischen» Vorstellungen. Die Wirkungsgeschichte dieses Vorstellungskomplexes lässt sich bis hin zur qumranischen Gemeinschaft und zu Jesus bzw. den ntl. Schriften verfolgen. Namentlich (dtr/tr)jes Prophetenworte (vgl. aber auch Ez 46,16–18) haben mit ihrer Ansage einer «Er-Lösung» (*g'l*) analog zur Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens eine Neuordnung des Zusammenlebens und die Hoffnung auf eine neue Heilszeit schlechthin inauguriert.<sup>21</sup> Von besonderer Bedeutsamkeit ist dabei Jes 61,1–3 geworden, wo der Geistgesalbte – in der Person und Funktion des hier aufgenommenen «Gottesknechtes» verbinden sich prophetische (Mose) und königliche (David) Vorstellungen – u. a. die Freilassung aus der Schuldenabhängigkeit (vgl. Jes 58,6f.) und das (sabbatliche) «Gnadenjahr» proklamiert. Dieses erscheint nun nicht mehr in der Gestalt eines Gesetzes, sondern als Verheissung, als Handeln Jahwes gegen-

feld, Year, 39–41.61; Chirichigno, Debt-Slavery, 285f. Die Verbindung des Berichts in Jer 34 zu den genannten israelitischen Rechtsbestimmungen (v.a. zur dtn Fassung) ist insgesamt gesehen m.E. deutlich; die Geschehnisse werden vom Propheten oder den (dtr) Bearbeitern des Stoffes als Erfüllung bzw. Missachtung mosaischer Gesetzgebung interpretiert und auf Exodus und Mose-Bund zurückbezogen. Cardellini, Sklaven-Gesetze, 313–323, erwägt die Möglichkeit, dass der Königserlass auf ein Sabbatjahr hin geschah und in der bedrohlichen Situation dem weithin vernachlässigten Recht neue Geltung verleihen sollte.

<sup>18</sup> Cardellini, Sklaven-Gesetze, 373–375, nimmt an, dass das Jubeljahr mit der Zeitspanne zwischen Exilierung (587 vC) und Kyrosedikt (538 vC), die 49 Jahre beträgt, in Zusammenhang steht.

<sup>19</sup> Anders Lemche, Manumission, der die einschlägigen Texte drei verschiedenen Schichten bzw. Sozialinstitutionen (Ex – Dtn/Lev – Jer/Neh) zuweist und für letztere eine Ableitung von neuassyrischer Edikt-Praxis, nicht aber vom Sabbat-/Jubeljahr gelten lässt (dtr überarbeitet).

<sup>20</sup> Zu den eschatologischen Themen der Jubeljahrgesetzgebung vgl. Sloan, Year, 12–18.

<sup>21</sup> Vgl. etwa Jes 40,2; 43,14; 45,17; 49,8f.; 64,17; 66,22f. Zur Verknüpfung der Prophetenworte von Jes 40–55 und Jes 56–66 vgl. Kellermann, Tritojesaja.

über dem (bedrängten) Volk.<sup>22</sup> Bei den trjes Aussagen aus dem Umkreis der Anawimfrömmigkeit verbinden sich (angesichts sozialer Misstände und sich verzögernder Heilsrealisierung) mit der Ausrufung eines besonderen Erlassjahres eine Reihe von Heilserwartungen.<sup>23</sup> Die prophetischen Aussagen in ihrer «schwebenden Bildersprache» (Albertz) bargen in sich ein Potential für weitergehende Interpretationen und bildeten in der Zeit des zweiten Tempels den Nährboden für apokalyptische Strömungen. Dabei wurden neben den prophetischen auch psalmische Texte bedeutsam, die – z.T. auch von Königsvorstellungen geprägt – die Hoffnung auf eine neue Gott-gewirkte Realisierung der Sozialgesetze bzw. «Armenprivilegien» wachhielten (vgl. u. a. Ps 37,18ff.; 72,4.12–14; 146,5–10). Auch die im apokalyptischen Milieu gedeihenden und mit messianischen Hoffnungen gefüllten Periodisierungen in 7er- bzw. 49/50er-Zyklen (Jahrwochen) haben ihren Haftpunkt u. a. am Sabbat- und Jubeljahr gehabt, wie Jub 50,1–7 (vgl. auch Jub 1,21–26.29; 2,30) zeigt.<sup>24</sup> Mit dem apokalyptischen Schrifttum in engem Zusammenhang steht dasjenige von Qumran. Für unsere Belange von besonderem Interesse sind namentlich die beiden ins 1. Jh vC zu datierenden Fragmentenkomplexe 11QMelch<sup>25</sup>, in dem apokalyptisch-jahreszyklische, messianische und «sabbat(jahr)theologische» Elemente (Ansage des Heils im zehnten Jubeljahr) zusammenfliessen, und 4Q521<sup>26</sup>, einer «messianischen Apokalypse» (Puech), die auch von der Totenaufweckung spricht.

In 11QMelch wird die durch die himmlische (priesterliche) Erlösergestalt herbeigeführte eschatologische Befreiung mit Kurzzitaten und Anspielungen auf mosaische Erlass-texte (Lev 25,9.13; Dtn 15,2) umschrieben, die mit psalmischen (Ps 7,8f.; 82,1.2) und prophetischen Stellen (Jes 8,11; 52,7; 61,1.2.3; Ez 2,7; Dan 9,25) verbunden werden; dabei wird auf Jes 61,1–3 mehrmals angespielt – diese Textpassage bildet gewissermassen das Rückgrat für alle andern Schriftbelege.

<sup>22</sup> Vgl. Zimmerli, Gnadenjahr; Sanders, Isaiah 61; Kellermann, Tritojesaja, 54–64. Dagegen meint Albertz, Antrittspredigt, 188, dass Jes 61,1f. wohl noch nicht auf die Institution rekurriere. Die für unsere Belange wichtige Übereinstimmung besteht aber insofern, als in der Wirkungsgeschichte von Jes 58,6; 61,1f. (LXX, Qumran) diese Aussagen mit dem Sabbat-/Jubeljahr in Verbindung gebracht wurden (vgl. Albertz, Antrittspredigt, 189f.194).

<sup>23</sup> Vgl. Kellermann, Tritojesaja, 47f.56. Jes 61,1–3 ist als komplementäres Gegenstück zur Fastenpredigt Jes 58 aufzufassen. Vgl. auch weitere jes Belege wie u. a. 42,6f.; 49,8f.

<sup>24</sup> Vgl. neben Jub auch Dan 9,24–27; äthHen 93,1–10; 91,12–17; 4QOt.1.

<sup>25</sup> Vgl. van der Woude, Melchisedek; Puech, Notes. Eine Auswertung von 11QMelch im Blick auf Jes 61,1–3 bzw. das NT (Lk 4,18f.) findet sich u. a. bei Albertz, Antrittspredigt, 189f.; Sanders, Isaiah 61, 89ff.

<sup>26</sup> Vgl. Puech, Apocalypse; Collins, Works; Eisenman/Wise, Jesus, 25–36 (zu dieser Populärausgabe vgl. aber die von Harrington/Strugnell, Texts, geäusserten Vorbehalte).

Der prophetisch-königliche Heilsmittler wird hier mit dem eschatologisch-messianischen Befreier identifiziert.<sup>27</sup> In 4Q521 wird u. a. eine messianische Endzeit, die mit einem königlichen und/oder eschatologisch-prophetischen Befreier in Verbindung gebracht wird, angekündigt; sie wird dabei – vergleichbar mit 11QMelch – u. a. in den Konturen von Jes 61,1f. und v. a. Ps 146,7f. gezeichnet. Beide Fragmente weisen gewisse Ähnlichkeiten mit ntl. Stellen auf (vgl. v. a. 11QMelch mit Lk 4,16–21 und 4Q521 mit Mt 11,2–6; Lk 7,21–23).

Die im Schrifttum der Qumran-Essener sich findende Eschatologisierung der Jobeljahrvorstellungen von Lev 25 und Dtn 15 anhand von Jes 61,1–3<sup>28</sup> zeigt, dass in zeitlicher und sachlicher Nähe zur Verkündigung (des Täufers und) Jesu ein analoger Deutungshorizont dieser Vorstellung wach ist. Auch die qumranischen Sabbatlieder mit ihrer häufigen Rede von der Königsherrschaft und von Gott als König (vgl. Ex 15,17) sind für das Verständnis der Verkündigung Jesu von der «Basileia» Gottes von Bedeutung.<sup>29</sup> Zwischen der Gemeinschaft um den Lehrer der Gerechtigkeit und der Jüngergemeinschaft um Jesus bestehen schliesslich auch eine Reihe sozio-religiöser Berührungspunkte.<sup>30</sup>

Für die späthell.-röm. Zeit vor 70 nC haben wir also im Blick auf das Sabbat- und Jobeljahr von einer doppelten Relevanz auszugehen: Zum einen ist mit einer teilweisen Observanz der Gesetzgebung im palästinischen Judentum zu rechnen, zum andern ist (v. a. in apokalyptisch beeinflussten Kreisen) eine Spiritualisierung und Eschatologisierung von Sabbat- und Jobeljahrvorstellungen wach. Dass sich die praktische Realisierung der Sozialgesetzgebung und die Hoffnung auf eine endzeitliche (Voll-)Erfüllung dabei gegenseitig beeinflusst und durchdrungen haben, ist wahrscheinlich. Eine bedeutsame Rolle in dieser Entwicklung hat auch die LXX gespielt, die durch die Wiedergabe der verschiedenen hebr. Begriffe für die Sozialgesetzgebung (*jôbêl*, *d<sup>e</sup>rôr*, *š<sup>e</sup>mittâ*) durch ἄφεσις eine Synthetisierung der unterschiedlichen Gehalte, ihre Verknüpfung mit (hellenistischen) Königsedikt-Vorstellungen und ein Oszillieren zwischen Schuldenerlass und Vergebung vollzog bzw. anbahnte.<sup>31</sup> Belege aus dieser Zeit legen nahe, dass insbesonde-

<sup>27</sup> Vgl. Albertz, Antrittspredigt, 189f.

<sup>28</sup> Zur Rezeption von Jes 61,1–3 in Qumran vgl. – abgesehen von 11QMelch und 4Q521 – 4QpPs 37 II,9f.; 1QS IX,21–23; 1QM VII,4–5; 1QH XXIII,13–16 (dazu Sanders, Isaiah 61, 89f.).

<sup>29</sup> Vgl. 4QŠirŠabb; 11QŠirŠabb; MasŠirŠabb; dazu Schwemer, Gott.

<sup>30</sup> Vgl. Talmon, Tradition, 127–132. Zur (Selbst-)Bezeichnung als «Arme» in Qumran und im NT vgl. u. a. 1QpHab XII,3.6.10; 1QpPs 37 II,10; 1QM XIV,7; Mt 5,3 par; 11,5 par; Lk 4,18; Act 4,34f.

