



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Barmherzigkeit und ihre Konkretisierung im
Matthäusevangelium“

Verfasserin

Anne-Sofie Neumann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Markus Öhler

INHALT

Danksagungen.....	5
0. Einleitung	7
1. Begriffsdefinition.....	9
1.1. Begriffe für Barmherzigkeit im Alten Testament	9
1.1.1. Das Wortfeld חַסָּד.....	10
1.1.2. Das Wortfeld חַסְדִּים	13
1.1.3. Das Wortfeld חַסְדֵּי	14
1.1.4. Das Wortfeld חַסְדֵּי	17
1.2. Die Übertragung der alttestamentlichen Begriffe in die LXX.....	20
1.2.1. Die Übersetzung von חַסָּד zu χάρις / χαίρω	20
1.2.2. Die Übersetzung von חַסְדִּים zu δίκη / δικαιοσύνη	21
1.2.3. ἔλεος / ἐλεέω und οἰκτιρμός / οἰκτίρω als Übersetzung.....	23
1.3. Die Verwendung der Begriffe in den Testamenten der XII Patriarchen	25
1.3.1. Die Verwendung von χάρις	25
1.3.2. Die Verwendung von ἔλεος.....	25
1.3.3. Die Verwendung von σπλάγχνα	25
1.3.4. Befund.....	27
1.4. Die Verwendung der Begriffe im Neuen Testament.....	28
1.4.1. Die Verwendung von ἔλεος.....	28
1.4.2. Die Verwendung von οἰκτιρμός.....	29
1.4.3. Die Verwendung von σπλάγχνα	29
1.5. Die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit.....	32
1.6. Konkrete Handlungen im Umfeld der Begriffe	38
1.6.1. Konkrete Handlungen im Umfeld der alttestamentlichen Begriffe.....	38
1.6.2. Konkrete Handlungen in der Mischna.....	41
1.6.3. Konkrete Handlungen im Umfeld der neutestamentlichen Begriffe...	45

2. Konkretisierung von Barmherzigkeit in Mt 25.....	49
2.1. Verwandte Textstellen	50
2.1.1. Ezechiel 18,1-20.....	51
2.1.2. Hiob 22,3-9.....	56
2.1.3. Jesaja 58,6-8.....	58
2.1.4. Tobit 1,16-17	60
2.1.5. Testament des Sebulon 6,5-7,1	63
2.2. Konkretisierung der Barmherzigkeit in Matthäus 25.....	65
2.2.1. Textkritik von Mt 25,31-46	65
2.2.2. Textanalyse von Mt 25,31-46.....	70
2.2.3. Literarkritik von Mt 25,31-46	78
2.2.4. Formgeschichte von Mt 25,31-46	79
2.2.5. Begriffs- und Motivgeschichte von Mt 25,31-46.....	81
2.2.6. Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt. 25,31-46.....	92
3. Zusammenfassung	95
3.1. Begriffsdefinition.....	95
3.1.1. Begriffe für Barmherzigkeit im Alten Testament.....	95
3.1.2. Die Übertragung der alttestamentlichen Begriffe in die LXX.....	96
3.1.3. Verwendung der Begriffe in den Testamenten der XII Patriarchen.....	96
3.1.4. Die Verwendung der Begriffe im Neuen Testament.....	96
3.1.5. Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit	97
3.1.6. Konkrete Handlungen im Umfeld der Begriffe	98
3.2. Konkretisierung von Barmherzigkeit in Mt 25.....	100
3.2.1. Verwandte Textstellen	100
3.2.2. Konkretisierung der Barmherzigkeit in Matthäus 25.....	101
Bibliographie.....	103

DANKSAGUNGEN

Mein Dank gilt zu allererst Prof. Markus Öhler, der mich bei der Entstehung meiner Diplomarbeit begleitet hat und nicht mit willkommenen Anregungen und konstruktiver Kritik sparte. Vielen Dank – ich habe mich sehr gut betreut gefühlt!

Weiters danke ich meinen Eltern, die mich nicht nur in der Diplomarbeitsphase, sondern das gesamte Studium hindurch in allen möglichen Bereichen unterstützt haben und deren Hilfe ich mir immer sicher sein konnte. Danke – auf euch kann ich mich immer verlassen!

Danken möchte ich auch Elizabeth Morgan, Ulrike Swoboda und meiner Schwester Greta, die mich mit praktischen Tipps und konkreten Hilfeleistungen in der Endphase unterstützt haben. Mein Dank gilt weiters Dorothea Marien und ihrem Mann Hans, die meine Diplomarbeit auf theologische Kohärenz durchgesehen haben. Danke – es ist toll solche Menschen zu haben!

Außerdem danke ich meinem Mann für seine Geduld, sein Verständnis und die Selbstverständlichkeit, mit der er meine häufige Abwesenheit in den letzten Monaten hingenommen hat. Alles hat seine Zeit!

0. EINLEITUNG

Am DiaLog-Hotel der Diakonie Neuendettelsau befindet sich ein Scraffito von Eitel Klein, das die sieben Werke der Barmherzigkeit darstellt. Mir kamen diese Bilder in Form eines Lesezeichens in die Hand, das wir im Rahmen der LV Diakoniewissenschaft erhielten. Es handelt sich um sieben einzelne, umrahmte Bilder, auf denen Gestalten abgebildet sind. Ein Bild zeigt einen Mensch der sitzt und isst, auf einem trinkt eine Person aus einem Krug, ein weiteres zeigt eine Menschen, der einem Wanderer mit Wanderstab die Türe öffnet, in einer Darstellung übergibt eine Person einer anderen ein Stück Stoff, in einer anderen wendet sich eine Person einem Menschen zu, der hinter einem Gitter sitzt, ein Bild zeigt eine Person, die einem im Bett liegenden Kranken etwas reicht und das letzte Bild stellt einen Menschen dar, der einen anderen beerdigt.

Das sind also die von der Diakonie gelebten „sieben Werke der Barmherzigkeit“ nach Matthäus 25,34-40, wie die Rückseite des Lesezeichens Auskunft gibt. Liest man jedoch im Matthäusevangelium nach, so finden sich dort lediglich sechs Werke. Woher das siebte kommt und welche Rolle Barmherzigkeit generell im Alten Testament, im Neuen Testament und in ihrem Umfeld – speziell aber im Matthäusevangelium – spielt, soll in dieser Arbeit näher untersucht werden.

Am Anfang der Arbeit soll in einer Begriffsdefinition untersucht werden, welche Begriffe überhaupt verwendet werden, um Barmherzigkeit auszudrücken. Welche Begriffe verwendet das AT, wie werden diese in die LXX übertragen und welche davon werden auch im NT verwendet? Dabei sollen auch die Bedeutungsinhalte näher betrachtet werden und untersucht werden, wie sie sich im Zuge der Übersetzungstätigkeit, aber auch der Sprachgeschichte weiterentwickeln. Im Kontext dieser Begriffe soll anschließend gezielt nach praktischen Handlungen gesucht werden, welche von einem Menschen an seinem Mitmenschen ausgeübt werden können oder sollen. Auch wird untersucht, welche Begriffe sich nur auf die Barmherzigkeit Gottes anwenden lassen, und welche auch die Barmherzigkeit eines Menschen beschreiben können.

In einem zweiten Teil werden einige ausgewählte alt- und zwischentestamentliche Texte näher untersucht. Alle Teststellen enthalten – ähnlich wie Matthäus 25 –

Listen oder Aufzählungen, die von barmherzigen Handlungen sprechen. Sie werden in Zusammenhang mit dem Weltgerichtstext in Mt 25 gestellt und verglichen. So sollen verschiedene mögliche Inspirationsquellen des Matthäus näher untersucht werden.

Zum Abschluss folgt eine Exegese des Weltgerichtstextes Mt 25,31-46, in der eben dieser – nicht nur für die Diakonie zentrale – Text näher untersucht wird.

1. BEGRIFFSDEFINITION

Im folgenden Kapitel soll sich dem Thema Barmherzigkeit auf begrifflicher Ebene genähert werden. Hierfür möchte ich die einzelnen Worte und Wortbedeutungen näher betrachten, mit denen im AT, in der LXX und im NT Barmherzigkeit umschrieben wird.

Es soll untersucht werden, welche Begriffe Barmherzigkeit beschreiben und worin sich die menschliche von der göttlichen Barmherzigkeit sowohl inhaltlich als auch begrifflich unterscheidet. Es soll herausgefunden werden, ob einzelne Wortbedeutungen nur für die Barmherzigkeit Gottes bzw. nur für jene des Menschen verwendet werden, oder ob Begriffe parallel benützt werden können.

Inhaltlich gilt es zu überprüfen, worin sich der jeweilige Akt der Barmherzigkeit ausdrückt und ob es Begriffe gibt, die in Gottes und in der menschlichen Barmherzigkeit dasselbe Phänomen sehen.

Darüber hinaus werden die einzelnen Wortfelder auf ihre Übertragung vom AT über die LXX und Griechisch sprachige frühjüdische Schriften ins NT untersucht. Es geht darum, Wortfelder in der Übersetzung von der Hebräischen in die Griechische Sprache abzustechen und zu vergleichen. Danach sollen die in der LXX verwendeten Begriffe mit ihrer Bedeutung im NT verglichen werden. Somit soll festgestellt werden, ob und wenn ja wie sich das Bedeutungsspektrum des alttestamentlichen Barmherzigkeitsbegriffs auf dem Weg von Alten ins Neue Testament verändert.

Am Ende dieses Kapitels werden die beiden Testamente sowie die Testamente der XII Patriarchen nach konkreten Handlungsvorschlägen durchsucht, die im Kontext mit den behandelten Begriffen erwähnt werden. Es soll untersucht werden, zu welchen Handlungen aufgefordert, bzw. von welchen Taten berichtet wird um ein konkretes Bild der aktiven Barmherzigkeit zu erhalten.

1.1. Begriffe für Barmherzigkeit im Alten Testament

Im Wesentlichen werden im AT vier Wortstämme verwendet, um das Phänomen der Barmherzigkeit auszudrücken: חָנּוּן, רַחֵם, צַדִּיק und חַסֵּד. Jeder Begriff beleuchtet hierbei ein anderes Feld des Bedeutungsspektrums der Barmherzigkeit. An manchen Stellen überschneiden sich die Inhalte, an anderen ergänzen sie sich. Manche

Nuancen gehen auch über das hinaus, was wir im deutschen Sprachgebrauch unter Barmherzigkeit verstehen.

Im Folgenden sollen diese vier Wortstämme einerseits auf ihre Bedeutung und andererseits auf ihre Verwendung hin untersucht werden. Es soll dargelegt werden, welches Bedeutungsspektrum sich hinter der jeweiligen Wurzel und auch in den verschiedenen Wortformen findet. Außerdem soll untersucht werden, in welchen Fällen welcher Wortstamm eingesetzt wird.

Weiters soll herausgearbeitet werden, welche Wortformen im Speziellen verwendet werden um Barmherzigkeit auszudrücken und welche Bedeutungen die jeweilige Wurzel darüber hinaus haben kann.

1.1.1. Das Wortfeld **רחם**

Die Bedeutung des Wortstamms **רחם** hängt stets mit einem Akt der Gnade zusammen. Um Barmherzigkeit auszudrücken spielen alle drei Formen, das Nomen, das Verb und das Adjektiv, eine entscheidende Rolle. Daher sollen diese Wortformen im Folgenden näher betrachtet werden.

Der Wortstamm **רחם** bedeutet ursprünglich „jem. gnädig sein, sich seiner erbarmen“. Im Aramäischen wird er auch verwendet um den Akt des „sich [S]ehnen[s], Sympathie empfinden[s]“ zu bezeichnen.¹

Im Hebräischen reicht das Bedeutungswortfeld im Qal von „gnädig sein“, „sich gnädig erweisen“ und „sich seiner erbarmen“² bis hin zu „Anmut besitzen“. Wie wir später³ sehen werden, hat **רחם** somit dieselbe Doppelbedeutung wie die griechische Übersetzung *χάρις*, die in der LXX zur Wiedergabe verwendet wird.⁴ Das Wort findet im Qal die häufigste Erwähnung, zahlreich sind weiters die Erwähnungen der Form im Hitpael. Hier trägt der Wortstamm die Bedeutung „um Gnade flehen“⁵.

¹ Vgl. Gesenius, Art. **רחם**, S. 373a.

² Der Umstand, dass sich jemand eines anderen erbarmt, kann sowohl von Gott, als auch vom Menschen ausgesagt werden! Vgl. Gesenius, Art. **רחם**, S. 373a.

³ Nähere Ausführungen hierzu weiter unten: S. 7.

⁴ Vgl. Freedman / Lundblom, Art. **רחם**, Sp. 23.

⁵ Hierbei handelt es sich fast ausschließlich um die göttliche Gnade. Eine Ausnahme findet sich in Gen 42,21 wo sich die Brüder Josefs selbst vorwerfen, nicht darauf gehört zu haben, dass ihr Bruder sie um Gnade angefleht (**בְּהִתְחַנֵּן אֵלָיו**) hatte (Vgl. Freedman / Lundblom, Art. **רחם**, ThWAT, Sp. 25).

Eine entscheidende Rolle bei der Verwendung des Verbs חָנַן spielt wie gesagt der Tatcharakter. Entscheidend ist stets die ausgeübte Handlung, das handelnde Subjekt ist erst in zweiter Linie von Bedeutung. Somit können Taten, die mit חָנַן im Zusammenhang stehen, den guten Werken zugerechnet werden.

Das Verb beschreibt stets das Handeln eines Menschen oder Gottes, „der sich des Armen אֶבְיֹוֹן und Niedrigen הַלְל erbarmt, indem er *gibt* נָתַן und *leiht* מָלָךְ “⁶. Infolge dessen kommt es sowohl zum aktiven Gnadenerweis, als auch zur aktiven Annahme der Gnade.⁷ Hierbei ist entscheidend, dass beide Akteure – sowohl das handelnde Subjekt als auch das empfangende Objekt – aktiv agieren müssen. Einerseits kann das Mitgefühl habende Subjekt nicht passiv sein, andererseits muss das חָנַן empfangende Objekt diese Handlung des Mitgefühls ebenfalls aktiv annehmen. Anderenfalls verliert die Handlung ihre חָנַן -Bedeutung. Wenn ich mich jemandes erbarme, er dieses Erbarmen jedoch nicht annehmen will, wird die gesamte Handlung wirkungslos. Es braucht folglich sowohl ein aktives Subjekt, als auch ein aktives empfangendes Objekt.

Somit ist klar, dass bei der Anwendung von חָנַן zwischen zwei Menschen, stets auch die Idee des Schenkens eine Rolle spielt.⁸ Denn auch der Akt des Schenkens braucht zwei Akteure: einen gebenden und einen nehmenden.

חָנַן „bezeichnet das gütige, in hilfreicher Tat sich erweisende Sich-Hinkehren einer Person zu einer anderen. (...) Es wird aber nicht nur eine gütige Gesinnung ausgesagt und von diesem innerlichen Gestimmtsein dann die äußere Tat der Hilfe als etwas anderes abgelöst. Vielmehr meint das Verbum die in einem bestimmten gütigen Tun sich dem andren zuwendende Haltung einer Person. (...) [N]icht nur das Subjekt des Handelns, sondern auch das Objekt, der Empfänger der Handlung ist entscheidend mitgedacht.“⁹

חָנַן beschreibt also nicht nur die gütige Grundeinstellung eines Menschen, die in einer barmherzigen Handlung zum Ausdruck kommt, sondern auch die Handlung selbst, in der sich das jeweilige Individuum einem anderen zuwendet. Beide handelnden Parteien sind in dem Begriff vorausgesetzt und werden darin implizit zum

⁶ Conzelmann, Art. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, S. 367.

⁷ Vgl. Freedman / Lundblom, Art. חָנַן , Sp. 25.

⁸ Vgl. Freedman / Lundblom, Art. חָנַן , Sp. 28.

⁹ Conzelmann, Art. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, S. 367.

Ausdruck gebracht. Somit werden die handelnden Personen in Erwähnung von חסד automatisch mit verstanden.

Als von חסד geprägte Handlungen können folgende Taten beschrieben werden: „den Armen zu helfen, die Hungrigen zu speisen, die Bedrängten vor Vernichtung und Tod zu retten“¹⁰. Diese Handlung geschieht vorrangig dem Gegenüber zuliebe und ohne auf den eigenen Profit bezogene Hintergedanken. Das kommt auch im Bedeutungsspektrum des Nomens חסד zum Ausdruck:

חסד „wird nicht wechselseitig von beiden Seiten ausgeübt. Er wird nur von einem Menschen einem anderen gewährt, unterhält die Beziehung lediglich so lange, wie der Spender es wünscht, und kann nur in bestimmten Situationen gegeben werden.“¹¹

Auch eine Handlung des חסד benötigt zwei Akteure, einen gebenden und einen nehmenden. Der Gebende handelt von sich aus, jedoch nur solange er das möchte. Diese einseitige Beziehung kann von ihm jederzeit beendet werden. Selbstverständlich muss dieses „Wohlwollen“¹² freiwillig gegeben werden. Der Empfänger des חסד steht gewissermaßen in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Spender, denn dieser kann ihm sein Wohlwollen jederzeit wieder entziehen.¹³

Ein weiteres Bedeutungsfeld des Nomens חסד klingt bereits in der Bedeutung „Anmut besitzen“ des Verbs חסדו an:¹⁴ חסד kann auch verwendet werden um Schönheit zu bezeichnen. Und zwar nicht nur zur Darstellung äußerer, sondern sozusagen auch innerer Schönheit: „eine ästhetisch angenehme Darstellung oder Erscheinung einer Person oder Sache[.] (...) [חסד] meint eigentlich die Qualität, die etwas oder jemand besitzt.“¹⁵ Somit bezeichnet חסד einerseits visuelle Schönheit, aber auch charakterliche Schönheit, aus der heraus gütig und barmherzig gehandelt wird.

Das Adjektiv חסידו hingegen bezeichnet ausschließlich die „Barmherzigkeit“ und „Gnade“ Jahwes als seine Eigenschaften. Menschliche Handlungen und Eigenschaf-

¹⁰ Freedman / Lundblom, Art. חסד, Sp. 25.

¹¹ Freedman / Lundblom, Art. חסד, Sp. 26f.

¹² Freedman / Lundblom, Art. חסד, Sp. 23.

¹³ Vgl. Freedman / Lundblom, Art. חסד, Sp. 27.

¹⁴ Siehe oben S. 10.