<sup>31</sup> Vgl. Weber, Alltagswelt, 179.

re den landwirtschaftlichen Bestimmungen (Brache, Ernteverbot) Folge geleistet wurde (Sabbatjahr)<sup>32</sup>, während die Einhaltung des «Freijahres» (Jobeljahr), d. h. die Tilgung der (Geld-)Schuld, die Freilassung aus der Knechtschaft und die Rückgabe von Grundbesitz (Josephus, Ant. III,12,3), scheinbar weniger Beachtung fand.<sup>33</sup> Anhand der Quellen lassen sich übrigens eine Reihe von Sabbatjahren nachweisen bzw. erschliessen.<sup>34</sup> Die Annahme, dass das Jahr 26/27 nC als Sabbat- und möglicherweise zugleich als Jobeljahr zu gelten hat und mit dem Beginn der Wirksamkeit Jesu in Zusammenhang steht (vgl. Lk 4,16–30), hat einiges für sich.<sup>35</sup> Dass diese Institutionen zur Zeit Jesu aktuell waren, zeigen ferner die Belege bei Philo (De spec. leg. 2 [De septen.]) und im rabb. Schrifttum (Shevi 10,1–9; TShevi 8,3–11). Vermutlich zur selben Zeit ist in pharisäischen Kreisen eine Umdeutung bzw. Umgehung des Schulderlasses mittels der «Prosbul»-Regelung<sup>36</sup> feststellbar. Als genereller sozialer Hintergrund ist mit einer Verarmung weiter

<sup>32</sup> Der Verzicht auf Entrichtung von Abgaben im Sabbatjahr gehörte zu den von der röm. Oberhoheit (seit Caesar) gewährten Vorzugsrechten (vgl. Josephus, Ant. XIV,10,6), die die Juden anscheinend schon unter den Hellenen zugestanden erhielten (vgl. Ant. XI,8,6). Auch von röm. Seite (Tacitus, Hist. 5,4; zit. nach Kippenberg/Wewers, Textbuch, 75) liegt eine (polemische) Bestätigung für die Einhaltung des jüd. Sabbatjahres vor.

<sup>33</sup> Seit wann diese Aufteilung von Sabbat- und Jobeljahr-Bestimmungen, wie sie Josephus nennt, in Geltung war, ist nicht leicht zu bestimmen (vgl. z. B. Ant. III,12,3 mit IV,8,28). Schuldtilgung und Freilassung scheint im kleinen und grossen Zyklus zur Anwendung gekommen zu sein (vgl. Philo, De spec. leg. 2,122). Dass das Sabbatjahr vornehmlich als Brachjahr ausgelegt wurde, zeigt auch die rabb. Literatur (Shevi; TShevi), wo die Freilassung jeweils nur im Schlusskapitel Erwähnung findet.

<sup>34</sup> Zu erwähnen ist das Jahr 164/3 vC (I Makk 6,48–54; Josephus, Ant. XII,9,5; Bell. I,1,5), in dem die Juden wegen Hungers (aufgrund der Brache des Sabbatjahres) gegen die königlichen Truppen des Antiochos V. eine Niederlage erlitten. Als weitere Sabbatjahre können u. a. gelten: 136/5 vC (Ant. XIII,8,1; Bell. I,2,4), 38/37 vC (Ant. XIV,16,2; XV,1,2), 40/41 nC(?) (Sot 7,8), 47/8 nC(?) (vgl. Act 11,27–30; Ant. III,15,3; XX,2,5; 5,2), 68/9 nC(?). Vgl. dazu auch Jeremias, Sabbathjahr, 233–238; North, Sociology, 82–87. Ein noch weiter ausgeführter Sabbatjahr-Kalender (mit z.T. abweichenden Daten) liefert Wacholder, Calendar.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Strobel, Ausrufung, 44–50; Trocmé, Jésus, 35f.; Yoder, Politik, 60; Driver, Loi, 22, der hinzufügt, dass zwei andere Erscheinungen mit messianischem Anspruch mit Sabbatjahren zusammentrafen («ägypt. Messias» 55/6 nC, Bar Kochba 132/3 nC). Abweichend davon wird von Wacholder, Calendar, 190, das Jahr 27/28 nC genannt.

<sup>36</sup> Unter der Bezeichnung «Prosbul» (*p<sup>e</sup>rôzbôl* = πρὸς βολῆ) ist ein Hillel d. A. zugeschriebener Vorbehalt gemeint: Ein von zwei (Gerichts-)Zeugen zu unterzeichnendes Formular bewirkte die Ausserkraftsetzung des Schulderlasses und war gegen die Erlahmung des Kreditwesens gerichtet (Shevi 10,3–6; TShevi 8,7–10, vgl. Git 36a–37a). Der «Prosbul» scheint ebenfalls ein Indiz dafür zu sein, dass die Thematik zur Zeit Jesu virulent war (vgl. Yoder, Politik, 63f.). Ob Mur 18 (Schuldurkunde aus dem Jahr 55/56 nC) auf den «Prosbul» Bezug nimmt, scheint unsicher.



Bevölkerungskreise zu rechnen, hervorgerufen durch die hohe Steuerlast einerseits (vgl. Josephus, Ant. XIV,5,4) und Naturkatastrophen andererseits (vgl. Ant. XV,5,2; 9,1f.).

Als Fazit ergibt sich, dass zur Zeit Jesu das Sabbat- und Jubeljahr sowohl hinsichtlich seines sozialen und juristischen Aspekts als auch im Blick auf seine eschatologisch-messianische Vorstellungen von Aktualität war. Eine Anknüpfung Jesu an Praxis und Theologie dieser Institution ist damit gut denkbar.<sup>37</sup> Dass dies geschehen ist, zeigt sich anhand von Lk 4,16–21. Dass sich ein derartiger Verstehenshintergrund darüber hinaus u. a. auch an Mt 18,21–35 aufweisen lässt, wird nun zu zeigen sein.

### III. Das «Erlassjahr» und Mt 18,21–35

#### 1. Vorüberlegungen

Da sich in der Perikope Mt 18,21–35 kein explizites Zitat aus atl. Erlass-, Sabbat- oder Jubeljahrtexten findet, der hier propagierte Bezugshorizont auf der Textoberfläche auch nicht leicht greifbar ist und zudem unterschiedliche Textsorten – Rechtsbestimmungen einerseits und eine Gleichniserzählung andererseits – involviert sind, sind einige vorgängige Bemerkungen, verbunden mit einer Offenlegung der verstehensleitenden Prämissen, angebracht.

1. Das MtEv ist m.E. durch und durch «jüdisch» geprägt (was den missionarisch-universalistischen Zug nicht ausschliesst). Die dargebotenen Stoffe sind auf jüdische bzw. judenchristliche (Erst-)Hörer angelegt, bei denen mit einer hohen Kenntnis atl.-jüdischer Texte, Traditionen, Stilformen und Auslegungsprinzipien gerechnet werden kann.<sup>38</sup> Die Verkündigung und das Wirken Jesu wird auffallend häufig entweder explizit mit atl. Aussagen in Verbindung gebracht oder implizit mit solchen «unterlegt». Von daher hat es einige Wahrscheinlichkeit für sich, dass auch in 18,21–35 atl. Bezugshorizonte aufscheinen sollen und können (die Bestimmung der Perikope als «Jüngerunterweisung» verstärkt diese Erwartung noch). Die in der Perikope

<sup>37</sup> Dass die Aufnahme des mit Sabbat- und Jubeljahr verbundenen Motivkomplexes auf Jesus selbst und nicht (nur) auf die Evangelisten Mt und Lk, Q oder eine Gemeindeftheologie zurückgeht, legt sich nicht nur durch die mehrfache und unterschiedliche Bezeugung in diesen Evv, sondern auch durch den Umstand nahe, dass die Thematik in der urchristlichen Gemeinde (z. B. im Zusammenhang mit der Verkündigung der Sündenvergebung) anscheinend nicht weitergeführt wurde (vgl. die diesbezüglichen Unterschiede zwischen LkEv und Act).

<sup>38</sup> Vgl. dazu u. a. Gundry, Use; Luz, MtEv 1, 16ff.; Hengel, Bergpredigt, 341–348.

angewandte Bezugstechnik kann als «Derasch Methode»<sup>39</sup> bezeichnet werden: Mit Hilfe eines Motiv- und Begriffsclusters (Kumulierung von Textsignalen) wird in assoziierend-synthetisierender Weise – mit Dtn 15 als Leittext – bei den traditionsvertrauten Hörern ein vorgegebener Bezugshorizont als Verstehenshintergrund evoziert. Im Zusammenhang des mt Evangelienkontextes wird dieser zugleich aktualisiert, d. h. in einen – ebenfalls bereits vorgeprägten (s.o.) – eschatologisch-messianischen Deuterahmen eingezeichnet.

2. Meine Untersuchung orientiert sich an der mt (End-)Textgestalt. Die Perikope gehört – abgesehen vom Logion 18,22, das in Lk 17,4 eine Parallele hat<sup>40</sup> – zum mt Sondergut (das Gleichnis vollständig). Die Deklaration des Stoffes als «jesuanisch», «vormatthäisch» oder «matthäisch» muss schon deshalb hypothetisch bleiben.<sup>41</sup> Das MtEv zeichnet sich ohnehin durch eine starke «Komponiertheit» aus, was eine Herausschälung verschiedener Überlieferungsstufen schwierig (und z.T. auch wenig sinnvoll) macht.<sup>42</sup> Mt Charakteristika («Redaktion»)<sup>43</sup> lassen sich zwar erkennen, zugleich steht

<sup>39</sup> Vgl. u. a. del Agua, *Erzählung*; Ellis, *Prophecy*, 147–172; Brodie, *Fish*, 715f.

<sup>40</sup> Beiden Evangelien gemeinsam ist der innergemeindliche Kontext, die Thematik: Sünde und stete Vergebung(sbereitschaft) und die Siebenzahl. Die Ausgestaltung ist verschieden, wobei zwischen «7mal am (gleichen) Tag» (vgl. Ps 119,164) und «77mal» (ohne Zeitangabe, dazu s.u.) in der Zielperspektive sachlich kein Unterschied besteht. Dass sich das «Schalksknechts»-Gleichnis als mt Adaption des Gleichnisses von den zwei Schuldner (Lk 7,41–43) verstehen lässt (so Gundry, *Matthew*, 371), scheint mir – trotz einiger Gemeinsamkeiten – sehr fraglich, da die Unterschiede im Gleichnis (und im Rahmen!) beträchtlich sind.

<sup>41</sup> In der Forschung findet sich bezeichnenderweise eine jesuanische wie eine mt Zuschreibung der Gleichniserzählung: Nach Weiser (*Knechtsgleichnisse*, 92) darf man «das Gleichnis keineswegs Jesus absprechen», nach Reiser (*Gerichtspredigt*, 262) ist die Parabel hingegen offensichtlich von Matthäus selbst formuliert und eine schriftliche Vorlage nicht auszumachen (vgl. auch Gundry, *Matthew*, 371f.; kritisch dazu Payne, *Midrash*).

<sup>42</sup> Vgl. Hengel, *Bergpredigt*, 348f. Ein Rekonstruktionsversuch zum Überlieferungs- und Gestaltungsvorgang dieser Erzähleinheit soll gewagt werden: Das Gleichnis wird von Jesus als Jüngerunterweisung (vgl. Jes 8,16) autoritativ übermittelt. Noch im vorösterlichen Jüngerkreis wird die Erzählung meditiert und erlangt eine gewisse Fixierung als «mündlicher Text». Vom Apostelkreis wird sie der urchristlichen Gemeinde und ihren Lehrern «übergeben» und findet ihren Ort insbesondere in der katechetischen Unterweisung der (mt) Gemeinde. Als gepflegte Überlieferung gelangt das Gleichnis (und möglicherweise auch seine «Erzählumstände») schliesslich zum Evangelisten, der es in das MtEv «eingestaltet» hat, wobei literarischer (Mt 18) und historischer (Gemeindesituation) Kontext, aber auch theologische Gesamtgestaltung (MtEv) und Aussageabsicht im Blick auf die Adressaten (Aktualisierung) mitgespielt haben.

<sup>43</sup> Folgende Momente könnten auf eine mt Überformung (theologische Verstärkung, Allegorisierung) zurückgehen (vgl. dazu Boer, *Talents*; Lambrecht, *Treasure*, 58–61): 1.

aber m.E. der Annahme nichts im Wege, dass die Perikope im Kern – und möglicherweise sogar im Bezug auf die Einbettung (Ort, Zeit, Jüngerkreis als Adressaten)<sup>44</sup> – auf Jesus selbst zurückgeht.<sup>45</sup> Vielleicht darf man den Sachverhalt mit der folgenden Formel umschreiben: Matthäus erzählt, und Jesus wird gehört.<sup>46</sup>

3. Im Gefolge von B. Gerhardsson<sup>47</sup> und in Übereinstimmung mit der jüd. Gleichnistradition<sup>48</sup> – aber im Gegensatz zur formkritischen Schule – wird auf eine Abkoppelung bzw. Separierung der überlieferten Verzahnung von Rahmenlogia (18,21f./18,35) und Gleichnis (18,23–34) verzichtet und ein solches Vorgehen als für das Verstehen der Aussage – zumindest in der

Die Bezeichnung des *κύριος* als «König» am Gleichniseingang; 2. Eine Steigerung (Hyperbolisierung) der Schuldsumme von 10'000 Denare in 10'000 Talente; 3. Die «Proskynese» des Knechtes (vgl. 18,26 mit 18,29). Sicherheit im Blick auf die Frage der Überformung lässt sich allerdings nicht gewinnen. Zum mt «Vorzugsvokabular» vgl. Luz, MtEv 1, 35–55.

<sup>44</sup> Die Ausweitung der (ursprünglichen) Hörerschaft auf ein weiteres Publikum wird zwar vertreten (vgl. etwa Weiser, Knechtsgleichnisse, 98), ist aber nicht zwingend. (Auch) Faktoren wie die galiläische Verortung, der Charakter als (esoterische) Jüngerlehre und die Thematik der «wiederholten Vergebung» könnten durchaus ursprünglich sein, d. h. auf Jesus selbst bzw. auf vorösterliche Überlieferung zurückgehen. Die lk Situierung (vgl. Lk 17,1–5) stimmt diesbezüglich jedenfalls mit der mt (Rahmen) überein.

<sup>45</sup> Dass mit einer sorgfältigen, auf vorösterliche Traditionsgaranten zurückgehenden Jesusüberlieferung gemeinhin zu rechnen ist, hat Riesner, Jesus, m.E. überzeugend aufgewiesen.

<sup>46</sup> Was das Gleichnis selbst betrifft, sind die (weithin sachkritisch motivierten) literarkritischen Reduktionen im Bereich der Verse ab 18,31 (Einschränkung der Barmherzigkeit?) m.E. weder theologisch noch literaturwissenschaftlich zu legitimieren (zum Verdacht der *petitio principii* vgl. Reiser, Gerichtspredigt, 266) – im Gegenteil: Sie (zer)stören den Aufbau des Gleichnisses in drei Szenen und damit seine «Dramaturgie» (zur überlegt strukturierten Personen- und Handlungskonstellation der drei Szenen: 23/24–27 (I), 28–30/31 (II) und 31/32–34 (III) vgl. Breukelman, Erklärung; Scott, Accounting). Auch auf den Schlussvers (18,34) lässt sich nicht verzichten (vgl. Harnisch, Gleichniserzählung), weil mit den Versen 27–30–34 ein spannungsvolles Dreieck (Kontrast und Analogie) aufgebaut wird.

<sup>47</sup> Vgl. den bezeichnenden Titel seines Aufsatzes: «If We Do not Cut the Parables Out of Their Frames». Er spricht sich gegen die in der (älteren) Formkritik übliche Abkoppelung der Gleichnisse («narrative Meschalim») von den Rahmen- bzw. Deuteworten («aphoristische Meschalim») im Sinne einer (vermeintlichen) Scheidung von Tradition und Redaktion aus.

<sup>48</sup> Vgl. v.a. die Zuordnung von *māšal* und *nimšal*, ferner die semitisierenden Ausdrucksweisen *ἄνθρωπος βασιλεύς* (= *melek b'ešar w'edam*, geläufig in rabb. Königsgleichnissen, vgl. auch Sir 14,18; im NT sonst nur noch 22,2), *ὁμοιωθή* + Dat. (vgl. u. a. Hld 1,9; 2,9.17; 7,8; 8,14) und *οὕτως* 18,35. Zur komparativischen Erforschung ntl. und rabb. Gleichnisse vgl. u. a. Schmid-Grether, Struktur; Hezser, Lohnmetaphorik; Dschulnigg, Gleichnisse, zu inhaltlichen Parallelen Weber, Alltagswelt, 163.



Intention des vorliegenden Evangeliums – abträglich erachtet. Gerade an dieser Perikope lässt sich zeigen, wie die gegenseitige Beleuchtung von Rahmen und Gleichnis (im Zusammenhang mit der Einbettung in die «Gemeinderede»)<sup>49</sup> zu einer Sinnanreicherung führt, die m.E. ein befriedigendes Gesamtverstehen erst ermöglicht (s.u.).<sup>50</sup>

## 2. Begriffs- und Motivuntersuchungen

Von der Häufigkeit ihres Auftretens in der Perikope Mt 18,21–35 her können folgende Lexeme (bzw. Wurzeln) als textstrukturierende Leitvokabeln angesehen werden:<sup>51</sup> die Personbezeichnungen κύριος (21.25.26.31.32.34) und die δουλ-Derivate δοῦλος (23.26.27.28.32) sowie σύνδουλος (28.29.31.33), die korrespondierenden Handlungsverben ἀποδίδωμι (25bis.26.28.29.30.34)<sup>52</sup> und ἀφίημι (21.27.32.35) sowie die im semantischen Wortfeld «zwischen» den beiden gegensätzlichen Verben anzusiedelnden ὀφείλ-Deri-

<sup>49</sup> 18,21 greift anknüpfend-ergänzend auf 18,15 zurück (vgl. par Lk 17,3f.), zugleich ergibt sich *sub voce* ἀδελφός und durch das semantische Korrespondenzpaar ἁμαρτάνω/ἀφίημι eine Inclusio (18,21.35). Die Perikope bildet den Abschluss der «Gemeinderede». Es lässt sich diskutieren, ob diese makrostrukturelle Einheit (nur) 18,1–35 umfasst oder ob zu ihr in einem gewissen Sinn nicht auch die Tempelsteuer-Perikope (17,24–27) gehört, die Verknüpfungspunkte zu 18,1–35 aufweist (vgl. Thompson, Advice, 210). Jedenfalls wird die in Kapernaum (17,24; vgl. 19,1) situierte Jüngerbelehrung gerahmt durch zwei mt Sondergutstücke (17,24–27; 18,23–34/35), in denen es um religiöse bzw. staatliche (Steuer-) Abgaben (τέλος ἢ κῆνσος 17,25) geht und die möglicherweise beide auf einem traditions-geschichtlich verknüpften Horizont (Dtn 14f.) aufruhend (vgl. Brodie, Fish).

<sup>50</sup> Das vorliegende Gleichnis – durch ὁμοιωθή (vgl. 13,24; 22,5; 25,1) als solches kenntlich – entfaltet einen Aspekt des «Königreichs des Himmels». Es wird einerseits durch das anaphorische διὰ τοῦτο (zur Gleichniseinführung nur noch 13,52) an das Jesus-Logion zurückgebunden, andererseits im Abschlusswort 18,35 mittels des folgernden Vergleichswortes οὕτως für die Jüngergruppe bzw. Gemeinde paränetisch ausgewertet. Die oft beanstandete Inkompatibilität zwischen Rahmen (Quantität der Vergebung) und Gleichnis (Qualität der Vergebung) trägt dem Erzählprozess, in dessen Ablauf eine Neugewichtung vorgenommen wird, zuwenig Rechnung: Die am Anfang stehende Quantitätsfrage (Petrus) auf der Ebene «Bruder – Bruder» wird auf «Qualität» hin, unter Einbezug der Ebene «Herr – Knecht», umakzentuierend beantwortet und zugleich mit einem paränetischen Impetus (18,33–35) versehen (dabei wird der Übergang vom quantitativen zum qualitativen Aspekt nicht erst durch das Gleichnis vollzogen, sondern schon in der Jesus-Antwort «bis zu 77mal» *in nuce* vorweggenommen). Vergabungsaufforderung (18,22) und Warnung vor Vergabungsverweigerung (18,35) bilden den Rahmen; dazwischen gespannt ist die Gleichniserzählung, beides begründend.

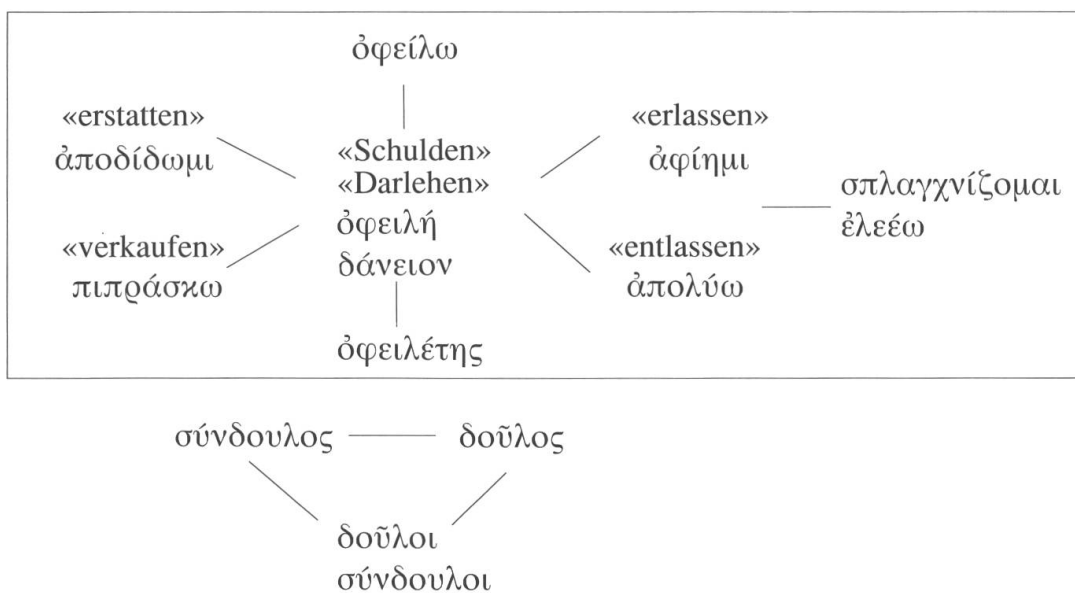
<sup>51</sup> Die Vorkommen im Gleichnisrahmen (21f.35) sind unterstrichen.