¹⁵ Freedman / Lundblom, Art. חסד, Sp. 23.

ten werden damit höchstens in Ps 112,4 charakterisiert, doch die Übersetzung dieses Verses ist durchaus umstritten.¹⁶

Somit lässt sich zusammenfassen, dass חן eine Handlung zwischen zwei Parteien beschreibt, die von beiden Seiten aktiv begangen werden muss. Der Empfangende ist dabei immer von der Gunst des Gebenden abhängig, muss dessen Barmherzigkeit jedoch aktiv annehmen. Diese Charakteristika kommen auch im Nomen חן zum Ausdruck. Darüber hinaus beschreibt der Wortstamm חן äußere und charakterliche Schönheit gleichermaßen.

1.1.2. Das Wortfeld רחם

Der Wortstamm רחם wird im Qal mit „lieben“, im Piel hingegen mit „sich jem.es erbarmen“ übersetzt. Dieses Erbarmen kann einerseits von einem Menschen einem anderen zukommen, es kann sich aber auch um das Erbarmen Gottes handeln.¹⁷ Wir werden jedoch noch sehen, dass auch beim menschlichen Erbarmen stets Jahwe eine wichtige Rolle im Hintergrund spielt.

Allgemein bezeichnet das Verb einen Akt der Liebe, der sich stets von einer höher gestellten Person zu einer niederen wendet.¹⁸ Ein Reicher kann einem Armen רחם erweisen, ein Mächtiger einem Ohnmächtigen, ein Herr seinem Sklaven. Voraussetzung für diese Handlung ist, dass sich die niedrigere Person in einer „Situation des Leidens, der Not, der Schuld, der Gefahr [oder] der Schwäche“¹⁹ befindet. Die höher gestellte Person muss diese Situation erkennen und für sich eine Möglichkeit sehen, den Zustand der anderen zu verbessern und sie aus ihrer Lage zu befreien.²⁰ Somit wird ersichtlich, dass auch bei einem Akt von רחם stets zwei aktiv handelnde Individuen notwendig sind. Hierbei handelt immer die höher gestellte Person. Ein Sklave kann seinem Herrn, ein Mensch Jahwe nicht רחם entgegenbringen.

¹⁶ Freedman und Lundblom weisen auf die Problematik der Verwendung von חן in Ps 112,4 hin. Bei חן handelt es sich um eine Wendung, die gewöhnlich nur auf Jahwe angewendet wird, der Psalm an sich handelt aber ausschließlich vom Menschen. Ich halte es durchaus für möglich, dass in diesem Psalm über den gottlosen und den gerechten Menschen eingeschoben wird, dass Jahwe dem Gerechten als Licht in der Finsternis leuchtet. Folglich gäbe es keine einzige Stelle, an der חן auf den Menschen angewandt wird. Vgl. *Freedman / Lundblom*, Art. חן, Sp. 27. Näheres siehe unten ab S. 34.

¹⁷ Vgl. *Gesenius*, Art. רחם, S. 1235b.

¹⁸ Vgl. *Stoebe*, Art. רחם, Sp. 761.

¹⁹ *Kronholm*, Art. רחם, Sp. 475.

²⁰ Vgl. *Kronholm*, Art. רחם, Sp. 475.

Weiters wird deutlich, dass רַחֵם auch eine Grundhaltung andeutet, die erst durch verschiedene Handlungen sichtbar wird.²¹ Ähnlich wie חַן wird eine grundlegende Einstellung charakterisiert, die sich erst in barmherzigen Taten ausdrückt. Erst wenn Gott oder seltener ein Mensch barmherzig handelt, kann er als רַחֵם erkannt werden.

Eine besondere Nuance bekommt der Wortstamm weiters durch die alternative Vokalisation רַחֵם, die auf derselben Wurzel basiert. Hier bedeutet רַחֵם nämlich „Mutterschoß“ und bezeichnet auch die „weiche Stelle“ im Wesen eines Menschen²² die, als Entstehungsort des Erbarmens gilt²³. Hier lokalisiert sich das Gefühl des Mitgefühls, des Erbarmens, schlechthin, das später zu barmherzigem Handeln führt. Daher wird der Begriff רַחֵם ebenfalls verwendet um das Mitgefühl, das Erbarmen gegenüber einem Anderen zu bezeichnen. Die enge Verknüpfung der Bedeutung רַחֵם von רַחֵם zeigt sich darin, dass der eigentlich mit „Barmherzigkeit“ übersetzte Begriff רַחֵם an drei Stellen des AT mit der Bedeutung „Inneres“ auftaucht.²⁴ Diese Stellen beziehen sich alle auf das Innere des Menschen, seine Eingeweide.

רַחֵם bezeichnet also das Mitgefühl, dass stets von einem Höheren einem Niedrigeren entgegengebracht wird und sich in der Art der Handlung ausdrückt. Das Gefühl, auf dem diese Handlung beruht, hat seinen Sitz in den innersten Eingeweiden des Menschen.

1.1.3. Das Wortfeld רַחֵם

Der Begriff רַחֵם wird häufig in Verbindung mit רַחֵם verwendet.²⁵ Das Wort weist drei verschiedene Bedeutungsebenen auf: die Liebe der Menschen untereinander, die sich in Barmherzigkeit und Wohlwollen ausdrückt, die Güte, Treue und Gnade die Gott den Menschen entgegenbringt, die in der Bundestreue zum Tragen kommt und die Liebe der Menschen zu Gott, die durch die Werke der Frömmigkeit sichtbar wird.²⁶

²¹ Vgl. Kronholm, Art. רַחֵם, Sp. 475.

²² Stoebe, Art. רַחֵם, Sp. 762.

²³ Vgl. Stoebe, Art. רַחֵם, Sp. 761.

²⁴ Vgl. Kronholm, Art. רַחֵם, Sp. 467.

²⁵ Vgl. Kronholm, Art. רַחֵם, Sp. 468.

²⁶ Vgl. Gesenius, Art. רַחֵם, S. 375bf.

Normalerweise wird *חֶסֶד* im Singular verwendet und in fast der Hälfte aller Belege ist es mit einem Possessivsuffix verbunden. Dieses kann sich einerseits auf Einzelpersonen wie Sara, David oder Ruth beziehen, aber auch auf allgemein gehaltene Personengruppen wie Götzendiener oder Israeliten. Meistens wird *חֶסֶד* jedoch auf Gott selbst angewendet.²⁷

„*חֶסֶד* wird stets einem anderen Menschen erwiesen bzw. von einem Menschen erbeten oder erhofft.“²⁸ *חֶסֶד* kann also von einem Menschen dem anderen entgegengebracht werden oder von Gott ausgeübt werden. Nie jedoch kann der Mensch Gott *חֶסֶד* entgegenbringen.²⁹

Gerade im menschlichen Zusammenleben wird die Bedeutung von *חֶסֶד* am ehesten deutlich³⁰: *חֶסֶד* bezeichnet das Verhältnis zwischen zwei Verwandten, zwischen einem Gastgeber und seinem Gast, zwischen zwei Freunden, zwischen einem Herrscher und seinen Untergebenen oder zwischen zwei Partnern³¹. Vor allem innerfamiliär spielt *חֶסֶד* eine entscheidende Rolle. Es beschreibt das Verhältnis von Mann und Frau, Vater und Sohn oder zu den nächsten Verwandten.³² Fast die Hälfte aller Belege weist eine stereotype Formulierung auf.³³

חֶסֶד ist also notwendig, um einer engen Menschengemeinschaft ein fruchtbares Zusammenleben zu ermöglichen. Die einzelnen Mitglieder müssen sich gegenseitig andauernd *חֶסֶד* entgegenbringen um ein soziales Gleichgewicht instandzuhalten.³⁴ Trotzdem bleibt *חֶסֶד* etwas Besonderes, das in seinem Kern nur zwischen nächsten Verwandten natürlich ist.³⁵

Näher definiert ist *חֶסֶד* die Voraussetzung für das „Tun des Guten“. Es handelt sich nicht um eine Eigenschaft, sondern um die Grundlage für bestimmte Taten: die Bereitschaft zu helfen, der gute, entgegenkommende Wille.³⁶ Die auf *חֶסֶד* folgenden

²⁷ Vgl. Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 50.

²⁸ Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 56.

²⁹ Näheres siehe ab S. 35.

³⁰ Vgl. Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 51.

³¹ Hierbei wird vorausgesetzt, dass „ein nicht selbstverständliches Entgegenkommen der einen Seite“ beschlossen wurde. (Vgl. Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 51).

³² Vgl. Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 53.

³³ Vgl. Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 51.

³⁴ Vgl. Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 58.

³⁵ Vgl. Jepsen, Barmherzigkeit, S. 271.

³⁶ Vgl. Jepsen, Barmherzigkeit, S. 266.

Taten können sehr verschieden sein. So kann es sich bei einer חסד-Tat um die Art eines Begräbnisses oder einer Eheschließung handeln, aber auch das Verstecken Verfolgter und das Trösten Trauernder wird zu חסד gezählt.³⁷ Gemeinsam ist allen Handlungen jedoch, dass der Empfänger, dem חסד entgegengebracht wird, sich zu revanchieren hat – zumindest besteht seitens des חסד-Gebers eine begründete Hoffnung auf eine adäquate Gegenleistung.³⁸

Das AT kennt nur einen חסד-Erweis der Menschen untereinander und Gottes den Menschen gegenüber. Der Mensch selbst hat keine Möglichkeit, Gott gegenüber חסד zu üben. Er empfängt zwar die Güte Jahwes, kann aber Gott nichts Gleichwertiges oder ähnlich Gutes zurückgeben.³⁹ „Gegenüber dem profanen Sprachgebrauch ist also bezüglich der Gegenseitigkeit (...) eine gewisse Abweichung zu verzeichnen.“⁴⁰ Im Zusammenhang der Gott-Mensch-Beziehung ist חסד immer eine einseitige Angelegenheit.

Die חסד-Forderung ist Gottes Wille und als solcher wird durch חסד der aktive Glauben an Gott sichtbar.⁴¹ Fehlt חסד, so geht das auf den „Mangel an beständigem Wissen um Gott“⁴² zurück und drückt sich in konkreten Taten aus. Menschen, die nicht von Gott wissen, verfluchen, lügen, morden, stehlen, brechen die Ehe und verüben Bluttaten.⁴³ Aus diesem Grund wird חסד in späteren Texten mit מִשְׁפָּט⁴⁴ gleichgesetzt.⁴⁵ Fehlende חסד führt zu Straftaten, während חסד das richtige und richtige Verhalten (מִשְׁפָּט) in einer Gesellschaft beschreibt.

³⁷ Alfred Jepsen zählt u.a. folgende Taten auf: die Einwohner von Jabesch begraben Saul, Joseph begräbt seinen Vater nicht in Ägypten, Sarah gibt Abraham zuliebe ihren Mann für ihren Bruder aus, Laban gibt Isaak seine Schwester zur Frau, Rahab versteckt die Kundschafter, David zieht Meribaal an seinen Tisch und lässt den Ammoniterkönig trösten. Es ist allerdings anzumerken, dass der Begriff חסד in keiner der aufgelisteten Stellen explizit erwähnt wird. Lediglich in 1.Chr 19,2 spricht David davon, dem Sohn des Ammoniterkönigs Freundschaft (חֶסֶד) zu erweisen und ihm zum Trost über seines Vaters Tod eine Gesandtschaft zu schicken.

³⁸ Vgl. Zobel, Art. חסד, Sp. 52.

³⁹ Vgl. Zobel, Art. חסד, Sp. 69.

⁴⁰ Zobel, Art. חסד, Sp. 69.

⁴¹ Vgl. Zobel, Art. חסד, Sp. 56.

⁴² Zobel, Art. חסד, Sp. 56.

⁴³ Vgl. Zobel, Art. חסד, Sp. 54. Auch Sach 7,10 zählt Handlungen auf, zu denen es durch fehlende חסד kommen kann.: „Bedrückt nicht Witwen und Waisen, Fremdlinge und Arme, und sinnt nicht Böses gegeneinander in euren Herzen.“

⁴⁴ Recht, Rechtssache, Gericht (Gesenius, Art. מִשְׁפָּט, S. 760a).

⁴⁵ Vgl. Zobel, Art. חסד, Sp. 57.

Bei חסד handelt es sich also um einen gesellschaftlichen Begriff der das gemeinsame Zusammenleben erleichtert. חסד kann nur Menschen entgegengebracht werden während fehlende חסד den Menschen ins Verderben führt.

1.1.4. Das Wortfeld צדק

Der Wortstamm צדק tritt in vielen Formen in Erscheinung. Ganz allgemein ist er im Bereich des Rechts angesiedelt. Wichtig ist hierbei vor allem die Bedeutung des Verbs im Qal: „gerecht“ bzw. „vollkommen sein“, aber auch „Recht haben“, „Recht bekommen“ und „Recht behalten“.⁴⁶ Als Subjekt kann hier einerseits der Mensch, aber auch Gottes מַשְׁפָּטִים oder Gott selbst stehen.⁴⁷

Das Verb im Hiphil (הִצְדִּיק) bedeutet „für gerecht erklären, zum Recht verhelfen, freisprechen“⁴⁸. Da jedoch nicht nur reiche und mächtige Menschen ein selbstverständliches Recht auf Rechtfertigung haben, sondern auch arme und unterdrückte, die dies vielleicht nicht immer erfahren, steht צדק im Hiphil auch für „retten, helfen“⁴⁹ und wird „als fast synonym mit Rettung und Heil verstanden“.⁵⁰ הִצְדִּיק kann also einen Moment beschreiben, in dem man Hilfe aus einer unerwarteten Richtung erhält.

Große Bedeutung hat darüber hinaus auch das Adjektiv צָדִיק. Es kann sowohl auf den Menschen als auch auf Gott angewendet werden und hat dort jeweils ein gewisses Bedeutungsspektrum. Beschreibt es einen Menschen, so kann es einerseits eine Person beschreiben, die in einer bestimmten Situation das Recht auf ihrer Seite hat und die sich nichts zu Schulden kommen lässt, andererseits aber auch eine Person, die generell das Richtige tut. Richtig ist hier das, was Gott gefällt. „Gerecht ist, wer Recht übt, Recht hat und Recht bekommen hat.“⁵¹ Von Gott ausgesagt beschreibt צָדִיק seine Handlungsweisen, die von Grund auf gerecht sind.⁵²

⁴⁶ Vgl. Gesenius, Art. צדק, S. 1103a.

⁴⁷ Vgl. Johnson, Art. צדק, Sp. 909.

⁴⁸ Johnson, Art. צדק, Sp. 910.

⁴⁹ Vgl. Johnson, Art. צדק, Sp. 910.

⁵⁰ Johnson, Art. צדק, Sp. 903.

⁵¹ Johnson, Art. צדק, Sp. 904.

⁵² Vgl. Gesenius, Art. צָדִיק, S. 1102b.

Das Nomen צדקה steht dem entsprechend für das Richtige, die Redlichkeit, das Wohlverhalten, aber auch für Rechtsanspruch und Rechtfertigung.⁵³ Wer sich צדיק verhält hat auch einen Anspruch auf צדקה.

צדק hat ein ähnliches Bedeutungsspektrum wie חסד. Auch mit צדק wird ein ungleiches Verhältnis wie jenes zwischen König und Untertan beschrieben.⁵⁴ Ähnlich ist auch die Wirkung von צדק auf das gesellschaftliche Zusammenleben. „Wo Streit ausbricht, ist der Zustand von צדקה im Zusammenleben von Menschen (Gruppe) gestört.“⁵⁵ Es gilt daher, wieder ein Gleichgewicht zwischen den einzelnen Individuen herzustellen, sodass jeder zu seinem Recht kommt.

Bei der Lösung von Konflikten mithilfe von צדק geht es immer darum, im Interesse der Allgemeinheit zu handeln. „Dem in seinem Lebensvollzug Beeinträchtigten [wird] wieder zum Recht verholfen und der Friedensstörer [soll] unschädlich gemacht“⁵⁶ werden. So wird das Verhältnis innerhalb der Gruppe wieder zurechtgerückt.

צדק beschreibt darüber hinaus gesellschaftlich grundlegendes Handeln:

צדק/צדקה begabt das Volk mit „1) Leben und Fruchtbarkeit, 2) Sieghaftigkeit über mögliche Feinde, 3) Fähigkeit zum Tun des Guten. Der dritte Punkt ist entscheidend und Voraussetzung für 1) und 2). Weil die mit צדק begabten Kultgenossen im Alltag gemeinschaftstreu und sittlich gut handeln, werden sie für sich und ihre Umgebung Wohlfahrt und Sieg kraft schicksalwirkender Tatsphäre heraufführen.“⁵⁷

Somit kann der Mensch durch sein Handeln sein Schicksal mitbestimmen.⁵⁸ Indem er das Gute tut, schafft er eine Basis für eine Gesellschaft, auf der sie sich möglichen Feinden besser widersetzen können und die grundlegend für ein fruchtbares Zusammenleben ist. צדק ist folglich grundlegend für jede Gesellschaftsform.

Von daher ist es nachvollziehbar, dass Pedersen צדק als „Gesundheit der Seele“ interpretiert. „Die normale, gesunde Seele handelt ihrer Natur gemäß. Das bedeutet

⁵³ Vgl. Gesenius, Art. צדקה, S. 1104b.

⁵⁴ Vgl. Koch, Art. צדק, Sp. 512.

⁵⁵ Koch, Art. צדק, Sp. 513.

⁵⁶ Koch, Art. צדק, Sp. 514.

⁵⁷ Koch, Art. צדק, Sp. 519f.

⁵⁸ Koch, Art. צדק, Sp. 522.

im AT, den Bund aufrecht zu halten, indem man dem Schwachen Hilfe leistet und dem Starken Ehre erbietet.“⁵⁹

Die häufigsten Erwähnungen von צדק finden sich in der Weisheitsliteratur.⁶⁰ Dort charakterisiert das Adjektiv vor allem Vertreter der Herrschaftsschicht. Sie sollen sich צדיק verhalten, was durch Schenken⁶¹ und Armenfürsorge⁶² charakterisiert wird.⁶³ Wer sich um die geringen Individuen der Gesellschaft kümmert schafft eben diese Atmosphäre der צדק, auf der die Gesellschaft floriert. Das kann mitunter auch Hauptaufgabe der Herrschenden sein.