<sup>52</sup> Der Begriff erscheint in allen drei Szenen. Zur gleichen Wurzel gehört noch παραδίδωμι (34).

vate ὀφείλω (28bis.30.34), ὀφειλή (32) und ὀφειλέτης (24).<sup>53</sup> Diese Vorzugsvokabeln geben ein Gerüst ab, das nun einer genaueren Analyse und eines Vergleichs mit Leitlexemen der atl. Jobeljahrtexte bedarf. Dabei spielt die Phraseologie der LXX, über die die Rezeption der hebr. Bibel im MtEv (mehrheitlich) läuft, eine besondere Rolle.

#### Semantische Bezugsfelder zur «Schuld(en)abhängigkeit»

βασιλεύς / κύριος



#### a) Die Sach- und Handlungsebene

Auf der Erzählebene der Parabel wird mittels der ὀφειλ-Derivate (18,24.28bis.30.32.34)<sup>54</sup> und dem seltenen, aber wegen seiner inhaltlichen Präzision distinktiven Nomen δάνειον (18,27)<sup>55</sup> die «Schulden»-Thematik bezeichnet. Die Lexeme der ὀφειλ-Wortfamilie bringen im MtEv stets ein Abhängigkeitsverhältnis im Sinne einer Verpflichtung zum Ausdruck. In der Mehrheit der Stellen geht es um materielle Belange (Geld, Gläubiger/Schuldner-Verhältnis); der sozio-ökonomische Aspekt ist gegenüber dem

<sup>53</sup> Zur mt Schuld- und Erlassbegrifflichkeit vgl. auch Weber, Schulden.

<sup>54</sup> Neben den sechs Lexemen des ὀφειλ-Stammes in dieser Parabel finden sich im MtEv vier weitere Belege (6,12bis; 23,16.18). Mt verwendet die Wurzel von allen Evv am häufigsten (10mal).

<sup>55</sup> Das Nomen für die Sachbezeichnung wird im NT nur hier verwendet, dasjenige für die (aktive) Personbezeichnung findet sich ebenfalls nur einmal (Lk 7,41); das Verbum ist 4mal bezeugt (Mt 5,42; Lk 6,34bis.35).

theologischen primär. In den Erlassjahrtexten der LXX findet sich die Wurzel zwar nur einmal, allerdings in der wesentlichen Stelle Dtn 15,2 (Kernformulierung des Gesetzes; nachfolgend erläuternde Bestimmungen). Die Affinitäten des «Schalksknecht»-Gleichnisses (v.a. im Blick auf die zweite Szene) zu Dtn 15,2<sup>56</sup> sind besonders dicht; das Vorgehen des Knechtes gegenüber seinem Mitknecht lässt sich als Konterkarierung dieser Erlassjahr-Gesetzesbestimmung verstehen. Signifikanter noch ist die Verwendung des Fachbegriffs δάν(ε)ιον («Darlehen») in 18,27, der zusammen mit dem entsprechenden Verb ohne Ausnahme im Zusammenhang des Borgens materieller Güter (meist Geld) verwendet wird. Angesichts der geringen Streubreite dieser Begrifflichkeit (auch) in der LXX (gut 20mal, ohne Apokryphen) sticht um so deutlicher die Erlassvorschrift Dtn 15 heraus, wo die Begrifflichkeit gehäuft auftritt (6bis.8bis.10bis; vgl. auch 24,11; Neh 5,4 [= 2 Esr 15,4]).<sup>57</sup> Weil Jahwes Segen seinem Volk reichlich zufließt – man denke an die erste Szene des Gleichnisses! –, kann es vielen Völkern «leihen», ohne selbst «leihen» zu müssen (Dtn 15,6).<sup>58</sup> Die «Schulden»-Begrifflichkeit im Gleichnis ist ein erster, wichtiger Anzeiger für einen (dtn) Erlassjahrhintergrund. Diese Begrifflichkeit erfährt durch die In-Bezug-Setzung mit dem im Rahmen auftauchenden ἀμαρτάνω «sündigen» (18,21)<sup>59</sup> – auch dieser Begriff erscheint (als Nomen) im šmittâ-Gesetz (Dtn 15,8) – eine theologisierende Interpretation. Damit wird – vgl. analog ἀφίημι (s.u.) – eine Verzäh-

<sup>56</sup> Das Sabbatjahr wird als «Erlass(jahr)» (ἄφεσις) bezeichnet und jeder Gläubiger aufgefordert, jede private Schuld(verpflichtung), die ihm der Nächste/Bruder (ἀδελφός) schuldet (ὀφείλειν), zu erlassen (ἀφιέναι). Er soll nicht drängen, denn ausgerufen wurde ein «Erlass dem (vom?) Herrn, deinem Gott» (ἄφεσις κυρίῳ τῷ θεῷ σου). Vgl. auch Dtn 24,10 und Ez 18,7.

<sup>57</sup> Im Bewusstsein der atl. Verankerung der δαν(ε)ι-Begrifflichkeit wird man die anscheinend unpassende Aufnahme von δάνειον in 18,27 besser verstehen und gegenüber Änderungen und Übersetzungsvarianten (Jeremias, Gleichnisse, 209) ebenso zurückhaltend sein wie gegenüber einer Auswertung des Begriffs für ein heidnisches Setting des Gleichnisses (Scott, Accounting, 423f.). Obwohl in 18,32.34 das «Lehen» als «Schuld» taxiert wird, soll offenbar in 18,27 der Rückbezug auf den rechtmässigen Eigentümer gewichtet werden.

<sup>58</sup> Erwähnenswert sind auch die LXX-Belege des Verbes in Dtn 28,12bis.44bis (Rückbezug auf Dtn 15,6); Neh 5,4f. (Schuldklaverei der Söhne und Töchter wegen Verarmung; Abgaben an den Grosskönig [βασιλεύς!]); Ps 36(37),21.26 (Zusammenhang von Barmherzigkeit und Freigiebigkeit) und Prov 19,17 («Wer sich des Armen erbarmt, leiht an Gott aus; und er wird ihm seine Guttat belohnen.»).

<sup>59</sup> Das Verb ἀμαρτάνω erscheint im MtEv lediglich dreimal: 18,15 und 18,21 (par Lk 17,3.4) im Zusammenhang mit dem Sündigen eines ἀδελφός (Gemeindekontext) und 27,4 im Bekenntnis des Judas nach dem Verrat. Stets ist der zwischenmenschliche Bereich

nung von sozio-ökonomischem (materielle Schulden) und theologischem Sinn (Schulden = Sünden) induziert.<sup>60</sup>

Die siebenmalige Verwendung macht ἀποδίδωμι – ein mt Vorzugsverb<sup>61</sup> – zum Leitlexem der Perikope. Es bezeichnet in der vorliegenden (aktivi-schen oder passivischen) Sprachverwendung die Rückerstattung bzw. Begleichung der Schuld von seiten des Schuldners. Das Verb findet sich in der LXX (als Äquivalent von hebr. *šwb hi*) – in derselben sozio-ökonomischen bzw. monetären Verwendungsweise wie in der Parabel – gehäuft in den Jobeljahr-Aussagen von Lev 25 (27.28.51.52, vgl. auch Lev 27,23.24; Neh 5,12 [= 2 Esr 15,12]). Im Zusammenhang mit der Verwendung dieses «Schlüssel»-Begriffs – um einen solchen handelt es sich sowohl im Gleichnis als auch in Lev 25<sup>62</sup> – dürfte damit mit Lev 25 neben Dtn 15 der zweite grosse Schuldenerlass- und Schuldnererlassungs-Textzusammenhang als Verste-henshintergrund des Gleichnisses evoziert werden.

Im Aussageduktus der Perikope kann ἀφίημι als Schlüsselterminus schlechthin gelten, da ihm nicht nur – gemeinsam mit ἀδελφός, dem Leit- und Rahmenwort des zweiten Teils der Gemeinderede (18,15–35) – inkludierende Funktion zukommt, sondern sich im Verb auch die theologische Aus-

angesprochen (anders Lk 15,18.21). Das im NT viel häufiger verwendete Substantiv ἁμαρτία (Mt: 7mal, nicht im Unser-Vater!) wird in den Synoptikern fast ausschliesslich in den Wendungen ἁμαρτία ἀφιέναι (16mal) bzw. ἄφεσις ἁμαρτία (5mal) verwendet. Die Verbindung von «Sünde» und «Vergebung» ist auch in unserem Text gegeben (18,21 und *in nuce* auch 18,35).

<sup>60</sup> Diese doppelsinnige Verwendung ist schon durch das aram. Äquivalent *ḥōbâ* vorgeprägt.

<sup>61</sup> Von den 43 ntl. Belegen des Verbes finden sich mehr als ein Drittel (18) im MtEv. Ein vorgängiges Handeln (oft eines andern Subjekts) wird implizit vorausgesetzt, eine relationale Beziehungsstruktur ist involviert, die im MtEv durch einen Rechts- bzw. Verantwortungs-Charakter verstärkt ist (Gerichtshorizont), der stets die Verwendungsfolie von ἀποδιδόναι abgibt (vgl. die Berührungen von 5,28 mit 18,30.34 und 12,36f. [ἀποδιδόναι λόγον] mit 18,23f.; 25,19 [συναίρειν λόγον]).

<sup>62</sup> Im Blick auf den atl. Sabbat- und Jobeljahrtext vermehren sich die Belege des Verbs beträchtlich, wenn man den interessanten Umstand berücksichtigt, dass eine ansehnliche Anzahl Belege von ἀποδίδωμι in medialer Diathese mit der Bedeutung «verkaufen» bzw. «verpachten» vorliegt (Lev 25,14.15.16.25.27.29.50; 27,20.28, vgl. Neh 10,32 [= 2 Esr 20,32]). Es sind dies ebenso Äquivalente von *mkr* (meist *ni*) wie im gleichen Kontext die Morpheme von πωλέω (Ex 21,8; Neh 5,8) und πιπράσκω (Lev 25,23.39.42.47.48, vgl. Dtn 15,12; Jer 34[41],14) – eines Begriffs, der sich übrigens auch in der Parabel findet (18,25; vgl. 13,46; 26,9). Das Verb kommt also in denselben «Erlass-Texten» der LXX entsprechend der Diathesen (akt./pass.-med.) als Fachterminus für kausal-verknüpfte bzw. gegenläufige Relationen zur Verwendung (vgl. ähnlich 18,25 mit den drei Aorist-Infini-tiven «erstatten» [akt.] – «verkaufen» [pass.] – «erstatten» [pass.]).

sage der Perikope bündelt.<sup>63</sup> Besondere Beachtung verdient der Umstand, dass das 4malige Vorkommen des Verbs sich spiegelsymmetrisch je hälftig auf Rahmen (18,21.35) und Gleichnis (18,27.32) verteilt und das Verb dabei sowohl als sozio-ökonomischer Terminus («[Schulden] erlassen») wie auch als theologischer Begriff («[Sünden] vergeben») verwendet wird. Aus dieser doppelten Verwendung des Verbs ergibt sich eine Art hermeneutische «Scharnierstelle»: Eine wechselseitige Exegesierung der beiden Bedeutungsmomente scheint intendiert. Im Blick auf die Annahme eines Erlassjahr-Verstehenshintergrundes trägt die Begrifflichkeit ἀφίημι/ἄφεσις einen massgeblichen Teil der Argumentationslast.<sup>64</sup> Das Substantiv ἄφεσις dient in der LXX nicht nur – in Substituierung verschiedener hebr. Äquivalente und Vorstellungen – zur Bezeichnung des Erlass- bzw. Jubeljahrs, sondern die Begrifflichkeit<sup>65</sup> zieht sich auch durch praktisch sämtliche atl. Erlass-, Sabbat- und Jubeljahr-Texte hindurch (Ex 23,11; 15mal in Lev 25; 6mal in Lev 27; Num 36,4; 6mal in Dtn 15; 31,10; Jer 41[34],8.15.17bis; Ez 46,17). Sie findet sich signifikanterweise auch im Zusammenhang der eschatologischen Neuprägung der Gesetzesbestimmung bei Trjes (58,6; 61,1). Die von der LXX her sowohl sozio-ökonomisch als auch religiös vorgeprägte Einfärbung der Begrifflichkeit gibt die Hintergrundfolie des mt (und lk) Gebrauchs ab. Von der Gesetzesinstitution selbst wie von der eschatologischen Aufnahme in Prophetie und Apokalyptik her sind die Adressaten dieser Heilsbefreiung die «Armen» des Volkes – ihnen gilt auch die besondere Zuwendung Jesu.<sup>66</sup> Es scheint kaum denkbar, dass einem jüdischen, mit der LXX vertrauten Hörer sich bei der Verwendung von ἄφεσις bzw. ἀφίημι in einem sozio-

<sup>63</sup> Das Kompositum ἀφίημι hat im NT (142mal, überwiegend in den Ev., am häufigsten im MtEv: 47mal) vorwiegend «profane» Bedeutung mit einem differenzierten Bedeutungsbogen (das 17mal im NT erscheinende Nomen ἄφεσις [im MtEv nur 26,28; vgl. Lk 4,18 in Zitierung von Jes 58,6; 61,1] wird dagegen praktisch ausschliesslich in sozio-theologischem Sinn verwendet). Theologisch signifikant sind jene Belege (etwa 1/3), wo das Verb mit Objektsbezeichnungen des semantischen Feldes «Schuld(en)» erscheint (Mt 6,12bis.14bis.15bis; 9,2.5.6; 12,31bis.32bis; 18,21.27.32.35; die vier involvierten Textabschnitte sind ringkompositorisch [ABB'A'] angelegt).

<sup>64</sup> In der LXX wird das Substantiv ἄφεσις nie mit Gott als Subjekt verwendet (auch nicht Lev 16,26). Für den LXX-Gebrauch des (häufigeren) Verbes ist wie im NT ein grösseres Bedeutungsspektrum gegeben (die verhältnismässig seltene Bedeutung «vergeben» dürfte u. a. in Gen 4,13; 18,26; Ex 32,32; Lev 4,20ff.; Num 14,19f.; Jes 55,7 vorliegen).

<sup>65</sup> Meist erscheint das Nomen. In Dtn 15,2 findet sich auch 1mal das Verb; in Ex 23,11 und Dtn 15,3 wird das hebr. Verb durch die Fügung ἄφεσιν ποιεῖν wiedergegeben.

<sup>66</sup> Dabei bezeichnet nach mt Verständnis die «Armut» eine materielle wie spirituelle Defizienz (vgl. u. a. Mt 5,3).

theologischen und ekklesiologischen Textzusammenhang wie Mt 18,21–35 diese atl. Verstehenshorizonte nicht aufgedrängt haben.<sup>67</sup>

Mit ἀφίημι eng verknüpft ist ἀπολύω (18,27).<sup>68</sup> Wird mit dem ersten Begriff Sach-bezogen die Tilgung der Schuld bzw. des Darlehens ausgedrückt («erlassen»), so mit dem zweiten Person-bezogen das Freiwerden des Knechtes aus der Schuldknechtschaft («ent-», «freilassen» im Sinn von «begnadigen»). Es geht dabei um die Befreiung aus Schuldsklaverei, um die Wiedererlangung eines integren sozialen Status. Die im «Schalksknechts»-Gleichnis (erste Szene) zu findende Doppelheit von Schulden-Erlass und Schuldner-Freilassung findet sich auch in (hellenistischen) Königsedikten (vgl. etwa I Makk 10,29; pKroll, Kol. I<sup>69</sup>) und im dtn Gesetz (vgl. das Nebeneinander der Abschnitte Dtn 15,1–11 und 15,12–18).<sup>70</sup>

In Zusammenhang mit ἀφίημι stehen die Verben, mit denen zum Ausdruck kommt, was die Vergebung auslöst (σπλαγχνίζομαι 18,27)<sup>71</sup> und motiviert bzw. motivieren soll (ἐλεέω 18,33bis). Mit ἐλεέω wird die Vorgehensweise, die 18,27 in die Verben ἀφίημι und ἀπολύω gefasst wird, gedeutet. «Langmut»<sup>72</sup> wird erbeten, und «Barmherzigkeit» – ein mt Zentralbegriff<sup>73</sup> – wird vom κύριος gewährt, womit das Erbetene überboten wird. Die rhetorische Frage in 18,33, die textpragmatisch Zustimmung zur verpflichtenden

<sup>67</sup> Der Zusammenhang von (kultischer) Vergebung der Sünden bzw. Erlösung und dem Erlassen von Schulden ist angebahnt durch die Verbindung von *gō'el*-Institution und Exodus-Befreiung (Lev 25,47–55) und den Umstand, dass die Ausrufung des Jubeljahrs mit dem Versöhnungstag zusammenfiel (Lev 25,9).

<sup>68</sup> ἀπολύω findet sich im MtEv 20mal, wovon 9mal in der Verwendung: «Entlassung der Ehefrau» (Scheidung). Die engste Berührung mit 18,27 hat 27,15.17.21.26, wo das Verb zur Freilassung aus der Gefangenschaft (Barabbas) gebraucht wird (vgl. auch Lk 6,37; 23,16ff.).

<sup>69</sup> Vgl. Koenen, Königsurkunde, dazu Weber, Alltagswelt, 177f.

<sup>70</sup> Der Sachverhalt der Schuldner-Freilassung wird in den atl. Erlassentexten allerdings nicht mit ἀπολύω zum Ausdruck gebracht – das Verb ist im AT (LXX) selten –, sondern mit einer Reihe ähnlicher Begriffe.

<sup>71</sup> Das Verb σπλαγχνίζομαι, das eine emotionale Komponente («Eingeweide» als Sitz der Gefühle) und ein Gefälle vom «Höheren» zum «Niederen» (dem Erbarmungswürdigen) mit sich führt («Mitleid haben»), erscheint im NT nur in den Synoptikern (12mal), davon 5mal im MtEv (9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34).

<sup>72</sup> Vgl. der parallele Imperativ μακροθύμησον in 18,26.29. In den Evv erscheint das Verbum nur hier und Lk 18,7.

<sup>73</sup> Vgl. die programmatische zweimalige Aufnahme von Hos 6,6 in Mt 9,13 und 12,7. Im MtEv finden sich 15 Belege dieser Wurzel (von insgesamt gut 70 im NT), nämlich: ἐλεέω: 5,7; 9,27; 15,22; 17,15; 18,33bis; 20,31.32 (meist impt. Messias-Anruf); ἔλεος: 9,13; 12,7; 23,23; ἐλεήμων: 5,7; ἐλεημοσύνη: 6,2.3.4.



Verbindung von empfangener und zu erbringender Barmherzigkeit erheischt, steht gegenläufig zur fünften Seligpreisung (Mt 5,7, vgl. auch Prov 17,5LXX). Wie in der Bitte des Unser-Vaters (6,12.14f.) wird das unablässbare Zueinander von Heilsgabe und Verpflichtung betont. Der (anhaltenden) Verweigerung von Barmherzigkeit bzw. Vergebung droht der Verlust derselben vor Gott. Die «Barmherzigkeit» wird in den atl. Erlassjahrtexten zwar nicht mit den gleichen Begriffen ausgesagt, die Thematik ist aber gleichwohl präsent: Grossmütigkeit soll das Handeln gegenüber dem Volksgenossen bestimmen; vor dem armen Bruder soll das Herz nicht verhärtet und die Hand nicht verschlossen bleiben (Dtn 15,7–11, vgl. Lev 25,35f.). Auch ein analoger Begründungszusammenhang ist gegeben: Die im Exodus erfahrene Volks-Erwählung durch Jahwe und die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten soll in diesen Erlass-Bestimmungen verpflichtend bewahrt und weitergegeben werden (Lev 25,38; Dtn 15,15, vgl. Jer 34[41],12–14). Weil Jahwe reichlich segnet, ist Sabbaterlass möglich, und dem, der ihn praktiziert, wird neuerlich Segen zufließen (Dtn 15,4–6.10f.). Wird der Erlass jedoch von jemandem gegenüber seinem Bruder verweigert, so kann dieser Jahwe gegen ihn anrufen, und es wird jenem zur «grossen Sünde» (ἁμαρτία μεγάλη Dtn 15,9). Als Reaktion auf die Unbarmherzigkeit des Knechtes wird von einem «grossen Betrübte» der Mitknechte (18,31) bzw. vom «Zornigwerden» des Herrn (18,34) berichtet. Die Ausdrucksweise λυπέομαι σφόδρα (18,31) findet sich bereits als Reaktion der Jünger auf die Leidensankündigung Jesu (17,23) und auffälligerweise auch in einem atl. Schulden (erlass)-Zusammenhang: In Neh 5,6 (= 2 Esr 15,6LXX) wird mit diesen Worten die Reaktion Nehemias auf die Bedrückungssituation von Gliedern des Volkes beschrieben (vgl. auch Dtn 15,10).