Schrenk meint in seinem Artikel über die Gerechtigkeit in der LXX, dass die Begriffe צדקה und מצייה verwendet werden, um die „verdienstlichen guten Werke“ bzw. die „Privatwohlthätigkeit“ zu bezeichnen. „So wird auch in der Auslegung des at.lichen צדקה der Sinn weitgehend als Almosen, Wohlthätigkeit bestimmt.“⁶⁴ Daher wird der Begriff vor allem in „messianisch-eschatologischen Ausführungen“ verwendet um Barmherzigkeit und nicht Gerechtigkeit zu bezeichnen.⁶⁵

צדק bezeichnet also eine der Gesellschaft zugrunde liegende Gerechtigkeit, die notwendig ist um ein harmonisches Zusammenleben zu ermöglichen. Da diese Grundgerechtigkeit auch Nächstenliebe mit einbezieht, kann צדק auch die Bedeutung „Barmherzigkeit“ tragen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass zwei der behandelten Begriffe (חן und רחם) zwischenmenschliche Aktionen beschreiben: Taten die konkret Barmherzigkeit ausdrücken und ein Handlungssubjekt sowie einen empfangenden Part einschließen. Die anderen beiden Begriffe hingegen (צדק und חסד) beziehen gesellschaftliche Grundstrukturen mit ein, die für ein funktionierendes Zusammenleben vonnöten sind.

⁵⁹ Johnson, Art. צדק, Sp. 904.

⁶⁰ Vgl. Koch, Art. צדק, Sp. 511.

⁶¹ Spr 21,26: „Den ganzen Tag begehrt die Gier; aber der Gerechte gibt und versagt nichts (יָתֵן וְלֹא יִחָשֵׁךְ)“.

⁶² Spr 29,7: „Der Gerechte weiß um die Sache der Armen (יָדַע צָדִיק דִּין דְּלִים); der Gottlose aber weiß gar nichts.“

⁶³ Vgl. Koch, Art. צדק, Sp. 524.

⁶⁴ Schrenk, Art. δικαιοσύνη, S. 198.

⁶⁵ Als Referenzstellen führt Schrenk an: jSchebiit 35c, 31; Midr Ps 22 § 32 (99a) und Str-B II 575. (Vgl. Schrenk, Art. δικαιοσύνη, S. 198).

Doch trotz aller Handlungsmöglichkeiten, die dem Menschen in dieser Hinsicht gegeben sind, steht hinter allem Jahwe, der die Menschen seine Gnade und Barmherzigkeit erfahren lässt. Er bringt seine Barmherzigkeit entweder in einer direkten Tat dem Menschen gegenüber zum Ausdruck, oder er lässt Menschen durch andere Menschen Güte erfahren. Letztendlich aber geht alle mögliche Barmherzigkeit auf Gott zurück.

1.2. Die Übertragung der alttestamentlichen Begriffe in die LXX

Bei der Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische (LXX) bestand die Schwierigkeit vor allem darin, begriffliche Äquivalente zu finden, deren inhaltliche Bedeutung möglichst genau mit dem hebräischen Wortfeld übereinstimmt. Natürlich ist das nicht immer exakt möglich gewesen. Im folgenden Kapitel soll erörtert werden, welche der oben definierten alttestamentlichen Begriffe durch welche griechischen Wörter übertragen wurden. Es soll untersucht werden, ob und wie sich das Bedeutungsspektrum dadurch verschoben hat und ob daher an verschiedenen Stellen unterschiedliche Begriffe gewählt werden mussten um eine bestimmte Bedeutungsnuance zu unterstreichen.

1.2.1. Die Übersetzung von חַן zu $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ / $\chi\alpha\acute{\iota}\rho\omega$

Die Bedeutung des hebräischen Verbalstammes חַן wird im Deutschen ähnlich jener von $\chi\alpha\acute{\iota}\rho\omega$ wiedergegeben. Beide Verben können einerseits für „gnädig sein“ bzw. „sich gnädig erweisen“ stehen, bieten aber auch Raum für die Bedeutung „Anmut besitzen“.

Passow beschreibt dieses Bedeutungsspektrum in seinem Handwörterbuch zur Griechischen Sprache folgendermaßen:

$\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ bezeichnet „Jede Freude, Lust, Fröhlichkeit erweckende od. in sich enthaltende Eigenschaft oder Wirkung, also als *Eigenschaft*: das erfreuliche Wesen, Reiz, Anmuth, Lieblichkeit“⁶⁶

Diese Erklärung bietet für die oben genannte Doppelbedeutung ebenso Raum. Sowohl ein Akt der Gnade kann Freude erwecken, als auch der Anblick eines Anmut besitzenden Wesens. Diese Doppelbedeutung ist dem Hebräischen חַן und dem

⁶⁶ Passow, Art. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, S. 2414b.

Griechischen χάρις gemein.⁶⁷ Durch dieses beinahe deckungsgleiche Bedeutungsfeld ist es daher naheliegend, dass חן in der LXX am häufigsten mit χάρις wiedergegeben wird.⁶⁸

Mit χάρις wird in der LXX „das Erfreuende, [...] das erfreuliche Wesen, die Anmut, [...] der erfreuliche Zustand, die Gunst des Schicksals“⁶⁹ ausgedrückt. Es kann aber auch eine „Gesinnung oder Empfindung, etwa Sympathie“⁷⁰ bezeichnen oder „eine Tat, die Freude bereitet [...] sowie die] Gunst der Götter“.⁷¹ Hierin deckt sich der Inhalt mit jenem von חן, denn ebenso wie חן kann auch die χάρις seitens des Gebers entzogen werden.⁷²

Bei der Übersetzung von חן zu χάρις handelt es sich somit um eine relativ homogene Wiedergabe.

1.2.2. Die Übersetzung von צדק zu δίκη / δικαιοσύνη

Für den Wortstamm צדק findet sich die Übersetzung „gerecht, rechtschaffen, vollkommen, fromm sein“⁷³. Der Wortstamm δίκη/ δικαιοσύνη wird hingegen in der Regel mit „Strafe, Vergeltung“⁷⁴ bzw. „Gerechtigkeit Gesetzmäßigkeit, Rechtlichkeit“⁷⁵ übersetzt. Er kann jedoch auch „das ‚rechte‘ Verhalten Gottes und der Menschen nicht im Blick auf eine ideale Norm von Rechtsein, sondern im Blick auf das konkrete Lebensverhältnis der Partner zueinander“⁷⁶ bezeichnen. Somit beschreiben beide Begriffe eine der Gesellschaft zugrunde liegende Ordnung, auf der ein Zusammenleben funktionieren kann.

Vielen Formen des Wortstammes צדק werden durch Formen von δίκη oder δικαιοσύνη wiedergegeben. So wird δικαιοσύνη beispielsweise zur Wiedergabe von

⁶⁷ Freedman / Lundblom, Art. חן, Sp. 23.

⁶⁸ Stoebe, Art. חן, Sp. 597.

⁶⁹ Conzelmann, Art. χάρις κτλ, Sp. 363f.

⁷⁰ Conzelmann, Art. χάρις κτλ, S. 364.

⁷¹ Conzelmann, Art. χάρις κτλ, S. 364.

⁷² Freedman / Lundblom, Art. חן, Sp. 27. Siehe oben S. 10.

⁷³ Gesenius, Art. צדק, S. 1103a.

⁷⁴ Balz / Schneider, Art. δίκη, S. 811a.

⁷⁵ Kertelge, Art. δικαιοσύνη, S. 786a.

⁷⁶ Kertelge, Art. δικαιοσύνη, S. 786b.

צֶדֶק, צִדְקָה und צְדִיק verwendet.⁷⁷ Diese können jedoch auch mit δίκαιος wiedergegeben werden.⁷⁸

Zur Übersetzung von צִדְקָה wird in der LXX meist auch ἐλεημοσύνη verwendet. Das geschieht an jenen Stellen, an denen Gott als צדק beschrieben oder das Handeln eines frommen Menschen erwähnt wird.⁷⁹ Ελεημοσύνη trägt folglich die Bedeutung „Gerechtigkeit, Gutes tun“⁸⁰ aber auch „Mitleid, Wohltat, Almosen“⁸¹. Passow erweitert den Begriff durch „Erbarmen“⁸².

Ähnlich wie bei צדק kann es sich hierbei um Handlungen bzw. Grundeinstellungen handeln, die für ein funktionierendes Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft essentiell sind. Mitleid und Erbarmen führen zu Almosen, die wiederum dafür sorgen, die Menschen vom Rand der Gesellschaft wieder ein Stück weiter in die Mitte zu holen.

In Prov 10,2⁸³ steht צֶדֶק für „Wohltun, Almosen“ und in Tob 12,9⁸⁴ und 14,11⁸⁵ folgen zweimal im gleichen Zusammenhang ἐλεημοσύνη und δικαιοσύνη aufeinander. Hierbei dient δικαιοσύνη dazu, ἐλεημοσύνη näher zu beschreiben.⁸⁶ Auch diese beiden Begriffe stehen folglich in engem Zusammenhang miteinander.

Die größte Schwierigkeit bei der versucht wörtlichen Übersetzung von צדק ins Griechische ist, dass δικαιοσύνη dem Inhalt zwar nahe kommt, jedoch nicht denselben „Ausdruck einer rettenden und heilsamen Gerechtigkeit“⁸⁷ wiedergibt wie צדק.

Den beiden Begriffen ist gemein, dass sie das richtige Verhalten als das von Gott gewollte Handeln interpretieren. צדק hat jedoch einen größeren juristischen Schwer-

⁷⁷ Quell, Art. δίκη, S. 177.

⁷⁸ Quell, Art. δίκη, S. 177.

⁷⁹ Vgl. Bultmann, Art. ἔλεος, S. 482.

⁸⁰ Bultmann, Art. ἔλεος, S. 482.

⁸¹ Eßler, Art. ἔλεος, S. 111.

⁸² Passow, Art. ἐλεημοσύνη, S. 869b.

⁸³ Prov 10,2: צֶדֶק לֹא יִנְצֵחַ (δικαιοσύνη) וְשֹׁרֵץ אֲוִיִּים לֹא יִנְצֵחַ Unrechte Schätze nützen nichts und Gerechtigkeit (צֶדֶק / δικαιοσύνη) erlöst vom Tod.

⁸⁴ Tob 12,9: ἐλεημοσύνη γὰρ ἐκ θανάτου ῥύεται καὶ αὕτη ἀποκαθαριεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν οἱ ποιοῦντες **ἐλεημοσύνας** καὶ **δικαιοσύνας** πλησθήσονται ζωῆς. Almosen (ἐλεημοσύνην) erlösen vom Tod und tilgen jegliche Sünden, Almosen geben (ποιοῦντες ἐλεημοσύνας) und Gerechtigkeit üben (δικαιοσύνας) erfüllen das Leben.

⁸⁵ Tob 14,11: [...] καὶ τοῖς παιδίοις ὑμῶν ἐνυποταγήσεται ποιεῖν **δικαιοσύνην** καὶ **ἐλεημοσύνην** [...]. Denn eure Kinder lehrt Gerechtigkeit üben (ποιεῖν δικαιοσύνην) und Almosen geben (ἐλεημοσύνην).

⁸⁶ Vgl. Schrenk, Art. δικαιοσύνη, S. 198.

⁸⁷ Johnson, Art. צדק, Sp. 923.

punkt, da hier auch Bedeutungen wie „Recht haben, zu seinem Recht kommen“ (Qal) oder „sich rechtfertigen“ (Piel pf.) und „jem.en freisprechen (...), jem.em z. seinem Recht verhelfen“ (Hiphil pf.) Raum haben.⁸⁸ Offen bleibt hierbei, wer diese Rechtssprechung übernimmt.

Der wichtigste inhaltliche Unterschied zwischen צדק und $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu/\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ besteht darin, dass צדק immer das Verhältnis beschreibt, in dem zwei Personen bzw. Gott und Mensch zu einander stehen. $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ wird hingegen einzig auf den Menschen angewendet und beschreibt eine Grundhaltung bzw. einen Habitus.⁸⁹

Das hebräische Gesellschaftsbild ist folglich stärker von dem Gedanken des Wirkens Gottes auf das gemeinschaftliche Zusammenleben geprägt während im Rahmen der Übertragung in die LXX den Menschen mehr Möglichkeit zuerkannt wurde, für das gesellschaftliche Gefüge mitverantwortlich zu sein. Gerechte Taten gehen nun nicht mehr zwingend auf ein Handeln Gottes zurück, sondern können auch durch einen vom Menschen eingeübten Habitus bewirkt werden.

1.2.3. ἔλεός / ἐλέω und οἰκτιρμός / οἰκτίρω als Übersetzung

Bei der Übertragung der hebräischen Bibel ins Griechische spielen auch die beiden Wortfelder ἔλεός / ἐλέω und οἰκτιρμός / οἰκτίρω eine wichtige Rolle. $\epsilon\lambda\epsilon\acute{o}\varsigma$ wurde verwendet um חַסֵּד , seltener auch חַסְדִּים wiederzugeben. $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ steht meistens für חָן oder חַן (Piel).⁹⁰

Der Stamm חָן wird außerdem ziemlich regelmäßig mit Wörtern der Stämme οἰκτ- oder ἐλε- übersetzt.⁹¹ Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit für חָן in Qal ist darüber hinaus ἀγαπάω. Die Piel-Form wird meistens mit ἐλέω manchmal mit ἀγαπάω und an einigen Stellen auch durch οἰκτίρω übersetzt.⁹²

⁸⁸ Alle Übersetzungen nach Gesenius, Art. צדק , S. 1103a.

⁸⁹ Johnson, Art. צדק , Sp. 923.

⁹⁰ Hier ist zu erwähnen, dass Bultmann stets die Infinitivbegriffe ἐλεῖν und οἰκτεῖν verwendet. Ich arbeite jedoch im Sinne der Kontinuität mit ἐλέω und οἰκτίρω. Vgl. Bultmann, Art. ἔλεος, S. 475 und Conzelmann, Art. χάρις κτλ, S. 371f.

⁹¹ Stoebe, Art. חָן , Sp. 768.

⁹² Kronholm, Art. חָן , Sp. 462.

„Der Stamm οἰκτ- dient [...] weit überwiegend zur Wiedergabe von Bildungen vom Stamme םח, daneben für Bildungen von חן. [...] Ein Unterschied zwischen οἰκτίρειν und ἐλεεῖν oder zwischen οἰκτιρμοί und ἔλεος ist nicht wahrzunehmen. חן und םח werden auch durch οἰκτίρειν und ἐλεεῖν wiedergegeben.“⁹³

Die beiden Begriffe οἰκτίρω und ἐλέω haben so ähnliche Inhalte, dass sie beinahe synonym verwendet werden können. Ähnlich ist das bei ihren hebräischen Äquivalenten חסד und רחמים. Im späteren Judentum verschwimmen die Bedeutungsgrenzen. חסד und רחמים sind dann kaum noch von einander zu unterscheiden und werden abwechselnd von ἔλεος und οἰκτιρμοί wiedergegeben.⁹⁴ Die genaue Ausdifferenzierung der Begriffsinhalte verliert folglich zunehmend an Bedeutung. Sowohl im Griechischen, als auch im Hebräischen wird nicht mehr so genau definiert, welche Nuancen ein Begriff beinhaltet.

חסד wird mit „Güte, Liebe, Freundlichkeit, Wohlwollen, Barmherzigkeit, Gunst“ übersetzt und bezeichnet hierbei sowohl die Liebe der Menschen untereinander, als auch die „Güte, Treue, Gnade, Huld“ die zwischen Gott und den Menschen besteht.⁹⁵

„Wie die Bedeutung von חסד [...] schwankt zwischen (Bundes-) Treue, pflichtmäßigem Verhalten und Liebe, Gnade, so auch die Übersetzung in der LXX, die zwar weitaus meist ἔλεος [213x] sagt, aber bisweilen auch δικαιοσύνη“⁹⁶, ἐλεημοσύνη oder ἐλεήμος.⁹⁷

Wie das ἔλεος der LXX später auch ins NT Einzug gehalten hat, werden wir weiter unten noch sehen.⁹⁸

⁹³ Bultmann, Art. οἰκτίρω κτλ, S. 162.

⁹⁴ Bultmann, Art. ἔλεος, S. 478.

⁹⁵ Vgl. Gesenius, Art. חסד, S. 375b.

⁹⁶ Bultmann, Art. ἔλεος, S. 476.

⁹⁷ Zobel, Art. חסד, Sp. 49.

⁹⁸ Siehe unten: Seite 23ff.

1.3. Die Verwendung der Begriffe in den Testamenten der XII Patriarchen⁹⁹

Ähnlich den anderen Griechisch sprachigen Dokumenten verwenden auch die Testamente der XII Patriarchen die drei erwähnten Wortfelder χάρις, ἔλεος und σπλάγχνα, wenn auch in anderer Ausprägung als das in LXX und NT der Fall ist.

1.3.1. Die Verwendung von χάρις

Der Begriff χάρις spielt in den Testamenten der XII Patriarchen kaum mehr eine Rolle. Conzelmann nennt nur 5 Erwähnungen in TestR 4,8; TestS 4,5; TestL 18,9; TestJud 2,1 und TestB 4,5, die alle sehr allgemein gehalten und daher auch im Rahmen dieser Analyse unerheblich sind. Im Wesentlichen erwähnen sie alle, dass χάρις von Gott kommt und daher von ihm auch erbeten werden soll bzw. dass es sie durch angemessenes Handeln zu erlangen gilt.¹⁰⁰

1.3.2. Die Verwendung von ἔλεος

Der Begriff ἔλεος spielt laut Bultmann nur in TestSeb 5-8 eine Rolle, diese Kapitel setzen sich konkret mit dem Motiv der Barmherzigkeit auseinander.¹⁰¹ Sebulon fordert seine Kinder zu barmherzigem Handeln auf und beschreibt sich selbst als Vorbild für diese Handlungen, indem er seinen eigenen von Güte geprägten Lebenswandel schildert.

Beispielsweise wird in TestSeb 6,5f davon berichtet, dass Sebulon Fremde, Kranke oder Alte wiederholt mit gekochtem Fisch versorgte und dass er heimlich Kleidung weitergab an jemanden, dem es im Winter daran mangelte (TestSeb 7,1).

1.3.3. Die Verwendung von σπλάγχνα

Differenzierter fällt die Bestandsaufnahme zu σπλάγχνα aus. Köster stellt fest, dass die Begriffe σπλάγχνα, σπλαγχνίζομαι und εὐσπλαγχνος in den Testamenten der XII Patriarchen anstelle von οἰκτίρμωι, οἰκτίρω und οἰκτίρμων verwendet werden, die in der LXX der Wiedergabe von Wörtern mit dem Stamm חסד dienen.¹⁰²

⁹⁹ Angaben zum Originaltext stammen aus *De Jonge, Testamenta*. Alle Übersetzungen stammen aus *Becker, Patriarchen*.

¹⁰⁰ Vgl. *Conzelmann*, Art. χάρις, S. 378.

¹⁰¹ Vgl. *Bultmann*, Art. ἔλεος, S. 478, Fn. 60.

¹⁰² Vgl. *Köster*, Art. σπλάγχνον, S. 552.