Schliesslich ist zu bedenken, dass die «sabbatlichen» Siebnerzahlen (7 und 70) im Petrus-Jesus-Dialog (18,21f.), der dem Gleichnis vorangeht, nicht nur auf die (Kain-)Lamech-Aussage von Gen 4,24LXX (vgl. auch Prov 24,16; TestXII.Ben 7,4) anspielen – Jesus kehrt dabei den Spruch über die masslose Rache in eine Aufforderung zur masslosen Barmherzigkeit um<sup>74</sup> –,

<sup>74</sup> Die Zahlenangabe 70mal (und) 7 – die Konstruktion lässt die Deutung der Zahlenangabe in einer gewissen Schwebe (vgl. Bill. I,797) – mit ihrem Symbolgehalt der Totalität soll dabei das Zählen an sich *ad absurdum* führen. Es gilt zu beachten, dass Gen 4,24 sich auf Gen 4,15 zurückbezieht. Die erstmals erscheinende «Brüder»-Thematik bzw. -Problematik (Kain/Abel) und Gen 4,13 (LXX: ἀφίημι!) könnten zur Rezeption des urgeschichtlichen Motivs veranlasst haben, zumal ja ἀδελφός/ἀφίημι Schlüsselbegriffe in Mt 18 sind (vgl. auch Gen 4,8 mit Mt 23,35). Der protologischen Entzweiung der «Brüder» (Menschen) wird eine messianisch-eschatologische Heilung der Gemeinschaft gegenübergestellt.

sondern auch mithelfen, den Sabbat- und Erlassjahr-Zusammenhang bei den Hörern abzurufen.<sup>75</sup> Es ist nicht ausgeschlossen, dass in die Zeit des Wirkens Jesu ein Sabbat- und Jubeljahr fiel oder (in apokalyptischen Kreisen) auf diese Zeit hin gar ein endzeitlicher Sabbat erwartet wurde.<sup>76</sup>

#### b) Die Personenebene

Die Gestalt des ἄνθρωπος βασιλεύς (18,23) wird in der Folge mit dem mehrdeutigen Begriff κύριος (18,25.27/31.32.34) bezeichnet, der in 18,35 vom Gleichniserzähler (Jesus) als «mein himmlischer Vater» gedeutet wird. Aber auch eine Interpretation dieser Gleichnisgestalt auf den messianischen König, also auf Jesus selbst hin, ist denkbar. Denn zum einen kann der Gebrauch von κύριος auf den vorhergehenden Dialog zurückverweisen, wo Jesus von Petrus als «Herr» angesprochen wird; zum andern ist für das MtEv der Aufweis, dass Jesus der Messias aus davidischer Herkunft ist, der von Elenden als «Sohn Davids» um Erbarmen angerufen wird und im Endgericht als richtender König auftritt, wesentlich. Da für Mt die «Basileia» Vater und Sohn zugehört, vertritt Gundry wohl zu Recht die Meinung: «Thus the king projects a double image of Jesus and his Father.»<sup>77</sup> Auch diesbezüglich zeigt sich wieder die kunstvolle Verschränkung von Gleichnis und Rahmen.<sup>78</sup> Die Königsfigur der Parabel und dessen Handeln (erste Szene) fügt sich einerseits in den Kontext der orientalistisch-antiken Auffassung der königlichen Protektion der Armen und Bedrängten («Armenprivileg») und der Amnestie-Gewährung (vgl. etwa auch Ps 72[71],1–4.12–14), wird aber v.a. transparent auf die jüdischen Hoffnungen auf den Gesalbten hin, der ein eschatologisches Jubeljahr ausruft und durchsetzt, das den Armen und Elenden umfassendes Heil schenkt. Falls nicht schon Jesus damit auf sich verwiesen hat, so deutet jedenfalls sachgemäss der Evangelien-Erzähler (Matthäus) den

<sup>75</sup> Die 7-Zahl tritt in den entsprechenden atl. Texten ausgesprochen häufig auf (vgl. Ex 21,2; 23,11.12; Lev 25,4.8.9.20; Dtn 15,1.9.12; Neh 10,32 [= 2 Esr 20,32]).

<sup>76</sup> Strobel, Ausrufung, 44, nimmt an, dass Dan 9,24–27 apokalyptische Termin-Hoffnungen geweckt hat. Er rechnet vom erstmöglichen Sabbatjahr 457/8 vC (vgl. Esr 7,8) bis zum angenommenen Sabbatjahr 26/27 nC mit einem Ablauf von zehn Jubeljahrperioden (was als Faktoren die im Rahmen erscheinenden Zahlen, 7mal 70, ergibt!).

<sup>77</sup> Matthew, 373.

<sup>78</sup> Die spiegelsymmetrische (ABB'A') Makrostruktur (Jesus/Vergebung – Gericht/Vater) hat am Parabeleingang (18,23) ihre mikrostrukturelle Entsprechung (Königreich/Himmel – Mensch/König). Die Zusammengehörigkeit des Handelns Jesu mit demjenigen des Vaters wird durch die Zuordnung auf die gleichbleibende Parabelgestalt des Königs/Herrs und durch das Schlusslogion, wo Jesus von «meinem» (nicht: «unserem» oder «eurem») Vater redet, unterstrichen.



Gleichnis-Erzähler (Jesus) in diesem Sinn (vgl. Jes 61,1f.; Lk 4,16–21, ferner auch Ps 146[145],5–10).<sup>79</sup>

Bei den Person-Begriffen sticht die Häufigkeit der δουλ-Derivate (9mal) in der Parabel heraus; diese teilen sich auf die Nomina δοῦλος, das sich in allen drei Szenen findet (18,23.26.27/28/32), und σύνδουλος, das in der zweiten und dritten Szene auftaucht (18,28.29/31.33), auf. Die mit diesen Bezeichnungen im Gleichnis erscheinenden Charaktere (zwei Einzelindividuen und eine nicht näher bezeichnete Vielzahl) sind – trotz gewisser Unterschiede – gemeinsam einem Status zugehörig, der sich im Gegenüber zur Figur des «Königs» bzw. «Herrn» akzentuiert: Die Knechte sind vor allem Schuldner des Königs, wenngleich auch unter ihnen Schuldabhängigkeit bestehen kann. Mit dem Gleichnisbild der verschuldeten Knechte korrespondiert im Rahmen die Bezeichnung der Gemeinschaft als «Familie Gottes» (ἀδελφός 18,21.35; πατήρ 18,35). ἀδελφός und (συν)δοῦλος sind daher wechselseitig zu interpretieren: Während in der Petrus-Frage lediglich die bruderschaftliche Ebene im Blick ist, wird diese im Gleichnis vertikal auf das Gottesverhältnis hin ausgeweitet und die Frage so zu einer vertieften Beantwortung geführt. Die zweite Gleichnisszene (18,28–30/31), in der das Verhalten der Knechte untereinander im Blick ist, lässt sich auf dem Hintergrund der Paränese von Dtn 15,7–11 deuten: Der unbarmherzige Knecht handelt gegenüber seinem Mitknecht gerade gegenteilig zur dtn Mahnung, Herz und Hand vor dem Mitbruder nicht zu verschliessen, sondern ihm gerne zu leihen, soviel er in seiner Not braucht. Auch der dort enthaltene Hinweis, dass eine Lehensverweigerung den davon Betroffenen dazu veranlassen kann, gegen den herzensharten Mitbruder Jahwe anzurufen, scheint im Erzählzug der (stellvertretenden?) Berichterstattung des Vorfalls durch die beobachtenden Mitknechte (18,31) aufgenommen zu sein. Die Doppelrelation «Bruder – Bruder» und «Herr – Knecht» findet sich auch in den atl. Erlassjahrpässen; allerdings bleibt in der mt Perikope – im Gegensatz zu den atl. Texten, in denen die «Herr-Knecht»-Beziehung auch das Abhängigkeitsverhältnis der Volksglieder untereinander bezeichnen kann<sup>80</sup> – die zwei-

<sup>79</sup> Vgl. Dupont, Béatitudes II, 53–90; Weber, Alltagswelt, 177–181.

<sup>80</sup> Von δοῦλος bzw. δουλεύω ist die Rede im Zusammenhang mit dem durch Schulden zustande gekommenen Abhängigkeitsverhältnis zum Mitisraeliten, der als κύριος bezeichnet werden kann (Ex 21,1ff.), wobei diesbezüglich in späteren Texten (Lev 25,39–44; vgl. Jer 34[41],9) eine Abmilderung zum Ausdruck kommt. Die Redeweise vom (verarmenden) «Bruder» (ἀδελφός) bzw. «Nächsten» (πλησίον) erinnert motivierend an die Zusammengehörigkeit zu demselben Volk. Unterstützt wird sie durch den Hinweis auf den (gemeinsamen) κύριος, der die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens geschenkt hat, das Land übereignet hat und jetzt noch segnet (Lev 25,25ff.; Dtn 15,2ff., vgl. Jer

te Relation der Beschreibung des Verhältnisses «Gott – Mensch (Gemeindeglied)» vorbehalten. Im Fokus der mit Gemeinderede – auch das ein Charakteristikum des endzeitlichen Sabbatheils – ist die Wertschätzung der Geringen vor Gott und in der Gemeinde, die Gleichheit der «Brüder» unter dem einen Herrn. Die Betonung der Gemeinschaft des Gottesvolkes bzw. der Gemeinschaft in ihm (*qāhāl*, ἐκκλησία) ist ein Zug, der für das Dtn wie das MtEv (vgl. Mt 18 als Perikopen-Kontext) gleicherweise charakteristisch ist.<sup>81</sup>

### 3. Ergebnis

Die Phraseologie und die Szenerie des «Schalksknechts»-Gleichnisses innerhalb seines Rahmens werden nicht nur auf dem Hintergrund sozio-ökonomischer Gegebenheiten der damaligen Zeit wie Lehensabhängigkeit, Schuldsklaverei und Amnestie-Edikten verständlich, sondern aufgrund der metaphorisch-allegorischen Anlage und der begrifflich-szenischen Gestaltung der Parabel verweisen sie auch auf einen genuin atl.-jüd. Deuterahmen. Als Schnittstelle zwischen Schulden und Schuld, Sozialverhalten und theologischer Dimension legt sich für die Perikope Mt 18,21–35 ein messianisch-eschatologisch verstandener Jubel- und Erlassjahrbezug nahe, zumal ein solcher Vorstellungskomplex in Strömungen des damaligen Judentums (Apokalyptik, Qumran) präsent war und auch andernorts (Lk 4,16–30) zur Explikation des Auftrags Jesu diente. Im Gleichnis werden dabei in Midrasch-ähnlicher Weise Vorstellungsbezüge aus verschiedenen Textzusammenhängen abgerufen und miteinander verwoben, wobei Dtn 15 den «Leit-Text» bildet. Die nur in der Verklammerung von Rahmenlogien und Parabel recht zu verstehende Verschränkung von Gottes- und Bruderbeziehung nimmt die atl. Analogie von Exodusbefreiung und Schulden-Erlass bzw. Schuldner-Freilassung auf.<sup>82</sup> Die gesamten Bezüge stehen dabei – wie aus dem Handeln des Gleichnis-Königs und aus dem Gesamtkontext des MtEv deutlich wird – unter dem Vorzeichen des Erfüllungsgeschehens durch das Kommen des Messias. Gottes Heilstat und menschliches Sozialverhalten,

34[41],13.14; Neh 5[= 2 Esr 15],1.8bis.10). So schliesst die Sabbat- und Jubeljahrgesetzgebung mit folgender Aussage (Lev 25,55): «Denn mir gehören die Israeliten als Hausgenossen. Meine Knechte sind sie, welche ich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe – ich, der Herr, euer Gott.»

<sup>81</sup> Zur Aufnahme dtn Motivik, Thematik und Struktur im MtEv vgl. Frankemölle, Jahwebund; Grassi, Matthew; Brodie, Fish.

<sup>82</sup> Schon der kalendarische Umstand, dass das Jubeljahr jeweils mit dem Versöhnungstag seinen Anfang nahm, bringt den Bezug von Gottes-Geschenk (Vergabung) und Bruder-Verpflichtung zum Ausdruck.

materielles Erlassen und inneres Vergeben, das Geschenk des Volkseins vor Gott und die Verantwortung der Bruderschaft untereinander – Linien, die sich im gesamten Redekomplex von Mt 18 anzeigen – sind miteinander verbunden. Jesu Proklamation der anbrechenden «Basileia» und sein zeichenhaftes, neu-schöpferisches Heilshandeln stehen im Horizont eines grossen eschatologischen Sabbat(jahr)s, in dem Arme, Gefangene und Bedrückte Befreiung erfahren. Im Anschluss an den Messias Jesus entsteht das Volk Gottes als Lebensgemeinschaft, in der ein derartiger «Sabbat» als Erlass- bzw. Vergebungsgemeinschaft – in überbietender Reaktualisierung der mosaischen Tora – gelebt werden kann und soll: «Ent-Schuldung» in doppeltem Sinn.<sup>83</sup> Erfahrene Barmherzigkeit hat verpflichtenden Charakter, wie das abschliessende Drohwort, das zur Umkehr und damit zu neuer Barmherzigkeit führen will, im Blick auf das Endgericht zeigt.

#### IV. Konturen einer Erlass- und Jubeljahrtheologie im Matthäusevangelium

Eine Bezugnahme von Mt 18,21–35 auf das Erlassjahr wird plausibler, wenn es zu zeigen gelingt, dass noch andere Textpassagen des MtEv auf diesen Hintergrund verweisen. Ich begnüge mich hier mit der knappen Skizzierung einiger Stellen, die diesbezüglich Ähnlichkeiten mit der oben untersuchten Perikope aufweisen.

Die deutlichste Parallele zu 18,21–35 findet sich in der Formulierung der fünften Bitte des Unser-Vaters und der (nur bei Mt) angefügten Paraphrase dieser Bitte (6,12.14f.). «Und erlass/vergib (ἀφίημι Impt.) uns unsere Schulden (ὀφείλημα pl.), wie auch wir erlassen/vergeben (haben) (ἀφίημι Pf.) unseren Schuldnern (ὀφειλέτης pl.)» (6,12).<sup>84</sup> Die Passagen 6,12.14f. und 18,21–35, die beide die Verbindung von empfangener und weiterzugebender «Vergebung» aussagen, sind innerhalb des MtEv aufeinander bezogen. Anders als im Blick auf das «Schalksknechts»-Gleichnis ist für 6,12.14f. ein Erlassjahrhintergrund (vgl. Dtn 15,2) bereits mehrfach vertreten worden.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Dass der Rückgriff auf das atl. (dtn) Erlassjahr zugleich eine Kritik an deren pharisäischen Umdeutung (zum «Prosbul» s.o.) impliziert (vgl. Yoder, Politik, 63f.), würde im MtEv nicht erstaunen (vgl. Frankemölle, Jahwebund, 139, der bilanziert: «Atl Vorstellung nimmt Mt bewusst auf, zeitgenössische lehnt er damit implizit ab.»).

<sup>84</sup> Par Lk 11,4 (mit anderer Begrifflichkeit); in Mt 6,14 erscheint anstelle der ὀφείλη-Derivate zweimal παράπτωμα (pl.).

<sup>85</sup> Vgl. Lohmeyer, Vater-unser, 112–114.122–124; Fensham, Background; Lachs, On Matthew VI. 12; Sanders, Isaiah 61, 89, ferner auch Sloan, Year, 139–145.

Mit Lachs ist auf den Unterschied zwischen barmherziger Almosengabe (vgl. 6,1–4), bei der keine Rückvergütung erwartet wird, und der auf Rechtsverhältnissen fussenden Darlehensgewährung hinzuweisen, bei der eine Rückerstattung selbstverständlich erwartet wird (vgl. Ps 37,21; Av 2,9). Wie die Phraseologie zeigt, ist letztere im Blick. Der einzige Umstand, wo ein Kreditgeber (aus religiöser Pflicht) auf die Rückforderung des Kredits verzichtet, ist das Eintreten des Sabbatjahrs. Die fünfte Bitte des Unser-Vaters ist also für jüdische Hörer allein auf diesem Verstehenshintergrund plausibel: Wie der Beter zur Gewährung des Erlasses gegenüber seinen Schuldner bereit ist, so möge auch Gott ihm seine Schulden vergeben. Lachs sieht hinter der Bitte eine Ablehnung des pharisäischen Konzepts, das lediglich die Wiedergewinnung des Lehens schützt, aber der Ursprungsintention des Gesetzes zuwiderläuft.<sup>86</sup>

Auch hinter der Aussage von 5,42<sup>87</sup>, welche die Antithese(n) zur Wiedervergeltung abschliesst, darf ein Aspekt der Erlassgesetzgebung vermutet werden (vgl. Dtn 15,8–11). Komplementär zu 6,12 und mit dem Anliegen des «Prosbuls» diesbezüglich übereinstimmend scheint hier die Kehrseite der Schulderrlass-Gesetzgebung, die Lehensgewährung, im Blick zu sein. Mit anderen Worten: Die Tatsache des Erlasses soll von der freigiebigen Gewährung des Lehens nicht abhalten. Dass Dtn 15,1–18 die Hauptstelle der Erlassgesetzgebung ist, auf die im MtEv Bezug genommen wird, scheint sich auch am Jesus-Wort in Mt 26,11 zu bestätigen, das ebenfalls – wenn auch in anderem Zusammenhang – auf diese Textpassage anspielen dürfte (Dtn 15,11).<sup>88</sup>

In der Nazareth-Perikope (Lk 4,16–30) wird an die prophetische Rezeption und eschatologische Konturierung des Erlassjahres im Sinne des sozialen Sabbats (Jes 58,6f.; 61,1f.) angeknüpft. Jesus sieht seine messianische Sendung, die insbesondere den Bedrängten zugute kommt, innerhalb dieses von Jes 58 und 61 abgesteckten Horizonts. Bekanntlich fehlt im MtEv diese Perikope, der im lk Kontext mit ihrer Stellung am Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ein programmatischer Charakter zukommt. Eine vergleichbare Funktion (erste Worte öffentlicher Lehre nach der Versuchung) nehmen im MtEv die Seligpreisungen (5,3–12, vgl. Lk 6,20–23[26]) ein, deren Ausgestaltung – stärker als bei der lk Fassung – deutlich auf dem Hintergrund der mit Jes 52,7 (Heilsverkündigung auf dem «Berg», vgl.

<sup>86</sup> Vgl. Lachs, Matthew VI. 12, 8.

<sup>87</sup> Es ist neben 18,27 der einzige Vers im MtEv, in dem ein δαυτ-Derivat erscheint.

<sup>88</sup> Vgl. auch 6,23 mit Dtn 15,9.

TargJes 40,9) verknüpften Passage Jes 61,1ff.<sup>89</sup> und Versen aus Ps 37 geschieht.<sup>90</sup> Wir haben also – strukturanalog – sowohl im LkEv (Nazareth-Perikope) als auch im MtEv (Seligpreisungen als Lehreröffnung) zu Beginn der Verkündigung Jesu eine Deutung seines Heilswirkens auf dem Hintergrund der eschatologischen Jubeljahrsansage von Jes 61,1f. In Jes 61 wie auch in Mt 5 steht die umfassendste (und wichtigste) Aussage überschriftartig am Anfang: Der (königliche) Geistgesalbte ist gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu verkünden; die im Geiste «Armen»<sup>91</sup> sind die Beglückwünschten, denn ihnen ist die «Basileia der Himmel» zugehörig (Jes 61,1; Mt 5,3, vgl. Lk 4,18). Das komplementär verwendete Wortpaar πενθέω/παράκαλέω (pass.) in 5,4 findet sich auch in Jes 61,2f. Auch die dritte Seligpreisung, mit der ersten eng verwandt,<sup>92</sup> weist in ein ähnliches Umfeld: Der Arme ohne Grundbesitz soll (wieder) «das Land als Erbesitz bekommen» – ebenfalls eine Anspielung an die Jubeljahr- und Leviratsgesetzgebung (vgl. Lev 25,10.13.23–28; 27,24; Ps 37[36],11<sup>93</sup>). Hinsichtlich der fünften Seligpreisung (ἐλεος gewähren und empfangen) besteht überdies ein deutlicher Zusammenhang zur Perikope 18,21–35 (s.o.).<sup>94</sup> Jesus hat seine Proklamation der «Basileia» also auch nach dem Zeugnis des MtEv als Anbruch des eschatologischen Sabbat(jahre)s verstanden.

Noch deutlicher als in den Seligpreisungen wird in Mt 11,5 (vgl. 15,30f.) auf Jes 61 Bezug genommen.<sup>95</sup> In 11,4–6 (par Lk 7,22f.)<sup>96</sup> gibt Jesus auf die

<sup>89</sup> Vgl. auch die gemeinsame Begrifflichkeit *bšr pi* (LXX: εὐαγγελίζομαι) in Jes 52,7 und 61,1 (ebenso 40,9 [41,27] 60,6), dazu auch Lk 4,18; 7,22 par Mt 11,5 (das Verb erscheint einzig hier im MtEv).

<sup>90</sup> Vgl. Guelich, Beatitudes; Grimm, Verkündigung, 68–77; Betz, Jesus, 371; Sloan, Year, 123–128. Zum Verstehenshintergrund der Seligpreisungen vgl. auch Dupont, Béatitudes II, 39–51.92–99; Hengel, Bergpredigt, 351–357; Puech, 4Q525.

<sup>91</sup> Vgl. Ex 23,11 (πτωχός für *ʿebjôn*, dazu auch Dtn 15,4.7.11); Jes 61,1 (πτωχός für *ʿānāw*), ferner auch Jes 58,7 (πτωχός für *ʿānī*, dazu auch Dtn 15,11).

<sup>92</sup> παραύς, das bei Mt 3mal erscheint (5,5; 11,29; 21,5, vgl. Sach 9,9) und atl. gefärbt ist, kann in der LXX, genauso wie das häufigere πτωχός (5,3; 11,5; 19,21; 26,9.11, vgl. Lk 4,18; 6,20; 7,22), als Äquivalent für hebr. *ʿānī* bzw. *ʿānāw* dienen (ähnlich auch ταπεινός, vgl. 11,29; 18,4; 23,2 [Lev 25,39]).

<sup>93</sup> Zur Verbindung von Ps 37,11 und Jes 61,1f. vgl. 1QH XVIII,14f. und 4QpPs 37 II,9f. (Sanders, Isaiah 61, 89).

<sup>94</sup> Vgl. auch noch 5,11 mit Jes 51,7.

<sup>95</sup> Anders als in 5,3, wo der Makarismus auf die geistlich Armen die Reihung eröffnet, beschliesst in 11,5 die Nennung der Verkündigung an die Armen die Aufzählung des Heilswirkens, wobei das erste und das letzte Element sich auf Jes 61,1 (LXX, vgl. Lk 4,18) beziehen (Rahmenbildung).

<sup>96</sup> Zum Abschnitt vgl. Luz, MtEv 2, 163–170; Verseput, Rejection, 59–76, zu Gemeinsamkeiten mit 4Q521 Collins, Works, 9f.