Ähnlich wie in der LXX kann σπλάγχνον als Bezeichnung für den Sitz der Gefühle dienen. Es steht für die Eingeweide, die ohne Mitleid waren (TestS 2,4¹⁰³), für das Innere, das sich aus Mitleid zu jemandem öffnet (TestSeb 2,4f¹⁰⁴) und auch für die Eingeweide, die brennen vor Verlangen, die eigene Schuld zu bekennen (TestN 7,4¹⁰⁵).¹⁰⁶

Auch um Mitleid auszudrücken wird σπλάγχνον laut Köster verwendet. Das ist in TestSeb 7,4¹⁰⁷ der Fall, wo Sebulon beschreibt, wie er sich fühlte, als er einen armen Menschen aus Mitleid ein Stück des Weges begleitete. Simeon hingegen erzählt in TestS 2,4¹⁰⁸, wie hart sein Herz und wie mitleidslos seine Eingeweide (τὰ σπλάγχνα μου) in seinen jungen Jahren waren. Damit sollen sein Mut und seine Tapferkeit ausgedrückt werden.¹⁰⁹

Aber auch als Sitz der Barmherzigkeit oder des Erbarmens dient σπλάγχνον. Das ist beispielsweise in TestSeb 5,3¹¹⁰ der Fall, wo Sebulon seine Kinder dazu auffordert, sich ihrer leidenden Mitmenschen zu erbarmen. In ähnlicher Bedeutung scheint σπλάγχνον in TestSeb 7,3¹¹¹ und 8,2¹¹². Dort wird erklärt, dass man sich in seinem Inneren des Nächsten erbarmen muss, um selbst Anteil am Erbarmen des Herrn haben zu können.¹¹³

Das Verb σπλαγχνίζομαι wird ausschließlich im Testament Sebulons verwendet und dient dort der Beschreibung von Gefühlsregungen. So ermahnt Sebulon in

¹⁰³ TestS 2,4: Denn mein Herz war hart und meine Leber unbeugsam und meine Eingeweide (τὰ σπλάγχνα μου) ohne Mitleid.

¹⁰⁴ TestSeb 2,4f: Als er diese Worte sprach, da bekam ich Mitleid und meine Leber goss sich aus und der Grund meines Inneren (τῶν σπλάγχνων μου) öffnete sich. ⁵ Ich weinte mit Joseph, und mein Herz schlug schwer, und die Gelenke meines Körpers zitterten, und ich konnte nicht mehr stehen.

¹⁰⁵ TestN 7,4: Er rührte auch mich zu Tränen bei diesen Worten und ich brannte in meinen Eingeweiden (ἐκαιόμην τοῖς σπλάγχνοις), (ihm offen) anzuzeigen, dass er verkauft worden war, doch ich fürchtete meine Brüder.

¹⁰⁶ Vgl. Köster, Art. σπλάγχνον, S. 551.

¹⁰⁷ TestSeb 7,4: Ich weiß, dass meine Hand nichts fand, dem Bedürftigen zu geben, da ging ich sieben Stadien weinend mit ihm. Und mein Inneres (τὰ σπλάγχνα μου) kehrte sich zu ihm aus Mitleid.

¹⁰⁸ Siehe oben Fn. 103.

¹⁰⁹ Vgl. Köster, Art. σπλάγχνον, S. 551.

¹¹⁰ TestSeb 5,3: Habt nun Erbarmen in eurem Inneren (ἔλεος ἐν σπλάγχνοις ὑμῶν). Denn wie jemand mit seinem Nächsten handelt, so wird der Herr auch ihm tun.

¹¹¹ TestSeb 7,3: Wenn ihr aber nichts habt, dem Bedürftigen zu geben, dann leidet mit ihm in herzlichem Erbarmen (ἐν σπλάγχνοις ἐλέους).

¹¹² TestSeb 8,2: Denn in den letzten Tagen sendet Gott sein Erbarmen (τὸ σπλάγχνον αὐτοῦ) auf die Erde, wo er mitleidendes Erbarmen (σπλάγχνα ἐλέους) findet (...).

¹¹³ Vgl. Köster, Art. σπλάγχνον, S. 551.

TestSeb 7,2 seine Kinder: „meine Kinder, von dem, was euch Gott gibt, erbarmt euch mitleidig ohne Unterschied über alle und gebt jedem Menschen aus gutem Herzen.“¹¹⁴ Außerdem berichtet er in TestSeb 6,4 davon, wie er sich jedes fremden Menschen erbarmt und ihm von seinen Fischen abgegeben hat. Auch in der oben bereits erwähnten Stelle TestSeb 7,1 wird das Verb *σπλαγχνίζομαι* verwendet um Sebulons Haltung gegenüber einem im Winter Frierenden zu beschreiben.¹¹⁵

Um die barmherzige Haltung einer Person auszudrücken wird an zwei Stellen das Adjektiv *εὐσπλαγχνος* verwendet. Simeon gebraucht es in TestS 4,4 um seinen Bruder Josef zu charakterisieren, der ihn nach ihrer ersten Ankunft in Ägypten zwar wie einen Spion hatte binden lassen, ihm jedoch verzieh, dass er, Simeon, federführend beim Verkauf Josefs in die Knechtschaft gewesen war.

Benjamin verwendet den Begriff in viel allgemeinerem Zusammenhang. In TestB 4,1 mahnt er seine Kinder, die Barmherzigkeit des guten Mannes nachzuahmen um selbst Ansehen vor Gott zu erlangen.

Ähnlich allgemein hält auch Sebulon seine Aufforderungen in TestSeb 5,1. Seine Kinder sollen „die Gebote des Herrn (...) bewahren und Erbarmen (...) üben gegenüber dem Nächsten und Barmherzigkeit gegen alle (...) haben, nicht nur gegenüber den Menschen, sondern auch gegenüber den unvernünftigen Tieren“¹¹⁶. Auch in TestSeb 8,1 ermahnt er nur sehr allgemein seine Kinder, sich ihrer Mitmenschen zu erbarmen um selbst in den Genuss von Gottes Erbarmen kommen zu können.

1.3.4. Befund

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Wichtigkeit von *ἔλεος* und *οἰκτίρμος* in den Testamenten der XII Patriarchen abnimmt, während *σπλάγχνα* einen Bedeutungszuwachs erfährt. Sowohl die Anzahl an Erwähnungen, als auch ihre Konkretheit im Bezug auf auszuübende Handlungen lassen darauf schließen. Besondere Bedeutung kommt hierbei dem Testament Sebulons zu.¹¹⁷ Wir werden im Weiteren sehen, dass auch das NT den Begriff *σπλάγχνα* aufnimmt, wenn auch nicht

¹¹⁴ Becker, Patriarchen, S. 89, Fn. 8a.

¹¹⁵ Köster nennt weiters TestSeb 4,2. Vgl. Köster, Art. *σπλάγχνον*, S. 551.

¹¹⁶ Becker, Patriarchen, S. 88.

¹¹⁷ Näheres siehe unten S. 63.

in der ausgeprägten Häufigkeit, wie das in den Testamenten der XII Patriarchen der Fall ist.

1.4. Die Verwendung der Begriffe im Neuen Testament

Die Autoren des NT übernehmen die beiden Begriffe ἔλεος und οἰκτίρμος aus dem Wortschatz der LXX, fügen jedoch aus dem aktuellen Umfeld zur Entstehungszeit auch noch ein weiteres Wortfeld hinzu: σπλάγχνα. Das folgende Kapitel untersucht diese drei Begriffe näher. Es wird herausgearbeitet, wie die Wortfelder inhaltlich bestimmt sind und wie sie sich im Vergleich zu einem eventuellen Gebrauch in der LXX weiter entwickelt haben.

1.4.1. Die Verwendung von ἔλεος

ἔλεος steht im Griechischen für „Erbarmen, Barmherzigkeit“¹¹⁸. Es bezeichnet im NT generell „ein von Gott gefordertes Verhalten von Mensch zu Mensch“¹¹⁹. Dem liegt also die Vorstellung zugrunde, dass es Gott wichtig ist, wie sich die Menschen untereinander und zueinander verhalten. Diese Vorstellung ähnelt dem alttestamentlichen רַחֵם. Daher ist es auch nicht überraschend, dass ἔλεος an manchen Stellen¹²⁰ im alttestamentlichen Sinn von „Güte, zu der im Miteinander der eine dem anderen verpflichtet ist“¹²¹ verwendet wird. An anderen Stellen wird jedoch auch das ποιεῖν ἔλεος der LXX aufgenommen. So handelt es sich bei der Tat des barmherzigen Samariters in Lk 10,37 um eine ausgesprochene Tat der Barmherzigkeit.¹²²

Neu ist im NT hingegen, dass bei jeder Erwähnung der Gnade Gottes das Wissen mitschwingt, dass sich diese Gnade für die Menschen in Christus manifestiert hat. ἔλεος kann nicht nur die Barmherzigkeit bezeichnen, sondern steht auch für die Güte, das Mitleid und das Erbarmen.¹²³ All diese Bedeutungsnuancen werden in Christi Handeln für die Menschen sichtbar und sollen daher auch nachgeahmt werden.

Darüber hinaus ist im NT neu, dass im Zusammenhang mit Gottes Erbarmen und Güte auch einzelne konkrete Fälle¹²⁴ beschrieben werden, in denen sich einzelne

¹¹⁸ Eßler, Art. ἔλεος, S. 111.

¹¹⁹ Bultmann, Art. ἔλεος, S. 479 und Staudinger, Art. ἔλεος, Sp. 1044.

¹²⁰ Bultmann nennt hier Mt 9,13; 12,7; 23,23.

¹²¹ Bultmann, Art. ἔλεος, S. 479.

¹²² Vgl. Bultmann, Art. ἔλεος, S. 479f.

¹²³ Vgl. Bultmann, Art. ἔλεος, S. 479f.

¹²⁴ Bultmann nennt Mk 10,47f par., Mt 9,27; 17,15; Lk 17,13. Näheres siehe unten ab S. 45.

Personen in Not befinden. Barmherzigkeit wird nicht mehr allgemein und abstrakt ausgedrückt, sondern erhält einen konkreten Inhalt. Mit den Worten ἐλέησόν με wenden sich beispielsweise blinde Menschen an Jesus und bitten ihn um Hilfe und Erbarmen.¹²⁵

1.4.2. Die Verwendung von οἰκτιρμός

Das Verb οἰκτίρω kommt im NT nur an einer einzigen Stelle vor und wird hier synonym verwendet mit ἐλέεω, nämlich in Röm 9,15, wo ein Zitat aus Ex 33,19 wiedergegeben wird.¹²⁶

Etwas häufiger ist hingegen die Verwendung des Substantivs οἰκτιρμοί, das mit der Ausnahme von Kol 3,12¹²⁷ immer im Plural verwendet wird. In Röm 12,1 und in 2.Kor 1,3 wird οἰκτιρμοί auf Gott angewendet und dient dazu, inhaltlich den alttestamentlichen Begriff יְהוָה wiederzugeben. Gott wird als der Vater charakterisiert, „von dem alle Barmherzigkeit kommt und uns zuteil wird“¹²⁸.

Das Adjektiv οἰκτίρων wird verwendet um – ähnlich wie εὐεργετής – Gott zu charakterisieren. In Lk 6,36 (Q) beschreibt es die Barmherzigkeit Gottes mit der Weisung an die Menschen, nach seinem Beispiel zu leben und selbst Barmherzigkeit zu üben.¹²⁹

1.4.3. Die Verwendung von σπλάγχνα

Dem Begriff σπλάγχνα wird in der LXX wenig Bedeutung zugemessen, findet jedoch im NT mehr Beachtung. Die LXX verwendet σπλάγχνα nur in ihren spätesten Teilen, und auch hier nicht besonders häufig. Nur an ganz wenigen Stellen lassen sich überhaupt hebräische Äquivalente festmachen. In Spr 12,10 wird יְהוָה durch σπλάγχνα wiedergegeben und in Spr 26,22 נֶפֶשׁ durch σπλάγχνων. Für das Verb gibt es in der LXX zwei Belege mit hebräischer Analogie, während das Substantiv keine einzige hebräische Entsprechung aufweist.¹³⁰

Auch im NT wird dieser Wortstamm relativ selten verwendet. Das größte Gewicht fällt der Verwendung von σπλαγχνίζομαι in drei Gleichnissen zu: der Parabel

¹²⁵ Vgl. Bultmann, Art. ἔλεος, S. 480f.

¹²⁶ Röm 9,15 zitiert Ex 33,19: ἐλέησω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω.

¹²⁷ Kol 3,12 führt als einzige Stelle οἰκτιρμός im Singular: Ενδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἄγιοι καὶ ἡγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ χρηστότητα ταπεινοφροσύνην πραύτητα μακροθυμίαν.

¹²⁸ Bultmann, Art. οἰκτίρω κτλ, S. 162.

¹²⁹ Vgl. Bultmann, Art. οἰκτίρω κτλ, S. 163.

¹³⁰ Vgl. Köster, Art. σπλάγχνον κτλ, S. 549f.

vom unbarmherzigen Schalksknecht (Mt 18,23-35, Sondergut), dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32, Sondergut) und der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35, Sondergut). Die hier beschriebenen Gefühle sind die „stärksten Abdrücke menschlicher Gefühlsempfindung“, die zu einer „Grundhaltung menschlichen und somit christlichen Tuns“ führt.¹³¹

Doch obwohl diese drei Gleichnisse von Menschen erzählen, beschreiben sie in ihrem Kern keine menschlichen Handlungsweisen. Vielmehr verweist die Verwendung von *σπλαγχνίζομαι*, was im NT zu einem „Attribut des göttlichen Handelns“¹³² geworden ist, auf die Messianität Jesu. Abgesehen von den erwähnten drei Gleichnissen gibt es innerhalb der synoptischen Evangelien keine einzige Stelle, an der menschliches Handeln durch *σπλαγχνίζομαι* beschrieben wird. Vielmehr dient das Verb dazu, die Göttlichkeit von Jesu Handlungen zu unterstreichen. Daher schwingt auch in der Verwendung innerhalb der Gleichnisse die Messianität Jesu mit.¹³³

Durch *σπλαγχνίζομαι* wird Jesus als der Messias charakterisiert, in dem die Barmherzigkeit Gottes sichtbar und gegenwärtig wird. Daher tritt das Wort häufig in Verbindung mit Wundererzählungen auf, wie dem Speisungswunder in Mk 6,34ff oder den Heilungswundern in Mk 1,41f und 9,22ff.¹³⁴

Bei Paulus verschiebt sich die Bedeutung des Substantives *σπλάγχνα*. Es wird nicht mehr im Sinn des „kreatürlichen oder natürlichen Glücksempfindens“ verwendet, sondern bezeichnet den „ganzen Menschen [...] insofern er als Christ dazu fähig ist, persönliche Zuneigung und Liebe von Mensch zu Mensch zu geben und zu erfahren“¹³⁵. Der Begriff wird auch eng mit *ἀγάπη* verbunden und tritt in Verbindung mit *οἰκτιρμοί* auf. „*σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί* ist dann eine prägnante Formulierung, in der *von Herzen kommende Liebe* und *persönliches Mitgefühl* die wesentlichen Momente im Miteinander der Christen umfassend beschreiben.“¹³⁶

¹³¹ Beide Zitate vgl. Köster, Art. *σπλάγχνον* κτλ, S. 553f.

¹³² Köster, Art. *σπλάγχνον* κτλ, S. 553.

¹³³ Vgl. Köster, Art. *σπλάγχνον* κτλ, S. 553f.

¹³⁴ Vgl. Köster, Art. *σπλάγχνον* κτλ, S. 554.

¹³⁵ Beide Zitate: Köster, Art. *σπλάγχνον* κτλ, S. 555.

¹³⁶ Köster, Art. *σπλάγχνον* κτλ, S. 556.

Auch im restlichen NT wird σπλάγχνα weiterentwickelt, wahrscheinlich ähnlich dem spätjüdischen Sprachgebrauch. Beispielsweise wird „*liebevolltes Erbarmen*“ mit σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ beschrieben und auch in der Wendung διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν kommt die „*herzliche Barmherzigkeit*“ Gottes zum Ausdruck, das sein endzeitliches Offenbarungshandeln charakterisiert.¹³⁷

Σπλάγχνον entwickelt sich also von einem Begriff, der ursprünglich die inneren Eingeweide und die tief darin sitzenden Gefühle¹³⁸ bezeichnet zu einem Ausdruck, der menschliches Erbarmen im Hinblick auf den soteriologischen Auftrag Jesu und das eschatologische Handeln Gottes definiert.

¹³⁷ Vgl. Köster, Art. σπλάγχνον κτλ, S. 557.

¹³⁸ Σπλάγχνα werden als Sitz der „*triebhaften Leidenschaften [...]: des Zornes [...], der ängstlichen Begierde [...], schließlich auch [...] Herz im übert[ragenen] Sinne als das Zentrum des persönlichen Fühlens und Empfindens*“ angesehen. (Köster, Art. σπλάγχνον κτλ, S. 548).

1.5. Die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit

Betrachtet man die verschiedenen Begriffe die zur Beschreibung barmherziger Taten verwendet werden näher, so fällt auf, dass meistens Gott als Subjekt im Vordergrund steht.

Es gibt einerseits Begriffe, die ausschließlich der Beschreibung Gottes dienen und nicht auf den Menschen angewandt werden können, andererseits aber auch solche, die sowohl auf Gott, als auch auf den Menschen angewendet werden. Diese stehen jedoch fast ausnahmslos in Zusammenhang mit Gottes Handeln, das stets im Hintergrund des barmherzigen Handelns eines Menschen mitwirkt.

Das Verb חן bezeichnet zwar auch die Gnade der Menschen, hat seinen Schwerpunkt jedoch auf die Beschreibung Gottes gelegt.¹³⁹ So meint Conzelmann: „Seine eigentliche Entfaltung erfährt das Verbum חן dann allerdings da, wo es mit der Gottesaussage verbunden wird.“¹⁴⁰ Jahwe wendet sich in schweren Zeiten gerade den Schwachen und den Armen zu und offenbart seine Barmherzigkeit und seine Liebe zu ihnen.¹⁴¹ Diesen Randgruppen gegenüber kommt Gottes Barmherzigkeit erst richtig zum Ausdruck, da das Gefälle zwischen Not und Wohlergehen umso größer ist. Dadurch, dass Jahwe eingreift und den Armen und Schwachen Gutes wiederfahren lässt, kommt seine Güte und Barmherzigkeit besonders gut zum Ausdruck.

Noch exklusiver als das Verb חן wird das Adjektiv חנוּן auf Gott angewendet. Es gibt Autoren, die behaupten, einzig Jahwe wird als חנוּן bezeichnet¹⁴², richtiger ist jedoch wie Freedman und Lundblom zu sagen, חנוּן „wird im AT fast ausschließlich für JHWH gebraucht und ist nahezu immer mit anderen Adjektiven in liturgischen Zusammenhängen verbunden.“¹⁴³ Tatsächlich wird חנוּן vor allem verwendet um Eigenschaften Gottes zu beschreiben¹⁴⁴ bzw. gibt es חנוּן auch als Eigennamen¹⁴⁵. Es

¹³⁹ Vgl. Freedman / Lundblom, Art. חן, Sp. 25.

¹⁴⁰ Conzelmann, Art. χάρις, S. 368.

¹⁴¹ Vgl. Conzelmann, Art. χάρις, S. 368.

¹⁴² So z.B. Freedman / Lundblom, Art. חן, Sp. 27.

¹⁴³ Freedman / Lundblom, Art. חן, 32.

¹⁴⁴ Vgl. Ex 22,26; 2.Chr 20,9; Neh 9,17.31; Ps 111,4; 116,5; 145,8; Jes 30,19; Joe 2,13 und Jon 4,2.

¹⁴⁵ 2.Sam 10; 1.Chr 19.

gibt jedoch eine einzige Ausnahme in Ps 112,4, wo eventuell der Mensch als חַנּוּן bezeichnet wird.¹⁴⁶

Ähnlich verhält es sich mit dem Nomen חַן: „Während חַן stets eine Gabe einer Person für eine andere ist, heißt es jedoch ausdrücklich nur von Gott, dass er ‚Gnade schenkt‘ (חַן יַתֵּן).“¹⁴⁷ Für das Abhängigkeitsverhältnis, das zwischen zwei Menschen besteht wenn der eine die Gnade des anderen empfängt, wird dieser Terminus nicht eingesetzt. Ein wichtiger Unterscheidungspunkt zwischen der חַן Gottes und der חַן des Menschen ist außerdem, dass Jahwe im Rahmen seiner Gnadenerweise nie nach einer Gegenleistung, der Gunst eines Menschen, trachtet.¹⁴⁸ Hingegen ist es zutiefst menschlich, für gewährte Gnade eine Gegenleistung wie Zuwendung, Dankbarkeit oder Gunst zu erwarten.

Des Weiteren gibt es unterschiedliche Arten, wie Jahwes חַן zum Ausdruck kommen kann. Einerseits kann Gott einem Menschen direkt seine Gnade gewähren, er kann jedoch auch ein Gnadenverhältnis zwischen zwei einzelnen Menschen bewirken.

„In dem von Jahwe verliehenen חַן ist nicht weiter auf das Gnadenverhältnis, das zwischen Geber und Beschenktem besteht, reflektiert, sondern auf das Verhältnis zwischen dem חַן-Träger und dem Dritten, vor dessen Auge der חַן des חַן-Trägers seine Wirkung tut.“¹⁴⁹

Solche Beziehungen werden häufig mit Phrasen ausgedrückt wie „Gnade vor den Augen eines Anderen finden“.¹⁵⁰ Dem Menschen an sich ist es hierbei jedoch unmöglich, von sich aus חַן zu bewirken. Dahinter steht stets der Wille Jahwes, gnädig zu sein.

Unter den Begriffen, die Gnade bezeichnen, hat חַן jedoch einen geringeren Stellenwert. Das lässt sich daran festmachen, „dass das Wort im Gebetbuch des Psalters mit seiner Fülle von verbalen חַן-Formulierungen im Zusammenhang der Bitte völ-

¹⁴⁶ Bei der Auslegung der Formulierung חַן יַתֵּן לְיִשְׁרָאֵל וְיִרְחוּם וְצָדִיק: gehen die Meinungen stark auseinander, wer hier das Subjekt ist, d.h. ob die aufgezählten Adjektive Jahwe oder den Menschen beschreiben. Für Gott als Subjekt spricht sich Kraus (BKAT, S. 948) aus, den Gerechten (Menschen) sehen Weiser (ATD, S. 484), Freedman / Lundblom (Art. חַן, Sp. 27) und letztendlich auch Zenger (Hossfeld / Zenger, S. 233) als Subjekt.

¹⁴⁷ Freedman / Lundblom, Art. חַן, Sp. 33.

¹⁴⁸ Vgl. Freedman / Lundblom, Art. חַן, Sp. 33.

¹⁴⁹ Conzelmann, Art. χάρις κτλ, S. 370.

¹⁵⁰ Vgl. Conzelmann, Art. χάρις κτλ, S. 370.

lig fehlt.“¹⁵¹ Die nominale Verwendung ist folglich im liturgischen Gebrauch weniger wichtig als andere Formen des Wortstammes.¹⁵²

Ähnlich wie חַנּוּן wird auch רַחֵם im Piel größtenteils verwendet um Gottes Handlungen zu charakterisieren. „Vier Fünftel aller Belege mit רַחֵם pi. haben Gott als Subjekt“¹⁵³. Menschliche Subjekte finden sich nur in wenigen Stellen. Dabei handelt es sich dann zumeist um Elternteile oder Feinde.¹⁵⁴ Im letzten Fall ist רַחֵם jedoch ebenfalls selbstverständlich auf Gottes Güte zurückzuführen, denn der Mensch im Allgemeinen und der Feind im Speziellen ist von sich aus nicht dazu fähig, sich seines Gegenübers zu erbarmen.¹⁵⁵

Die Verwendung von רַחֵם im Piel geschieht häufig in emphatischen Konstruktionen mit doppelter Erwähnung des Verbs, synonymem oder antithetischem Parallelismus.¹⁵⁶ Damit soll die Bedeutung der Handlungen Jahwes unterstrichen werden.

Generell wird רַחֵם verwendet, um Gottes Wesen zu charakterisieren. „רחם kommt in einigen Texten vor, in denen das Wesen JHWHs selbst zum Ausdruck gebracht wird.“¹⁵⁷ In späteren Texten entwickelt sich das Piel Partizip מְרַחֵם (Erbarmer) sogar „zum Gottesprädikat schlechthin“.¹⁵⁸ Über die Beziehung zwischen רַחֵם und חַנּוּן kann folgendes gesagt werden:

„Wenn *ḥnn* Wohlwollen, Anerkennung und Freundlichkeit bei personalen Beziehungen, aber auch eine Gunst besonderer Art bedeutet, dann ist klar, dass *raḥûm / riḥam* mit *ḥannûn* bzw. *ḥnn* die Reaktion Gottes auf Schuld und Not beschreibt.“¹⁵⁹

Da רַחֵם ausschließlich auf Jahwe angewendet wird, scheint רַחֵם ursprünglich aus der religiös-liturgischen Sprache zu stammen und eher selten im Zusammenhang

¹⁵¹ Zimmerli, Art. χάρις κτλ, S. 371.

¹⁵² Trotzdem bringt חַנּוּן m.E. die Eigenschaften der unterschiedlichen Gnadenverhältnisse deutlich zum Ausdruck.

¹⁵³ Stoebe, Art. רַחֵם, Sp. 766.

¹⁵⁴ Vgl. Stoebe, Art. רַחֵם, Sp. 763.

¹⁵⁵ Vgl. Kronholm, Art. רַחֵם, Sp. 465.

¹⁵⁶ Vgl. Kronholm, Art. רַחֵם, Sp. 463.

¹⁵⁷ Kronholm, Art. רַחֵם, Sp. 464.

¹⁵⁸ Stoebe, Art. רַחֵם, Sp. 766.

¹⁵⁹ Kronholm, Art. רַחֵם, Sp. 475f.

mit zwischenmenschlichen Handlungen verwendet worden zu sein. Nur in den seltensten Fällen wird der Begriff in profanen Zusammenhang gesetzt.¹⁶⁰

Ganz anders wird hingegen der Wortstamm צדק verwendet. Das Adjektiv צדק kann sowohl Gott, als auch den Menschen bezeichnen. Hierbei wird stets das Subjekt und nur sehr selten ein Gegenstand oder eine Aktion charakterisiert. Wenn Gott als צדק beschrieben wird, steht das häufig im Zusammenhang mit Handlungen, die seine Gerechtigkeit darstellen.¹⁶¹ Auch צדקה beschreibt hauptsächlich Situationen, in denen Jahwe eingreift und Gerechtigkeit bewirkt: „Die צדקה Jahwes zeigt sich als eine auf den Menschen gerichtete, positive und heilsame Aktivität.“¹⁶² Gott lässt folglich dem Menschen seine Gerechtigkeit zukommen. Er greift ein um dem einzelnen Individuum zu seinem Recht zu verhelfen. Doch auch die צדקה des Menschen ist wichtig – einerseits natürlich für die eigenen Mitmenschen, die stets von der Ausübung der צדקה profitieren, aber auch für das handelnde Subjekt selbst, denn „[d]ie צדקה, die der Mensch ausübt, kehrt auf ihn zurück.“¹⁶³ Wer Gerechtigkeit übt, wird dafür belohnt werden und eines Tages selbst Gerechtigkeit erfahren.

Der Begriff חסד kann sowohl auf eine menschliche als auch auf eine göttliche Handlung angewendet werden. Allerdings verstärkt sich hierbei die Gewichtung noch einmal deutlich.

„Kann schon im menschlichen Verhältnis das Moment der Verpflichtung zurücktreten und חסד den Charakter von *Gunst* gewinnen, so gewinnt חסד bes als das Verhalten Gottes den Charakter von *Gnade*.“¹⁶⁴

Die von Gott gegebene חסד ist folglich sehr viel intensiver als jene die ein Mensch dem anderen zukommen lassen kann. Und das obwohl „es sich bei den göttlichen חסד-Erweisen um genau dasselbe handelt wie bei dem menschlichen Tun. Objekt und Inhalt der Güte Gottes decken sich weithin mit dem profanen Sprach-

¹⁶⁰ So behauptet beispielsweise *Kronholm* (Vgl. *Kronholm*, Art. רחם, Sp. 474), dass die Erwähnung von רחם in Spr 28, 13 (מִכְסָּה פֶשְׁעָיו לֹא יַצְלִיחַ וּמוֹדָה וְעֹזֵב יִרְחָם): Wer seine Sünde verheimlicht, dem wird nichts gelingen, aber wer sie bekennt wird Erbarmen (רחם) finden.) auf eine menschliche Handlung verweist. Mir erschließt sich das jedoch nicht aus dem Kontext und ich habe auch keinen Kommentar gefunden, der *Kronholms* Theorie bestätigt. Auch liegt mir kein Beleg vor, nach dem רחם auf eine menschliche Handlung verweisen könnte.

¹⁶¹ Vgl. *Johnson*, Art. צדק, Sp. 917.

¹⁶² *Johnson*, Art. צדק, Sp. 914.

¹⁶³ *Johnson*, Art. צדק, Sp. 914.

¹⁶⁴ *Bultmann*, Art. ἔλεος, S. 476.

gebrauch.¹⁶⁵ Schließlich spenden sowohl Gott als auch der Mensch freiwillig *חֶסֶד*. Gottes *חֶסֶד* geht zurück auf seinen Bund, den er freiwillig mit seinem Volk geschlossen hat.¹⁶⁶

Doch es gibt noch einen weiteren Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher *חֶסֶד*: die menschliche *חֶסֶד* erwartet eine Gegenleistung. Der Mensch möchte für sein Handeln Dankbarkeit oder Wertschätzung erfahren. Bei der von Gott empfangenen *חֶסֶד* ist es jedoch absolut unmöglich, sich in irgendeiner Art und Weise zu revanchieren. Gottes *חֶסֶד* kann weder erwidert noch vergolten werden; der Mensch kann sie höchstens dankbar annehmen und schätzen. Buber schlägt daher vor, nicht von Gottes Barmherzigkeit, sondern von seiner „Huld“ zu sprechen.¹⁶⁷

Göttliche und menschliche *חֶסֶד* stimmen also einerseits im „Tat- und Gemeinschaftscharakter“ und andererseits in der „Stetigkeit des göttlichen Hulderweises“ überein. Unterschieden werden die beiden Anwendungsmöglichkeiten in Bezug auf die mögliche beziehungsweise unmögliche Erwidierung von *חֶסֶד*. Hierbei wird deutlich, dass der Begriff aus dem profanen Sprachgebrauch in die religiöse Sprache Israels aufgenommen wurde.¹⁶⁸

Ähnlich wie die hebräischen Wörter kann auch *οἰκτίρειν* einerseits die menschliche Barmherzigkeit bezeichnen, wird jedoch meistens dazu verwendet, um die Barmherzigkeit Gottes zu charakterisieren.¹⁶⁹ Sowohl *οἰκτιρμοί*, als auch *οἰκτίρων* werden verwendet um Begriffe des Stammes *רחם* wiederzugeben und somit Gottes Eigenschaften näher zu bestimmen.¹⁷⁰ Die Beschreibung menschlicher Attribute ist eindeutig zweitrangig.

Auch *ἔλεος* bezieht sich meistens auf Gott. Hierbei ist jedoch zu unterstreichen, dass im NT stets das Heilsgeschehen Christi mitschwingt.¹⁷¹ Der Mensch empfängt von Gott *ἔλεος*, kann jedoch auch an einem anderen Menschen *ἔλεος* üben.¹⁷² Dieser

¹⁶⁵ Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 61.

¹⁶⁶ Vgl. Bultmann, Art. *ἔλεος*, S. 476.

¹⁶⁷ Vgl. Jepsen, KuD7, S. 270.

¹⁶⁸ Vgl. Zobel, Art. *חֶסֶד*, Sp. 69.

¹⁶⁹ Vgl. Bultmann, Art. *οἰκτίρω* κτλ, S. 162.

¹⁷⁰ Bultmann, Art. *οἰκτίρω* κτλ, S. 162.

¹⁷¹ Vgl. Bultmann, Art. *ἔλεος*, S. 480.

¹⁷² Vgl. Bultmann, Art. *ἔλεος*, S. 479.

Begriff ist also sowohl auf göttliche, als auch auf menschliche Eigenschaften anwendbar.

Etwas anders ist es mit dem Begriff *σπλάγχνα*, der zwar menschliche Handlungen beschreibt, jedoch fast nur um hintergründig auf Jesu Messianität zu verweisen.¹⁷³ Auch in den Wundererzählungen wird der Begriff eingesetzt um auf das Göttliche in Jesus Christus zu verweisen.¹⁷⁴

Beim Vergleich der beschriebenen Begriffe fällt auf, dass die meisten zwar sowohl zur Charakterisierung Gottes, als auch zu jener des Menschen verwendet werden können, der Schwerpunkt jedoch zumeist auf Gottes Barmherzigkeit liegt. Das liegt daran, dass sämtliches barmherziges Handeln stets auf Gott zurückzuführen ist. Von sich aus kann der Mensch kaum in barmherziger Absicht auf sein Gegenüber zugehen. Im Hintergrund muss Gott auf das Zusammenspielen der Gemeinschaft einwirken oder gezielt eine Person durch eine andere Gnade oder Barmherzigkeit erfahren lassen.

Ein schönes Beispiel hierfür ist Gen 43,14. Dort spricht Israel zu seinen Söhnen, die ein zweites Mal zu ihrem Bruder Josef nach Ägypten gehen sollen, um ihn um Nahrung zu bitten. Josefs Bedingung für die Rückkehr war jedoch, dass sie ihren jüngsten Bruder Benjamin mitbringen sollten. Nach langem Hadern erlaubt Israel seinen Söhnen, den Jüngsten mitzunehmen, fügt jedoch hinzu: „Und Gott der Allmächtige gebe euch Barmherzigkeit (רַחֲמִים) vor dem Mann, dass er euch euren andren Bruder und Benjamin freilasse.“

Hier wird ganz klar ersichtlich, dass die Barmherzigkeit nicht von dem Mann, Josef, selbst kommen kann, sondern dass Jahwe diesem die Barmherzigkeit erst selbst geben muss, um ein gütiges Handeln zu ermöglichen.¹⁷⁵

Daher gibt es auch einzelne Begriffe (wie רַחֲמִים) die ausschließlich der Beschreibung Gottes dienen und nicht auf den Menschen angewandt werden können. Andere Begriffe (wie חַן, חֶסֶד oder οἰκτίρω) können zwar sowohl auf Gott, als auch auf den

¹⁷³ Vgl. Köster, Art. *σπλάγχνον* κτλ, S. 553f.

¹⁷⁴ Vgl. Köster, Art. *σπλάγχνον* κτλ, S. 554.

¹⁷⁵ Weitere Beispiele finden sich in Gen 39,21; Dtn 13,18; 1.Kön 8,50; Jes 47,6; Jer 42,12; Ps 106,46; Neh 1,11 oder Dan 1,9 u.a. Vgl. auch Stoebe, רַחֲמִים, Sp. 763.

Menschen angewendet werden, stehen jedoch am häufigsten in Zusammenhang mit Gottes Eigenschaften bzw. haben hier ihren eindeutigen Schwerpunkt.

Es bleibt also festzuhalten, dass auch auf begrifflicher Ebene die Vorstellung von Barmherzigkeit und Nächstenliebe stets auf das Handeln Gottes zurückzuführen ist. Der Mensch wird also zu Gottes Werkzeug im steten Versuch, ein harmonisches Miteinander zu ermöglichen.

1.6. Konkrete Handlungen im Umfeld der Begriffe

1.6.1. Konkrete Handlungen im Umfeld der alttestamentlichen Begriffe

Betrachtet man den Kontext genauer, in dem die oben behandelten Begriffe verwendet werden, fällt auf, dass sie manchmal auch im Zusammenhang mit konkreten Handlungen verwendet werden. Hier sollen diejenigen konkreten Taten näher betrachtet werden, die sich stets auf Mitmenschen beziehen. Das barmherzige Handeln Gottes ist so umfangreich und allumfassend, dass es hier keine nähere Betrachtung davon geben soll.

1.6.1.1. Konkrete Handlungen im Umfeld von חַן

Sucht man nach Erwähnungen des Wortes חַן in verschiedenen Formen, so stößt man auf 90 Verwendungen in 84 Versen. Vier davon stehen in Verbindung mit konkreten barmherzigen Handlungen, die ein Mensch an einem anderen leisten kann bzw. die Feinde nicht ausüben. Vier weitere Stellen bejahen die abstrakte Hingabe an die, die es nötig haben. Sie rufen dazu auf, sich um Arme, Elende oder Schwache zu kümmern. Die Ausübung der Handlungen bzw. etwas Gutes zu tun, soll dann zu einem Leben in חַסֵּד , im Einklang mit dem Willen Gottes, führen.