Täuferfrage die in einen Makarismus ausmündende Antwort nicht nur mit einem Verweis auf die Geschehnisse seines Wirkens<sup>97</sup>, sondern er verbindet diesen Verweis mit einem Bezug auf jes Heilsansagen<sup>98</sup>. Die angeführten Zeichen messianischer Befreiung sind vor dem Hintergrund von Jes 61,1f. als Signale der Gnadenzeit, des endzeitlichen Jubeljahres, zu deuten, auch wenn dieses nicht *expressis verbis* genannt ist. Die jes Verkündigung ist zweifelsohne von entscheidender Bedeutung für die Verkündigung Jesu gewesen und hat sich auch in der Gestalt des MtEv niedergeschlagen, wobei Jes 61,1f. die Funktion eines Katalysators (vgl. ähnlich in 11QMelch) und «Knotenpunktes von Sabbat und Gottesherrschaft»<sup>99</sup> innehat.<sup>100</sup>

Zum Schluss sei noch auf die durch die Sabbatthematik verbundene Textpassage Mt 11,28(25)-12,14 hingewiesen. Die im «Heilandsruf» 11,28–30 (Sondergut)<sup>101</sup> verheissene ἀνάπαυσις (11,28f.)<sup>102</sup> als Konsequenz der eschatologischen Sabbatfeier für die Schöpfung nimmt auf Sabbattag wie Sabbatjahr Bezug (vgl. Ex 23,[10-]12; Lev 25,2.4.5.8). Die beiden anschliessend berichteten Sabbat-Handlungen, das Ausraufen der Ähren (12,1–8; vgl. auch Lev 25,6f.12) und das Heilen einer ausgetrockneten Hand (12,9–14), bringen angesichts von Hunger und «Dürre» sabbatliche Erquickung.

Als Fazit ergibt sich, dass Jesu messianische Proklamation der Königsherrschaft und sein Heilswirken auch nach dem MtEv für den mit den atl. Schriften vertrauten Hörer als Realisierung der sabbatlichen Heilszeit verstanden wurde, in der das Zyklische und Vorläufige dieser alten Institution in eine Gott-gewirkte eschatologische, d. h. andauernde Realisierung überführt wird. In ihr kommt «Barmherzigkeit» zum Ausdruck, deren Empfangen und Weiterschicken unablässig verzahnt ist. In der Jüngerlehre 18,21–35 werden die Implikationen der Königsherrschaft im Blick auf das Verhalten der Gemeinde in Anlehnung an das atl. Erlassjahr entfaltet. Wer den eschatologischen Sabbaterlass, den er empfangen hat, nicht auch den Mitbrüdern zugesteht, verliert ihn selber wieder und fällt vom Lebensraum der Barmherzigkeit in den des Rechtes und Rechnens zurück. Die Alternative lautet: Vergeltung oder Vergebung!?

Beat Weber, Basel

<sup>97</sup> Vgl. die Erzählung seiner Heilstaten in Mt 8–9 (summarisch gefasst in 8,16f.; 9,35).

<sup>98</sup> Vgl. Jes 26,19; 29,18f.; 35,5f.; 42,7.18; 61,1, dazu Grimm, Verkündigung, 124–130; Betz, Jesus, 371f.

<sup>99</sup> Grimm, Verkündigung, 98.

<sup>100</sup> Zur Bedeutung jes Texte für das MtEv vgl. Betz, Jesus, 244; Grimm, Verkündigung; Chilton, Rabbi.

<sup>101</sup> Vgl. Jes 55,1f.; Sir 51,23–27, ferner Grimm, Verkündigung, 102–110.

<sup>102</sup> Die übrigen Evv-Belege für Verb und Nomen sind Mt 12,43; 26,45; Mk 6,31; 14,41; Lk 11,24; 12,19. Das Motiv (mit der Begrifflichkeit καταπαύω/κατάπαυσις) nimmt in Hebr 3,11–4,11 einen besonderen Stellenwert ein.

## Bibliographie

- AGUA A. DEL, Die «Erzählung» des Evangeliums im Lichte der Derasch Methode, *Jud.* 47 (1991) 140–154
- ALBERTZ R., Die «Antrittspredigt» Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, *ZNW* 74 (1983) 182–206
- BETZ O., Jesus, der Messias Israels (WUNT 42), Tübingen 1987
- BOER M.C. DE, Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant (Matt 18:23–35), *CBQ* 50 (1988) 314–232
- BREUKELMAN F.H., Eine Erklärung des Gleichnisses vom Schalksknecht. Matthäus 18, 23–35, in: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. FS K. BARTH, Zürich 1966, 261–287
- BRODIE T., Fish, Temple Tithe, and Remission: The God-Based Generosity of Deuteronomy 14–15 as One Component of Matt 17:22–18:35, *RB* 99 (1992) 697–718
- BROER I., Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung (Mt 18 23–35), in: À cause de l'Évangile. FS J. DUPONT (LeDiv 123), Paris 1985, 145–164
- CARDELLINI I., Die biblischen «Sklaven»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts (BBB 55), Bonn 1981
- CHILTON B., Announcement in Nazara: An Analysis of Luke 4: 16–21, in: *Gospel Perspectives II*, Sheffield 1981, 147–172
- A Galilean Rabbi and His Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah, London 1984
- CHIRICHIGNO G.C., Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East (JSOT.S 141), Sheffield 1993
- COLLINS J.J., The Works of the Messiah, *Dead Sea Discoveries* (Sample Issue) 1993 (erscheint zugleich in Heft 1/1994 in dieser neuen Zeitschrift)
- DAVIES E.W., Land: Its Rights and Privileges, in: *The World of Ancient Israel* (SOTS), Cambridge 1989, 349–369
- DEIDUN T., The Parable of the Unmerciful Servant (Mt 18:23–35), *BTB* 6 (1976) 203–224
- DERRETT J.D.M., *Law in the New Testament*, London 1974 (1970)
- DRIVER J., La Loi jubilaire mosaïque et la situation historique et politique de Jésus, *Church and Piece* 1/1 (1980) 13–25
- DSCHULNIGG P., Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (*JudChr* 12), Bern/Frankfurt/M. 1988
- DUPONT J., *Les Béatitudes. Tome II: La Bonne Nouvelle*, Paris 1969
- EISENMAN R./WISE M., Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt, München 1993 (engl. 1992)
- ELLIS E.E., Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. *New Testament Essays* (WUNT 18), Tübingen 1978
- FENSHAM F.C., The Legal Background of Mt. vi 12, *NT* 4 (1960) 1–2
- FRANKEMÖLLE H., Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus (NTA 10), Münster 1974
- GERHARDSSON B., If We Do not Cut the Parables Out of Their Frames, *NTS* 37 (1991) 321–335
- GRASSI J.A., Matthew as a Second Testament Deuteronomy, *BTB* 19 (1989) 23–29
- GRIMM W., Die Verkündigung Jesu und Deuteriojesaja (ANTJ 1), Frankfurt/M./Bern 1981<sup>2</sup>
- GUELICH R.A., The Matthean Beatitudes: «Entrance-Requirements» or Eschatological Blessings?, *JBL* 95 (1976) 415–434

- GUNDRY R.H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope* (NT.S 18), Leiden 1967
- *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982
- HAMILTON J.M., *Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15* (SBL.DS 136), Atlanta 1992
- HARNISCH W., *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung* (UTB 1343), Göttingen 1985
- HARRINGTON D.J./STRUGNELL J., *Qumran Cave 4 Texts: A New Publication*, JBL 112 (1993) 491–499
- HENGEL M., *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund*, ThR 52 (1987) 327–400
- HEZSER C., *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1–16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse* (NTOA 15), Freiburg/Göttingen 1990
- JEREMIAS J., *Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie*, in: *Abba*, Göttingen 1966, 233–238
- *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1977<sup>9</sup>
- KELLERMANN U., *Tritojesaja und das Geheimnis des Gottesknechts. Erwägungen zu Jes 59,21; 61,1–3; 66,18–24*, BN 58 (1991) 46–82
- KIPPENBERG H.G./WEWERS G.A. (Hrsgg.), *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (GNT 8), Göttingen 1979
- KOENEN L. (Hrsg.), *Eine ptolemäische Königsurkunde* (P. Kroll) (KPS 19), Wiesbaden 1957
- LACHS S.T., *On Matthew VI. 12, NT 17* (1975) 6–8
- LAMBRECHT J., *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew* (LThPM 10), Louvain 1992
- LEMICHE N.P., *The Manumission of Slaves – the Fallow Year – the Sabbatical Year – the Jubel Year*, VT 26 (1976) 38–59
- LOHMEYER E., *Das Vater-unser*, Göttingen 1947<sup>2</sup>
- LUZ U., *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7* (EKK I/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1992<sup>3</sup>
- *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17* (EKK I/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990
- NORTH R., *Sociology of the Biblical Jubilee* (AnBib 4), Rom 1954
- PAYNE B.P., *Midrash and History in the Gospels with Special Reference to R. H. Gundry's Matthew*, in: *Gospel Perspectives III*, Sheffield 1983, 177–215
- PUECH É., *Notes sur le manuscrit de 11QMekîsédeq*, RdQ 12 (1987) 483–513
- *4Q525 et les péricopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu*, RB 98 (1991) 80–106
  - *Une Apocalypse messianique (4Q521)*, RdQ 15 (1992) 475–522
- REISER M., *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (NTA 23), Münster 1990
- RIESNER R., *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT II/7), Tübingen 1988<sup>3</sup>
- SANDERS J.A., *From Isaiah 61 to Luke 4*, in: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Part One*. FS M. SMITH (SJLA 12), Leiden 1975, 92–106
- SCHMID-GRETHNER S., *Hebräische Struktur und Parallelen neutestamentlicher Gleichnisse. Ein Vergleich anhand rabbinischer Gleichnisstrukturen und rabbinischer Gleichnisinhalte*, Lizentiatsarbeit Basel 1992
- SCHWEMER A.M., *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran*, in: *Königsherrschaft und himmlischer Kult* (WUNT 55), Tübingen 1991, 45–118



- SCOTT B.B., The King's Accounting: Matthew 18:23–34, JBL 104 (1985) 429–442
- SLOAN R.B. Jr., The Favorable Year of the Lord. A Study of Jubilarly Theology in the Gospel of Luke, Austin 1977
- STROBEL A., Die Ausrufung des Jubeljahrs in der Nazarethpredigt Jesu. Zur apokalyptischen Tradition Lc 4<sup>16–30</sup>, in: Jesus in Nazareth (BZNW 40), Berlin/New York 1972, 38–50
- TALMON S., Oral Tradition and Written Transmission, or the Heard and the Seen Word in Judaism of the Second Temple Period, in: Jesus and the Gospel Tradition (JSNT.S 64), Sheffield 1991, 121–158
- THOMPSON W.G., Matthew's Advice to a Divided Community. Mt. 17,22 – 18,35 (AnBib 44), Rom 1970
- TROCMÉ A., Jésus et la révolution non violente, Genève 1961
- VERSEPUT D.J., The Rejection of the Humble Messianic King. A Study of the Composition of Matthew 11–12 (EHS.T 291), Frankfurt/M./Bern/New York 1986
- WACHOLDER B.Z., The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and Early Rabbinic Period, HUCA 44 (1973) 153–196
- WEBER B., Schulden erstatten – Schulden erlassen. Zum matthäischen Gebrauch einiger juristischer und monetärer Begriffe, ZNW 83 (1992) 253–256  
– Alltagswelt und Gottesreich. Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom «Schalksknecht» (Matthäus 18, 23–34), BZ 37 (1993) 161–182
- WEINFELD M., Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and Their Ancient Near Eastern Background, in: The Law in the Bible and in Its Environment (SESJ 51), Helsinki/Göttingen 1990, 39–62
- WEISER A., Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien (StANT 29), München 1971
- WOUDE A.S. VAN DER, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI, OTS 14 (1965) 354–373
- YODER J.H., Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes, Maxdorf 1981 (engl. 1972)
- ZIMMERLI W., Das «Gnadenjahr des Herrn», in: Archäologie und Altes Testament. FS K. GALLING, Tübingen 1970, 321–332