Dtn 28,48-50 zeichnet ein Bild, nach dem sich das Volk seinen von Jahwe geschickten Feinden unterwerfen muss. Als Merkmal für die mangelnde Gnade (חַן) seitens der Feinde wird prophezeit, dass Israel in „Hunger und Durst, in Blöße und allerlei Mangel“ seinen Feinden dienen wird. Folglich wird es zur Barmherzigkeit gezählt, Abhilfe zu schaffen gegen Hunger und Durst, Nacktheit und sonstigen Mangel.

In 1.Kön 1,13 wird es der Gerechtigkeit zugerechnet (וַיַּחֲמֵן), gegnerische Truppen am Leben zu lassen.

Am Ende von Ps 37 werden in knappem Abstand verschiedene Merkmale eines gütigen Menschen aufgelistet. Dazu gehört, dass der Gerechte seinen Besitz teilt und gibt. Als Gegenleistung sorgt Gott für ihn in Zeiten des Hungers und verhindert, dass er um Brot betteln gehen muss. Folglich zählt es auch zur Barmherzigkeit, seinen Besitz zu verleihen.

In dieselbe Kerbe schlägt auch Ps 112, wo es in Vers 5 heißt: „Wohl dem, der barmherzig (חַוֵּן) ist und gerne leiht“ und in Vers 9: „Er streut aus und gibt den Armen; seine Gerechtigkeit (צִדְקָה) bleibt ewiglich.“

Etwas abstrakter hingegen sind die Erwähnungen im Buch der Sprüche. Hier geht es vor allem darum, sich der Elenden (עֲנִיִּים), Armen (אֲבִיּוֹן) oder Geringen (דָּל) zu erbarmen.¹⁷⁶

1.6.1.2. Konkrete Handlungen im Umfeld von רַחֵם

Auch 2 der 75 gefundenen Verse mit רַחֵם stehen im Zusammenhang mit barmherzigen Handlungen. In Jer 42,12 veranlasst Gott, dass sich der König von Babel über das Volk Israel erbarmt (רַחֵם) und ihnen die Rückkehr in ihr Land ermöglicht. Somit handelt es sich bei der Befreiung aus einer Gefangenschaft um eine gnädige Handlung.

Eine andere Bedeutung hat רַחֵם in Spr 28,13. Denn hier gilt das Erbarmen nicht als Voraussetzung für eine Tat, sondern soll die Belohnung dafür sein. Erbarmen bekommt, wer ein Verbrechen nicht verschweigt, sondern es offenlegt. Es wird jedoch nicht näher definiert, worin sich dieses Erbarmen ausdrückt und ob es seitens Gottes oder seitens anderer Menschen zu erwarten ist.

1.6.1.3. Konkrete Handlungen im Umfeld von צַדִּיק

Sucht man nach Formen von צַדִּיק, so findet man 152 Verse, von denen 7 im Kontext mit barmherzigen Handlungen stehen.

So erwähnt Ex 23,6-9 im Rahmen einer Anleitung zum gerechten Leben, dass das Recht der Armen (אֲבִיּוֹן) in Vers 6 nicht gebeugt und ein Fremder (גֵּר) laut Vers 9 nicht unterdrückt werden soll.

¹⁷⁶ Spr 14,21.31; 19,17; 28,8.

Auch Lev 19,34 warnt davor, Fremde zu unterdrücken und fordert zur Nächstenliebe auf.¹⁷⁷ Folglich zählt es zu gerechten Taten, Arme und Fremde gut zu behandeln.

Ebenfalls gut behandelt werden sollen behinderte Menschen: Vor tauben Menschen soll man nicht fluchen, vor Blinde keine Hindernisse legen (Lev 19,14) und stattdessen für die Stummen und Schwachen eintreten (Spr 31,8). Hier soll auf diejenigen Rücksicht genommen werden, die es am meisten benötigen. So soll laut Lev 19,13 auch ein Tagelöhner seinen Lohn noch am selben Tag erhalten. Das Geld darf nicht über Nacht zurückgehalten werden, da der Tagelöhner darauf angewiesen ist.

Wichtig ist weiters der Gedanke des gerechten Gerichtes. Gerecht sollen nicht nur Brüder gerichtet werden, sondern auch Fremde (Dtn 1,16), Knechte (2.Chr 6,23) und Elende und Arme (Spr 31,9). Das gerechte Gericht kann als Grundlage einer gottgefälligen Gesellschaft betrachtet werden.

1.6.1.4. Konkrete Handlungen im Umfeld von חסד

Formen der Stammform חסד werden in 245 Versen des AT erwähnt. 6 davon stehen im Zusammenhang mit gnädigen Handlungsvorgängen. Bei diesen handelt es sich um die elementarsten Vorgänge.

So erkennt beispielsweise der Knecht Abrahams in Gen 24,14 die Gnade, die seinem Herrn Abraham, aber auch Isaak zukommt, daran, dass Rebekka ihm zu trinken gibt und auch seine Kamele trinkt (Gen 24,14). Hier wird eine doppelte Gnade geschildert, die nicht nur der Knecht, sondern auch Isaak zuteil wird. Die Gnade des zu trinken Gebens symbolisiert gleichzeitig die Gnade der erfüllten Verheißung Gottes.

Als ebenfalls gnädige Handlung wird es Joseph angerechnet, wenn er seinen Vater Israel nicht in Ägypten, sondern im Grab seiner Väter beerdigt (Gen 47, 29f). Folglich sieht man auch darin eine Handlung, die aus Gnade geschieht, wenn man jemanden in seiner Heimat beerdigt.

¹⁷⁷ Lev 19,34a: חָסֵד כְּאִזְכָּרָה מִמָּה יְהִי לָכֶם הָגֵר הַזֶּה אִתְּכֶם וְאַהֲבַת לִזְכָּמוֹ. Elberfelder übersetzt: „Wie ein Einheimischer unter euch soll euch der Fremde sein, der bei euch als Fremder wohnt; du sollst ihn lieben wie dich selbst.“ (Deutsche Elberfelder Bibel, revidierter Fassung, 1993).

Dem gegenüber wird es hingegen auch als gerecht gewertet, Menschen am Leben zu lassen. So versprechen die Wachen bei der Belagerung von Bethel, Gnade über einen Mann und seine Sippe walten zu lassen, wenn er ihnen den Weg in die Stadt zeigt. Im Gegensatz zu den anderen Bewohnern Bethels kommt er mit dem Leben davon (Ri 1,24f).

Auch der Diener des Aramäerkönigs Ben-Hadad definiert einen gnädigen König Israels dadurch, dass er Ben-Hadad nicht umbringen, sondern am Leben lassen könnte (1.Kön 20,31). Ähnlich wie bei חַסָּד zählen Hilfen, die am Leben erhalten (und sei es nur, jemanden nicht umzubringen sondern ihm die Freiheit zu schenken) zum Bereich der Barmherzigkeit.

Darüber hinaus geht hingegen 1.Kön 2,7. Auf seinem Sterbebett trägt David seinem Sohn Salomo auf, die Söhne des Gileaditers Barsillai gnädig zu behandeln. Ihnen soll nicht nur zu essen gegeben werden, nein, sie sollen am Tisch des Königs essen (1.Kön 2,7). Dieser Auftrag geht über die lebenserhaltenden Maßnahmen hinaus, kann jedoch trotzdem in den Rahmen barmherziger Handlungen gerechnet werden.

Ebenfalls keine lebenserhaltende, aber dennoch umso wichtigere Gnadenhandlung ist es, wenn David nach 1.Chr 19,2 Boten zum Ammoniterkönig Hanun sendet, um ihn nach dem Tod seines Vaters Nahasch zu trösten. Diese Boten sendet David als Dank für die ihm durch den Vater erwiesene Gnade und um den Sohn in seiner Trauerarbeit zu unterstützen. Folglich gehört auch das Trösten Trauernder zu den barmherzigen Handlungen. Wenn auch nicht zu den direkt lebenserhaltenden.

1.6.2. Konkrete Handlungen in der Mischna

Schon der hebräische Begriff der altjüdischen Liebeswerke (חֲסִידוֹת sic!) beinhaltet einen der oben analysierten Wortstämme: חָסֵד. Die Ausübung dieser Werke steht folglich für die Liebe der Menschen untereinander, die sich in Barmherzigkeit ausdrückt, und soll das gemeinschaftliche Zusammenleben ermöglichen.¹⁷⁸ Für die Liebeswerke darf der Mensch großen Lohn erwarten, und zwar „nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen Welt“¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Näheres siehe oben S. 14.

¹⁷⁹ Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 562; vgl. auch Schab 127^a.

In der Mischna wird versucht, zu definieren, um welche Werke es sich hierbei konkret handelt. So zitiert Schab 127^a, Rabbi Jochanan († 279), dass es sich bei den folgenden Handlungen um diejenigen Taten handelt, deren Früchte der Mensch schon im Diesseits ernten darf:

„Aufnahme (Beherbergung) von Wanderern (Fremden, Gästen), Besuch der Kranken, Gebetsandacht, das frühzeitige Aufsuchen des Lehrhauses, wer seine Söhne für das Torastudium erzieht, u. wer seine Nächsten nach der guten Seite (...) beurteilt.“¹⁸⁰

Schon früher nennt Rabbi Elazar der Modaite († um 135) das Besuchen Kranker und das Begraben Toter neben dem strengen Richten zu den Richtlinien, an die sich der Mensch in seinem Leben halten soll.¹⁸¹

Strack und Billerbeck betrachten anschließend die folgenden Handlungen ausführlicher: „Die Aufnahme von Wanderern“¹⁸², die „Erziehung von Waisenkindern“¹⁸³, die „Auslösung Gefangener“¹⁸⁴, die „Einführung der Braut in das Hochzeitgemach“¹⁸⁵, „Krankenbesuche“¹⁸⁶, die „Bestattung der Toten“¹⁸⁷, und die „Tröstung der Trauernden“¹⁸⁸. Daraus lässt sich schließen, dass die beiden Autoren vor allem diese Elemente den altjüdischen Liebeswerken zuzählen.

Gastfreundschaft (הַכֶּנֶסֶת אֲוֵרָחִים) lässt den Gastgeber an der zukünftigen Welt teilhaben, während nicht ausgeübte Gastfreundschaft den Juden aus der Gemeinde Israels verstößt und ihm als Sünde angerechnet wird. Hierbei ist jedoch wichtig zu erwähnen, dass dieses Gebot der Gastfreundschaft nur für andere Israeliten gilt. Gojim sollen hingegen dezidiert nicht aufgenommen werden (Sanh 104^a Bar).¹⁸⁹ Die חֶסֶד, die wie erwähnt die Grundlage für das Zusammenleben der Israeliten bildet, findet sich auch in jenem Moment der Gastfreundschaft wieder, in dem man davon ausging, für seine gebotene Gastfreundschaft selbst im Gegenzug mit großzügiger

¹⁸⁰ Zitiert nach Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 560.

¹⁸¹ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 561.

¹⁸² Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 565.

¹⁸³ Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 571.

¹⁸⁴ Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 572.

¹⁸⁵ Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 573.

¹⁸⁶ Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 573.

¹⁸⁷ Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 578.

¹⁸⁸ Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 592.

¹⁸⁹ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 565.

Aufnahme entschädigt zu werden.¹⁹⁰ Dieses Element der Gegenseitigkeit unterstützt ein harmonisches Zusammenleben maßgeblich.

Auch bei der Auslösung von Gefangenen (פְּדִיּוֹן שְׁבוּיִים) liegt der Schwerpunkt darauf, gefangene Israeliten freizukaufen. Interessanterweise nennt Hor 3,7 hier das Loskaufen Gefangener in einem Atemzug mit dem Bekleiden nackter. Dieser Vers stellt klar, in welchen Angelegenheiten der Frau und in welchen dem Mann Vortritt zu lassen ist. Und eben bei diesen beiden Elementen – dem Loskauf und der Bekleidung – muss zuerst die Frau versorgt werden. Erst dann hat man sich um den Mann zu kümmern. Somit werden das Loskaufen Gefangener und das Bekleiden Nackter auf dieselbe Stufe gestellt. Allerdings ist zu beachten, dass dieses Gebot nur unter normalen Bedingungen gilt. Bei Gefahr in Verzug, also wenn die Möglichkeit besteht, der Gefangene oder Nackte könnte geschändet werden, ist hingegen zuerst der Mann zu versorgen.¹⁹¹

Klar geregelt sind auch die Umstände für den Krankenbesuch. Zuerst muss öffentlich im ganzen Ort bekannt gegeben werden, wenn jemand krank ist, damit die Menschen die Möglichkeit erhalten, der Pflicht des Krankenbesuchs nachzukommen (N^ed 39^b). Dann ist genau geregelt, in welcher Reihenfolge die Besucher kommen dürfen. Nahestehende Verwandte haben ihren Besuch sofort zu absolvieren, während weitere Verwandte erst nach drei Tagen kommen dürfen (pPea 3, 17^d, 37). Auch ist festgelegt, dass in den drei Morgen- und Abendstunden kein Besuch absolviert werden darf (N^ed 40^a).¹⁹² Interessanterweise soll auch erkrankten Nichtjuden ein Besuch abgestattet werden (pAZ 1, 39^c, 49 Bar)¹⁹³. Wie wir noch feststellen werden, ist die Mischna die einzige hier behandelte Schrift abseits des Matthäusevangeliums, in der Krankenbesuche zu den barmherzigen Handlungen an Mitmenschen zählen.

Das Erziehen von Waisen und die Begleitung einer Braut an ihrem Hochzeitstag spielen in der Mischna keine so stark ausgeprägte Rolle und werden auch bei Strack und Billerbeck nur kurz abgehandelt. Bei den Liebeswerken an der Braut geht es

¹⁹⁰ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 569 und GnR 38 (23^a).

¹⁹¹ Vgl. Hor 3,7 und Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 572.

¹⁹² Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 573.

¹⁹³ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 595.

hierbei nicht nur um die Teilnahme an der Feier selbst, sondern auch darum, die Braut zu schmücken, zu unterhalten, aber auch auszustatten und bedürftige Brautpaare finanziell zu unterstützen.¹⁹⁴

Eine weit größere Rolle kommt hingegen dem Bestatten von Verstorbenen zu. Hier geht es ganz generell darum, sich selbst mit dem Tod zu konfrontieren. Dazu gehört, einen Toten zu bestatten, der selbst keine näheren Angehörigen mehr hat (Meg 3^b), aber auch einfach an einem Beerdigungszug teilzunehmen. Hierfür muss sogar das Studium der Tora unterbrochen werden (pChag 1, 76^c, 40)!¹⁹⁵ Wichtig sind weiters Totenklage und Weherufe, die Leichenrede und andere Handlungen, mit denen man dem Verstorbenen Respekt zollt.¹⁹⁶

Besonders wichtig ist dabei das Trösten Trauernder. Dieses Element ist von so herausragender Bedeutung, dass es als eigener Punkt behandelt wird. Die Beileidsbekundung, für die verschiedene Rituale vorgesehen sind,¹⁹⁷ soll sogar Nichtjuden entgegengebracht werden (pAZ 1, 39^c, 49 Bar). Einzig beim Tod eines Sklaven wurde keines dieser Rituale durchgeführt (Šemach 1 § 9; B'rakh 16b Bar u.a.).¹⁹⁸

Auffallend ist bei dieser Analyse, dass keine einzige der Liebestaten eine Handlung darstellt, die der reinen Erhaltung des Lebens dient. Es geht nicht darum, Hungrige oder Durstige zu versorgen, sondern vielmehr darum Trauernde zu Trösten, Kranke zu besuchen oder an gesellschaftlichen Ereignissen wie Hochzeiten und Beerdigungen teilzunehmen. Das sind Handlungen, die in erster Linie dazu dienen, das eigentlich funktionierende Miteinander noch harmonischer und angenehmer für alle zu gestalten. Es sind Elemente die eine bereits funktionierende Gesellschaft zusammenhalten sollen, sodass kein schwaches Glied herausfallen kann. Es sind aber keine Handlungen, mit denen Personen, die sich bereits am Rand der Gesellschaft befinden, wieder bewusst in die Mitte geholt werden.

¹⁹⁴ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 571ff.

¹⁹⁵ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 578ff.

¹⁹⁶ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 582-592.

¹⁹⁷ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 593f.

¹⁹⁸ Vgl. Strack / Billerbeck, Liebeswerke, S. 592.

1.6.3. Konkrete Handlungen im Umfeld der neutestamentlichen Begriffe

Sucht man im NT nach den oben definierten Begriffen (σπλάγχνα, ἔλεος und οἰκτιρμός), so findet man kaum Stellen, an denen sie mit konkreten barmherzigen Handlungen in Verbindung gebracht werden. Die meisten Belegstellen bietet hierbei das Lukasevangelium.

1.6.3.1. Konkrete Handeln im Umfeld von Οἰκτίρμος

Im gesamten NT finden sich nur 8 Stellen in 7 Versen, an denen Formen des Terminus οἰκτιρμός verwendet werden. Eine davon findet sich in der Logienquelle bei Lukas (6,36). In Lk 6,35 wird der Leser ermahnt, Gutes zu tun und zu leihen, ohne sich dafür eine Gegenleistung zu erwarten. Dafür wird man einst mit der Sohnschaft des Höchsten reich belohnt werden. V 35 fordert anschließend dazu auf, barmherzig zu sein (γίνεσθε οἰκτίρμονες), wie es auch der Vater ist.

1.6.3.2. Konkrete Handeln im Umfeld von ἔλεος

Eine größere Anzahl von Erwähnungen findet sich bei den Formen von ἔλεος. Diese Begriffe werden vor allem Menschen in den Mund gelegt, die Jesus anflehen, sich zu erbarmen und ihnen zu helfen. So bitten zwei Blinde (Mt 9,27 par) und zehn aussätzige Männer (Lk 17,13 S) ἐλέησον ἡμᾶς, der Vater des mondsüchtigen Jungen fleht ἐλέησόν μου τὸν υἱόν (Mt 17,14-18) und eine kanaanäische Frau, die Mutter eines besessenen Mädchens schreit ἐλέησόν με (Mt 15,22 par), ebenso wie ein Blinder im Sondergut des Lk 18,38. All diese Stellen haben eines gemeinsam: Nach kurzem Zögern erbarmt sich Jesus und heilt die Menschen von ihrem Leiden. Doch nur einem Mann trägt er auf – nachdem er ihn von einer Legion von Dämonen befreit hat – zu verkünden, wie sich der Herr an ihm erbarmt hat (Mk 5,19).

Es gibt auch eine einzige Stelle, an welcher der Begriff ἐλέω nicht im Zusammenhang mit dem Mensch gewordenen Gott, sondern mit einem König verwendet wird. Im Gleichnis vom Schalksknecht tadelt der Herr seinen Knecht, sich nicht über seinen Mitknecht erbarmt zu haben, genauso wie sein Herr sich seiner erbarmt hat (Mt 18,23-35, Sondergut).

In Mt 6,1-4 (Sondergut) und Act 3,10 wird außerdem der Begriff ἐλεημοσύνη (Almosen) verwendet. Das Matthäusevangelium sagt von den Almosen, dass man sie

zwar auf jeden Fall geben soll, allerdings im Verborgenen, sodass keiner es merkt. Vor allen Dingen soll man nicht mit seiner Großzügigkeit prahlen. Die Apostelgeschichte verwendet sie im Kontext einer Geschichte über die Heilung eines Gelähmten durch Petrus und Johannes. Dieser Gelähmte hatte täglich um Almosen gebettelt und diese durch seine Heilung anschließend nicht mehr nötig.

Almosen zu geben oder jemandem die Schulden zu erlassen zählt folglich ebenso zu den barmherzigen Handlungen, wie behinderten Menschen zu helfen und sich ihrer anzunehmen.

Auch in einem weiteren Gleichnis im lukanischen Sondergut wird das Wort ἔλεος verwendet. Es handelt sich hierbei um das Gleichnis, das als Paradebeispiel für die gelebte Nächstenliebe im christlichen Kontext gilt: die Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30-37). Am Ende dieses Textabschnittes fragt Jesus den Schriftgelehrten, dem er das Gleichnis erzählt hatte, wer der drei Männer, die den Überfallenen gefunden hatten, diesem Verletzten am nächsten gewesen war. Der Schriftgelehrte antwortet ihm, dass derjenige der Nächste gewesen sei, der Barmherzigkeit (ἔλεος) an ihm geübt habe. Daraus geht ganz klar hervor, dass der barmherzige Samariter allen ein Vorbild in ihren Handlungen der Nächstenliebe und Barmherzigkeit sein soll.

1.6.3.3. Konkrete Handeln im Umfeld von σπλάγχνα

In der Parabel vom Barmherzigen Samariter wird auch die Verbform von σπλάγχνα, σπλαγχνίζομαι, verwendet. Das passiert an der Stelle, wo der barmherzige Samariter den von Räubern überfallenen Mann findet und von Mitgefühl ergriffen wird (ἐσπλαγχνίσθη). Diese innere Bewegtheit führt anschließend zu seinem barmherzigen Handeln.

Dieses der Handlung vorausgehende Gefühl findet sich auch bei Jesus häufig. Er wird davon ergriffen, wenn er das leidende Volk oder flehende Menschen sieht. Elberfelder übersetzt diese Emotion mit „er wurde innerlich bewegt“, die revidierte Lutherbibel schreibt „es jammerte ihn“, die Einheitsübersetzung meint „er hatte Mitleid mit ihnen“ und das Münchner NT übersetzt „er wurde ergriffen über sie“. Es handelt sich also um ein Gefühl des Mitleids, das dem Erbarmen vorausgehen muss. Dieses Gefühl hat Jesus gegenüber den Menschen die er heilt (Mt 14,14 par),

aber auch gegenüber dem Volk, das ihm tagelang nachfolgt, ohne zu Essen zu haben (Mt 9,36 par). Hier geht dieses Mitleidsgefühl der erbarmenden Handlung voraus, in der Jesus sich um das Essen des Volkes kümmert. Es ist also auch eine barmherzige Tat, Hungrigen etwas zu Essen zu geben.

Dasselbe Gefühl, das Jesus beim Anblick der Leidenden ergreift, hat auch der Vater, der seinen für verloren gehaltenen Sohn in der Ferne erblickt und ihm daraufhin entgegeneilt (Lk 15,20 Q). Bei *σπλάγχνα* handelt es sich also um ein sehr tiefes, sehr ursprüngliches Gefühl, das sowohl Mitleid, als auch tiefe Freude und Ergriffenheit ausdrücken kann.

Paulus zählt es außerdem zu den barmherzigen Handlungen, sich gegenseitig zu vergeben. Im Kolosserbrief fordert er seine Mitbrüder dazu auf, als Auserwählte Gottes unter anderem herzliches Erbarmen (*σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ*) anzuziehen und einander zu vergeben, wie einst Gott uns vergeben wird. Die Verwendung von *σπλάγχνα* und *οἰκτιρμός* unterstreicht die Bedeutsamkeit dieses Ausdruckes. Durch den Gebrauch zweier Ausdrücke, die Barmherzigkeit bezeichnen, wird diese Komponente verstärkt.

1.6.3.4. Konkrete Handeln im Umfeld von *δίκη*

Interessant ist darüber hinaus die Untersuchung der Verwendung von *δικαιοσύνη* bzw. *δίκαιος* im NT. Diese Begriffe werden in den beiden Evangelien insgesamt 19mal im Zusammenhang mit barmherzigen Handlungen in Verbindung gebracht. Insgesamt werden an 32 Stellen (in 29 Versen) Begriffe aus dem Wortfeld *δίκη* verwendet.

Der Begriff *δικαιοσύνη* wird in verschiedensten Kontexten verwendet: Johannes der Täufer tauft Jesus um der *δικαιοσύνη* willen (Mt 3,14f); Almosen werden aus einem Gefühl der *δικαιοσύνη* heraus gegeben (Mt 6,1-4, Sondergut); Zöllner und Huren erlangen eine neue Vorbildfunktion indem sie hinter Johannes dem Täufer den Weg der *δικαιοσύνη* eingeschlagen haben (Mt 21,31-32, Sondergut).

Verschiedene Handlungen dienen außerdem dazu, einen Menschen als *δίκαιος* zu definieren. So gilt zum Beispiel Josef als *δίκαιος* weil er seine schwangere Frau Maria nicht öffentlich sondern heimlich aus der Ehe entlassen möchte (Mt 1,19, Sondergut).

Diese Aufzählungen akkumulieren in Mt 25,37ff (Sondergut). Hier werden gleich sechs verschiedene Dinge aufgezählt, die gerechte Menschen, die δίκαιοι, an ihren Mitmenschen ausüben: sie geben den Hungrigen zu essen, den Durstigen zu trinken, nehmen die Fremden auf, bekleiden die Nackten und besuchen Kranke und Gefangene. Einige dieser Elemente werden auch in anderen Versen im Kontext der δικαιοσύνη erwähnt.

So verspricht Jesus auch in Mt 10,40-42 par demjenigen einen gerechten Lohn, der seine Jünger bei sich aufnimmt oder einem Geringen einen Becher kaltes Wasser zu trinken gibt (Mt 10,40-42). Und obwohl Jesus in Mt 6,31-33 (Q) hervorhebt, dass es wichtiger ist, nach der δικαιοσύνη Gottes zu streben als sich Sorgen zu machen, was man essen, trinken oder anziehen soll (Mt 6,31-33, Q), wird den δίκαιοι, die sich eben darum kümmern, dass ihre geringsten Mitmenschen mit diesen lebensnotwendigen Dingen versorgt sind, das ewige Leben in Aussicht gestellt (Mt 25,46). Die Sorge um das Leben anderer wird folglich viel höher bewertet als die Angst um das eigene Leben. Denn wenn jeder auf den Anderen schaut, sind am Ende alle versorgt.

2. KONKRETISIERUNG VON BARMHERZIGKEIT IN MT 25

Betrachtet man nun das Ergebnis der obigen Untersuchung, so kommt man zu dem Schluss, dass etwa ein Drittel der beschriebenen barmherzigen Handlungen nur im AT, ein Drittel nur im NT und ein Drittel in beiden Testamenten anzutreffen ist.

Daraus lässt sich schließen, dass einige der Handlungen an Bedeutung verloren haben. Dazu zählt, einen anderen Menschen am Leben zu lassen¹⁹⁹, etwas herzuleihen, die Rückkehr ins eigene Land zu gewähren²⁰⁰, damit verbunden die Beerdigung im eigenen Land und das Trösten Trauernder. Diese Elemente finden sich im NT nicht mehr im direkten Zusammenhang mit den definierten Begriffen.

Dafür kommen neue Taten hinzu: jemandem seine Schulden erlassen, jemanden taufen, Kranke pflegen und Gefangene besuchen. Diese Elemente sind einzigartig im NT. Zwar werden auch im AT der Erlass von Schulden, der Besuch Kranker und Gefangener erwähnt, die Sorge um sie steht jedoch in keinem vergleichbaren Zusammenhang mit Barmherzigkeit, wie das im NT der Fall ist.

Die besonders wichtigen Elemente kommen in beiden Testamenten zum Tragen: Hungrige und Durstige bewirten, Nackte kleiden, Fremde aufnehmen und sich um arme und behinderte Menschen kümmern. Diese Handlungen bilden die Grundlage jeder Überlegung zum Thema Barmherzigkeit. Vier dieser Elemente finden sich in Mt 25,35-39 wieder, ebenso zwei weitere, klassisch neutestamentliche. Daraus wird ersichtlich, dass es sich bei Mt 25 um eine zentrale Stelle zum Thema Barmherzigkeit handelt. Hier konzentrieren sich die wichtigsten Handlungen. Daher sollen die entsprechenden Verse im Anschluss näher betrachtet werden.

¹⁹⁹ Hier darf jedoch nicht davon ausgegangen werden, dass der Wert des menschlichen Lebens ab- und dass willkürliches Töten zugenommen hat. Im Gegenteil ist vielmehr anzunehmen, dass es bereits als selbstverständlich gesehen wurde, einen Menschen nicht einfach zu töten sondern dass das Leben des Anderen als unantastbar gewertet wurde.

²⁰⁰ Hier ist es natürlich ausschlaggebend, dass die alttestamentliche Verheißungstradition und das gelobte Land im NT generell keine Rolle mehr spielen. Insofern tritt auch eine mögliche „Rückkehr“ in das versprochene Land in den Hintergrund.

2.1. Verwandte Textstellen

Wollen wir die Konzentration der Barmherzigkeit in Mt 25 näher betrachten, so müssen wir vor allem die möglichen Quellen und Einflüsse untersuchen, auf die Matthäus beim Verfassen seines Evangeliums zurückgegriffen haben kann.

In der Forschung ist es nicht restlos geklärt, ob Matthäus selbst Juden- oder Heidenchrist war. Schnelle stellt in seiner Einleitung die verschiedenen Argumente gegenüber und kommt anschließend zu dem Schluss, dass es sich bei Matthäus um einen „Vertreter eines liberalen hellenistischen Diaspora-Judenchristentums“²⁰¹ gehandelt haben muss.²⁰² Matthäus war folglich mit den alttestamentlichen Schriften vertraut, stand ihnen jedoch bereits kritisch gegenüber.²⁰³

Auch Hahn kommt zu dem Schluss, dass Matthäus Judenchrist gewesen sein muss und gemeinsam mit authentischen Jesusüberlieferungen auch auf judenchristliche Traditionen zurückgegriffen hat.²⁰⁴ Es ist daher notwendig, alt- und zwischen-testamentliche Schriften zu untersuchen, da Matthäus sie gekannt haben kann und sie dadurch das Evangelium beeinflusst haben können.

Näher betrachtet werden diejenigen Texte, die folgenden Auswahlkriterien entsprechen: sie müssen mindestens zwei der barmherzigen Elemente aus Mt 25 enthalten und eine ähnliche Listenform wie Matthäus aufweisen. Da die Einflüsse Matthäus' untersucht werden sollen, spielen die oben erläuterten Begriffe hier nicht zwingend eine Rolle.

Die ausführlichste Liste mit allerdings nur zwei Erwähnungen der Elemente von Mt 25 findet sich in Ez 18,1-17 – nämlich gleich dreimal hinter einander.

²⁰¹ Schnelle, Einleitung, S. 265.

²⁰² Vgl. Schnelle, Einleitung, S. 264f.

²⁰³ Schnelle erwähnt ebenfalls die matthäische Gesetzeskritik, die auf heidenchristliche Einflüsse schließen lässt. Vgl. Schnelle, Einleitung, S. 265.

²⁰⁴ Vgl. Hahn, Theologie, S. 542.

2.1.1. Ezechiel 18,1-20

¹ Und es geschah das Wort Jahwes zu mir: ² Was habt ihr für ein Sprichwort im Land Israel zu sagen: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Söhne sind stumpf geworden.“ ³ So wahr ich lebe spricht der Herr, Jahwe, wenn dieses Sprichwort noch ist in Israel! ⁴ Siehe, alle Seelen gehören mir. Wie die Seele des Vaters und die Seele des Sohnes. Die Seele die sündigt, sie muss sterben. ⁵ Wenn jemand gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit übt ⁶ der auf den Bergen nicht isst und sein Auge nicht zu den Götzen des Hauses Israel erhebt und der die Frau seines Nächsten nicht befleckt und sich der Frau in ihrer Menstruation nicht nähert ⁷ und der niemanden unterdrückt, das Pfand dem Schuldner zurückgibt, nichts mit Gewalt nimmt, Brot dem Hungrigen gibt und den Nackten mit Gewand bedeckt, ⁸ Zinsen nicht gibt und Aufschlag nicht nimmt, von Unrecht seine Hand zurückhält, rechtes Urteil fällt zwischen Mann und Mann ⁹ der nach meinen Gesetzen lebt und meine Gebote hält um sie zu befolgen ¹⁰ und zeugt er einen gewalttätigen Sohn, der Blut vergießt und eines dieser (Dinge) tut ¹¹ und er selbst hat all dieses nicht getan: wenn er sogar auf den Bergen isst und die Frau seines Nächsten befleckt, ¹² Arme und Elende unterdrückt, Geraubtes mit Gewalt wegnimmt, Pfand nicht zurückgibt und seine Augen zu Götzen erhebt, Gräuel verübt, ¹³ auf Zinsen gibt und Aufschlag nimmt: sollte er leben? Er soll nicht leben mit all diesen Gräueltaten, die er getan hat. Zum Sterben soll er getötet werden; sein Blut ist auf ihm. ¹⁴ Und siehe, er zeugt einen Sohn und der sieht all die Sünden seines Vaters, welche er gemacht hat; er sieht sie und tut sie nicht. ¹⁵ Auf den Bergen isst er nicht und seine Augen erhebt er nicht zu den Götzen des Hauses Israel, die Frau seines Nächsten befleckt er nicht ¹⁶ und einen Mann unterdrückt er nicht, Pfand pfändet er nicht, nimmt nichts mit Gewalt, Brot gibt er dem Hungrigen und den Nackten bedeckt er mit Kleidung, ¹⁷ vom Interesse des Armen hält er seine Hand zurück und Zinsen nimmt er nicht, meine Rechtsbestimmungen hält er ein und mein Gesetz befolgt er: der soll nicht sterben wegen der Schuld seines Vaters; er soll leben. ¹⁸ Sein Vater, der Erpressung verübt hat, der seinen Bruder beraubt hat und was nicht gut war getan hat inmitten seines Volkes, siehe er soll sterben um seiner Schuld willen. ¹⁹ Aber ihr sagt: „Warum trägt nicht der Sohn an der Schuld des Vaters?“ Weil der Sohn Recht und Gerechtigkeit getan hat, all meine Gesetzte gehalten und getan hat. Leben soll er! ²⁰ Die sündige Seele, sie soll sterben. Der Sohn trägt nicht an der Schuld des Vaters und der Vater trägt nicht an der Schuld des Sohnes. Gerechtigkeit des Gerechten soll über ihn kommen und die Ungerechtigkeit des Ungerechten soll über ihn kommen.

Der Text findet sich bei Ezechiel im Komplex der Gerichtsworte, der die Kapitel 12 bis 24 umfasst. Den Mikrokontext bildet Kapitel 18, das sich als Ganzes mit der Thematik befasst, dass jeder nur für seine eigenen Sünden zu büßen hat.²⁰⁵

Nach einer kurzen Einleitung liefert uns Ezechiel drei sehr ähnliche Listen in einer Reihe. Zuerst stellt er eine rhetorische Frage nach dem Ursprung eines israelitischen Sprichworts: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der

²⁰⁵ Vgl. Haug, Bibelkunde, S. 90f.

Söhne sind stumpf geworden.“²⁰⁶ Danach lässt er Jahwe Anspruch auf die Seelen der Menschen erheben und betonen, dass nur die sündige Seele selbst sterben soll, ihre Nachfahren hingegen nicht dafür büßen müssen. Als illustratives Beispiel schildert er daraufhin das Leben dreier Generationen, die eine unterschiedliche Auffassung von Recht und Gerechtigkeit vertreten. Während Großvater und Enkel ein rechtschaffenes Leben führen, ist der Vater gewalttätig und verübt schlechte Taten. Folglich dürfen die Seelen der ersten und der letzten Generation völlig unabhängig von jenen der mittleren am Leben bleiben während der sündige Vater des Todes ist.

Im Rahmen dieser Schilderung listet Ezechiel nun folgende Werke auf²⁰⁷:

V 5-9: Großvater	V 10-13: Vater	V 14-17: Enkel
Recht + Gerechtigkeit üben	Blut vergießen	
Kein Essen auf den Bergen	Essen auf den Bergen	Kein Essen auf den Bergen
Augen nicht zu Götzen	Augen zu Götzen heben	Augen nicht zu Götzen
Frau s. Nächsten nicht beflecken	Frau seines Nächsten beflecken	Frau s. Nächsten nicht beflecken
Frau in Menstruation nähern		
Andere nicht unterdrücken	Andere unterdrücken	Andere nicht unterdrücken
Schuldner Pfand zurückgeben	Pfand behalten	Pfand nicht pfänden
Nichts mit Gewalt nehmen	Etwas mit Gewalt nehmen	Nichts mit Gewalt nehmen
Hungrigen Brot geben		Hungrigen Brot geben
Nackte mit Kleid bedecken		Nackte mit Kleid bedecken
	Gräuel verüben	
	Zinsen nehmen	
Hand von Unrecht halten		Hand von Unrecht halten
Rechtes Urteil sprechen		
Gebote und Gesetze halten		Gebote und Gesetze halten

Jeweils zwei der aufgelisteten Taten finden sich auch im Matthäusevangelium wieder: das Speisen der Hungrigen und das Kleiden Nackter. Interessanterweise wählt Matthäus dieselbe Reihenfolge wie Ezechiel, allerdings sind dort zwei weitere

²⁰⁶ Ez 18,2b: אָבוֹת יֹאכְלוּ בֶסֶר וְשְׁנֵי הַבָּנִים תִּקְהִינָה.

²⁰⁷ Um eine bessere Übersicht zu erhalten wurde hier die jeweilige Reihenfolge der einzelnen Elemente der ersten Liste angepasst. Daher wird ersichtlich, dass sich die drei Listen zwar sehr ähneln, aber nicht mit einander identisch sind. Folglich gibt es in der Forschung auch unterschiedliche Meinungen bezüglich der Einheitlichkeit dieses Textes.

Elemente (das Tränken Durstiger und das Aufnehmen Fremder) dazwischen gereiht.

Eine weitere Parallele ist, dass es sich bei beiden Elementen um Handlungen handelt, bei denen ein Mensch einem anderen etwas *gibt*. Kultvorschriften oder das Unterlassen von Boshaftheiten spielen keine Rolle bei Matthäus. Er verwendet genau die Elemente Ezechiels, bei denen es um das wohltätige Geben geht.

In der Form unterscheiden sich die beiden Stellen von einander. Zwar wählen beide die Gattung der Liste zur Präsentation ihrer Aufzählung, allerdings wählen sie das Subjekt unterschiedlich. Während Matthäus in seinem einzigartigen Stil den König bzw. Jesus selbst Subjekt sein lässt, ist es bei Ezechiel ein exemplarischer Mensch ohne Namen, dessen Handlungen distanziert beschrieben werden.

Bei Ezechiel verlieren die beiden Elemente durch die massive Überrepräsentation anderer (oft kultischer) Elemente etwas an Intensität, während sie bei Matthäus aufgrund der Kürze und Prägnanz seiner Liste hervorstechen.

Sowohl bei Ezechiel, als auch bei Matthäus steht der Text im Zusammenhang mit dem Gericht. Ezechiel baut die Liste im Komplex der Gerichtsworte über Jerusalem ein und Matthäus nennt die Elemente in seiner Rede vom Weltgericht. Für beide stellen daher auch barmherzige Handlungen ein (bzw. das einzige) Kriterium bei der Rechtssprechung am jüngsten Tag dar.

Exkurs: Literar- und Formkritische Bemerkungen zu Ezechiel 18, 1-20

Literarkritik: Abgrenzung und Einheitlichkeit

Kapitel 18 grenzt sich klar von den Kapiteln 17 und 19 ab. Mit der Formel *וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי* in Vers 1²⁰⁸ wird eindeutig ein neuer Abschnitt, eine neue Offenbarung eingeleitet. Der Imperativ am Ende von Vers 32 führt den Sinnabschnitt mit einem zusammenfassenden Motto zu Ende: *וְהָשִׁיבוּ חַיִּים*.²⁰⁹ In Kapitel 19 wird dann nach einer kurzen Einleitung ein ganz neues Bild aufgetan: der Vergleich der Mütter der Fürsten Israels mit Löwinen. Es ist also relativ eindeutig, dass Kapitel 18 sich als solches als eigenständiger Textabschnitt betrachten lässt.

²⁰⁸ Ez 18,1: Und es geschah das Wort Jahwes zu mir.

²⁰⁹ Ez 18,32: Kehrt um, damit ihr lebt!

Das Kapitel selbst lässt sich in mehrere Teile gliedern. Vergleicht man unterschiedliche Kommentare²¹⁰ mit einander, so fällt auf, dass alle das 18. Kapitel in zwei Hauptteile einteilen: V 1-20 und V 21-32. Während die Gliederung des zweiten Teiles nicht zur Diskussion steht und uns auch hier nicht weiter beschäftigen soll, weichen die Gliederungsversuche des ersten Teiles etwas von einander ab.

So spricht sich Greenberg dafür aus, die Verse 1 und 2 unabhängig von 3-20 zu betrachten. Obwohl die Verse 3 und 4 sich auf V 2 beziehen, zählt er V 4 nicht mehr zur Einleitung, sondern zum Hauptteil, da dieser gemeinsam mit V 20 einen Rahmen um die drei Listen in den Versen 5-19 bildet.²¹¹ Diese Unterteilung findet sich auch bei Sedlmeier²¹²; Pohlmann hingegen geht anders vor. Er betrachtet Kapitel 18 als nicht einheitlich und teilt es in folgende Abschnitte ein: die Verse 1-4 (Tod der sündigen Seele) bilden die Einleitung, hinter den Versen 5-13 (gerechter Vater, sündiger Sohn) sieht Pohlmann einen anderen Autor, als hinter den Versen 15-20. Diese Verse betrachtet er als einen redaktionellen Einschub. Den Grund dafür sieht er in der Relevanz der 3. Liste für die „Folgegeneration der 587 v. Chr. bestraften schuldigen Väter“²¹³. Daher ist er der Ansicht, dass die dritte Liste von einem exilischen Redaktor eingefügt wurde, dessen Anliegen es war, seine Generation aus der Verantwortung für die Missetaten ihrer Väter zu nehmen, welche nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang der Auslöser für die Exilierung durch die Babylonier gewesen waren.

Die Einheitlichkeit des 18. Kapitels stellt auch Sedlmeier infrage. Die meisten Fragen werden jedoch zum zweiten Teil aufgeworfen. Lediglich eine widersprüchliche Stelle findet sich laut Sedlmeier im ersten Teil: die Verse 2 und 19 widersprechen sich inhaltlich: Während V 2 das Sprichwort enthält, das aussagt, dass Kinder die Sünden ihrer Eltern büßen müssen, wird in V 19 ein Sprichwort wiedergegeben, das fragt, warum die Söhne nicht für ihre Väter Verantwortung tragen sollen. Sedlmeier meint jedoch weiter, dass der Widerspruch der beiden Sprüche von deren Auslegung abhängt.²¹⁴ Meines Erachtens bilden sie keinen Gegensatz.

Wie Pohlmann und im Gegensatz zu Sedlmeier halte auch ich Kapitel 18 nicht für ursprünglich einheitlich. Ich würde jedoch Pohlmann widersprechen, der zu dem Schluss kommt, dass es sich bei der dritten Liste in den Versen 15-20 um einen redaktionellen Einschub handelt. Ich halte vielmehr die erste Liste für nachträglich hinzugefügt.

Ein Grund dafür liegt darin, dass es sich hierbei um die längere Liste handelt. Liste 1 und 3 sind – abgesehen von vier Einschüben in den Versen 5, 6 und 8 – fast deckungsgleich. Lediglich die beiden ersten Elemente in Vers 8 bzw. 17 sind mit einander vertauscht. Liste 1 wurde jedoch gegenüber Liste 3 erweitert und ausgebaut: Über die Taten des Enkels hinaus ist der Großvater gerecht, übt Recht und Gerechtigkeit, nähert sich keiner Frau in ihrer Menstruation und urteilt gerecht zwischen zwei

²¹⁰ Ich habe für diesen Vergleich folgende Kommentare verwendet: *Greenberg* Moshe, *Ezekiel 1-20*, AncB, New York 1983; *Sedlmeier* Franz, *Das Buch Ezechiel*, NSK.AT, Stuttgart 2002 und *Pohlmann* Karl-Friedrich, *der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1-19*, ATD 22,1, Göttingen 1996.

²¹¹ Vgl. *Greenberg*, *Ezekiel*, S. 334f.

²¹² Vgl. *Sedlmeier*, *Ezechiel*, S. 240.

²¹³ *Pohlmann*, *Hesekiel*, S. 272.

²¹⁴ Vgl. *Sedlmeier*, *Ezechiel*, S. 239.

Streitparteien. Um diese Elemente wurde die Liste des Enkels ergänzt und vor die ursprünglich erste Liste des Vaters gestellt.

Ein weiterer Grund, der gegen die Einheitlichkeit spricht wird auch von Pohlmann erwähnt: im Sprichwort in Vers 2 spielt keine dritte Generation eine Rolle. Pohlmann missachtet jedoch, dass hier von einer sündigen Vätergeneration und einer Kindergeneration die Rede ist, die dafür büßen muss. Nicht umgekehrt. Daher scheint es unlogisch, zuerst bei einer rechtschaffenen Großvätergeneration anzusetzen und eine sündige Vätergeneration anzuschließen. Ich halte es vielmehr für einleuchtend, dass die Liste des Enkels um die Elemente des Großvaters erweitert und an den Anfang gestellt wurde. Die doppelte Erwähnung Listen rechtschaffener Taten mag darauf beruhen, dass somit die Signifikanz der gerechten Handlungen unterstrichen wird. Dem Leser wird gleich zweimal vorgegeben, was Recht ist und wonach er zu handeln hat. Auch ist somit ein positiver Abschluss möglich, der daher den Grundstein für den Aufruf zur Umkehr legen kann. Es wird ein positives Beispiel gleich doppelt gegeben, was man sich unter dieser Umkehr vorzustellen hat.

Trotzdem wurde der Einschub der ersten Liste vom Redaktor unauffällig gestaltet. Der ursprüngliche Text wurde so angepasst, dass der Narrationsstrang erhalten blieb. Es findet kein falscher Wechsel der Erzählperspektiven statt, die Subjektwechsel scheinen logisch und literarisch notwendig und der versuchte Parallelismus der drei Listen erscheint als Stilelement zum Unterstreichen der Wichtigkeit der einzelnen Elemente. Doch trotzdem finden sich ein paar inhaltliche Merkmale, die den Textteil als Einschub kennzeichnen.

Formkritik

Der behandelte Textabschnitt enthält ein einziges Hapaxlegomenon, nämlich *הַבְּלָה* (Pfand) in Vers 7. Vers 12 verwendet für die Parallele das Wort *הַבֵּל*. Generell ist das Pfandwesen eine Kategorie, in der Ezechiel gerne eigene geprägte Wendungen verwendet. Die Verbindung von *הַבֵּל* mit *הַשִּׁיב* verwendet nur er so und zwar an einer weiteren Stelle (Ez 33,15).

Darüber hinaus finden sich acht verschiedene grammatikalische Formulierungen, die nur an dieser Stelle im AT nachgewiesen werden können. Dazu zählen zwei Bildungen mit *אָב* (V4: *הָאָב* und V18: *וְאָב*), einige Formen von *נָזַל* (V7: *וַיִּנָּזֶל*, V12: *נָזַלָהּ* und V16: *וַיִּנָּזֶלָהּ*), sowie V4: *וַיִּכְנַפֵּשׂ*, V7: *הוּב* und V12: *הַנְּלוּלִים*. Ezechiel hat folglich einen relativ ungewöhnlichen Wortschatz verwendet. Es gibt auch einige Begriffe bzw. grammatikalische Wendungen²¹⁵, die außerhalb des Ezechielbuches keine oder nur wenige Referenzstellen aufweisen.

In der Frage nach dem Sitz im Leben der drei Listen weisen Sedlmeier und Pohlmann verschiedene Ansätze auf.

Sedlmeier sieht als Basis der Listen eine „sog. Torliturgie oder Tempelreinlassliturgie“, Worte mit denen sich Pilger am Tor zum Tempel „zu Gott und zu seinem Willen“ bekennen. Er bezieht sich dabei

²¹⁵ V2: *בָּכָר* nur noch in Jer 31,29; V2: *תִּקְהֶינָה* nur noch bei Jeremia; V6: *נָלוּלִי* nur Erwähnungen bei Ezechiel; V4: *כְּנַפֵּשׁ* nur noch in 1.Kön 19,2; V6: *נָלוּלִי* nur bei Ezechiel; V7: *נָזַלָהּ* Nur noch in Ez 33,15; V7: *וְעֵזְרִים* nur noch in Gen 32,16; V10: *פָּרִיץ* nur noch in Ps 17,4; V12: *הוּנָה* nur noch in V16; *בְּהִקְוִי* nur bei Ezechiel (6x), V18: *בְּעִינִי* 8x bei Ezechiel, je einmal bei Josua und Jeremia; V 20: *וְרָשָׁעַת* nur noch in Ez 33,12.

auf den vorexilischen Tempel, über dessen Kult nur wenig sicher überliefert ist und meint, dass es solche Einlassrituale gegeben hat und die Listen in Ez 18 solch einer Gebotsreihe nachgebaut ist.²¹⁶ „Die erste Gebotsreihe endet deshalb auch entsprechend positiv mit einer sog. deklaratorischen Formel, einer Gerechterklärung: ‚Er ist gerecht!‘ Mit einer solchen Formel wurden die Pilger zum Gottesdienst und zum Tempel zugelassen.“²¹⁷

Auf die Rolle die das Exil in Bezug auf den Text gespielt haben könnte geht Sedlmeier überhaupt nicht ein. Hier sieht hingegen Pohlmann den Sitz im Leben der Listen:

„Im postulierten Kerntext (...) ging es ursprünglich darum, die Katastrophe theologisch zu verarbeiten und schließlich angesichts der Folgen Chancen und Aufgaben der Überlebenden vor Jahwe neu zu bestimmen“²¹⁸.

Er räumt jedoch auch ein, dass das Kapitel ebenso als Prophetenmahnung betrachtet werden kann. Jahwe gibt dem Volk eine letzte Chance, seinen Willen zu tun um so die vorprogrammierte Katastrophe der Exilierung abzuwenden. Diese Chance wurde nicht wahrgenommen, weshalb es zur Exilführung kam und dem Text somit „unheilsbegründende Funktion“ zugeschrieben wurde.²¹⁹

Wahrscheinlich müssen die beiden Ansätze mit einander verbunden werden: Ezechiel oder einem golaorientierten Redaktor lag eine Liste vor, deren Ursprung in der Tempeleinlassliturgie liegt. Diese erachtete er für seine Zwecke als sinnvoll und baute sie deshalb in den entsprechenden Kontext ein.

2.1.2. Hiob 22,3-9

³ Hat der Allmächtige Gefallen daran, wenn du gerecht bist oder ist es ihm ein Gewinn wenn du deine Wege vollkommen vollendest? ⁴ Für deine Gottesfurcht soll er dich strafen, mit dir vor Gericht gehen? ⁵ Ist nicht deine Bosheit zu groß und ohne Ende deine Schuld? ⁶ Hast du nicht von deinem Bruder grundlos Pfand genommen und die Nackten das Gewand ausziehen lassen? ⁷ Du hast dem Lechzenden kein Wasser zu trinken gegeben und dem Hungernen Brot verweigert. ⁸ Und dem starken Mann gehört das Land und der Günstling wohnt darin. ⁹ Du hast die Witwen mit leeren Händen weggeschickt und die Arme der Weisen zerbrochen.

Dieser Textabschnitt gehört zum dritten Redegang (Kap 22-27) im Rahmen von Hiobs Konfrontation mit seinen Freunden (Kap 2-28). Elifas hat das Wort und „[u]nterstellt Hiob konkrete Verfehlungen“²²⁰ (V 1-11). Dazu zählt nun eben, dass Hiob ohne Grund Pfand genommen und sich nicht um Witwen und Waise gekümmert haben soll. Außerdem soll er Hungrigen und Durstigen die Verpflegung verweigert und den Nackten nicht nur kein Gewand gegeben, sondern sie sogar dazu genötigt haben, ihres abzulegen.

²¹⁶ Vgl. Sedlmeier, Ezechiel, S. 249.

²¹⁷ Sedlmeier, Ezechiel, S. 250.

²¹⁸ Pohlmann, Hesekiel, S. 275.

²¹⁹ Pohlmann, Hesekiel, S. 276.

²²⁰ Haug, Bibelkunde, S. 65.

Drei der aufgezählten Elemente finden sich auch bei Matthäus wieder: das Speisen Hungriger, das Tränken Durstiger und das Kleiden Nackter; allerdings hier in einer gänzlich umgekehrter Reihenfolge. Hier werden die Hungrigen nicht wie bei Matthäus zuerst, sondern an dritter Stelle genannt, dafür erhalten die Nackten eine prominente vordere Stelle in der Aufzählung. Nur das Pfandnehmen ist dem noch vorgereiht. Allerdings stehen alle drei Handlungen in direktem Zusammenhang ohne dass andere Elemente dazwischen gereiht worden wären.

Der Textabschnitt enthält nicht nur drei Elemente, die auch bei Matthäus erwähnt werden, sondern er steht auch im Zusammenhang mit einem der oben definierten Begriffe barmherziger Handlungen: „Hat der Allmächtige Gefallen daran, wenn du gerecht (תִּצְדֵּק) bist?“, fragt Elifas. Hierfür wird die Qal-Imperfekt-Form von צדק verwendet. Es wird nicht davon ausgegangen, sondern ernsthaft infrage gestellt, ob Jahwe von der Gerechtigkeit des Menschen profitiert, ja ob sie für ihn überhaupt entscheidend ist.

In der Form hingegen ähneln sich die Hiob- und die Matthäusstelle. Hierbei muss aufgrund der negativen Formulierung von der Liste in Mt 25,42f ausgegangen werden. Beide Listen stehen mit Vorwürfen in Verbindung; in beiden wird jemandem vorgeworfen, es unterlassen zu haben, einem anderen Menschen zu helfen. In beiden Fällen wird außerdem das Subjekt direkt angesprochen, das die Handlungen hätte ausführen sollen. Nur das Objekt ist unterschiedlich: bei beiden handelt es sich um anonyme, bemitleidenswerte Individuen, denen Hilfe entgegengebracht hätte werden sollen, doch bei Matthäus stehen diese stellvertretend für Jesus selbst.

Sinn der Liste ist es an dieser Stelle, Beispiel zu geben für Untaten, die Hiob verübt haben kann. Aufgrund seines schlechten Ergehens suchen seine Freunde nach der Ursache für die vermeintliche Strafe Gottes. Im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs können sie nicht nachvollziehen, dass Hiob grundlos von Gott gestraft werden könnte. Hierfür muss es einen Grund geben. Diesen Grund sieht Elifas nun in besagtem Fehlverhalten und er zählt ein paar Elemente dessen auf. Diese Elemente nun erscheinen in Form einer Liste suggestiver Fragen, deren bejahende Antwort schon vorausgesetzt ist. Elifas unterstellt Hiob, seine Mitmenschen schlecht behandelt zu haben und gibt ihm kaum eine Chance, die Vorwürfe zu entkräften. So wird die Liste exemplarisch für Fehlverhalten: dies sind die Handlungen

gen, die es zu unterlassen gilt, wenn man vor Gott Gerechtigkeit finden möchte. Dies sind die Handlungen, die es auszuüben gilt, um die eigene Umkehr unter Beweis zu stellen. Und zu eben dieser Umkehr ruft Elifas Hiob in diesem Kapitel auf. Er soll sich von seinen Freveltaten abwenden und gottgefälligeres Verhalten an den Tag legen. Dann wird er vom Allmächtigen dafür belohnt werden und ihm wird künftig nichts Schlechtes mehr widerfahren.

Im Prinzip spielt hier auch eine gewisse Gerichtshandlung mit hinein. Ebenso wie Matthäus in der Rede vom Weltgericht, richtet auch Elifas in seiner Rede über Hiob. Er definiert klar was Unrecht ist und wodurch Hiob dafür bestraft wurde. Anschließend ruft er ihn dazu auf, sich zu bekehren und wieder demütig Gott zuzuwenden, damit dieser ihm seine Sünden vergeben und er fortan wieder Gutes tun kann.

Der gesamte Komplex über Hiobs Auseinandersetzung mit seinen Freunden besteht im Prinzip aus Anklage- und Verteidigungsreden. Ein ständiges Hin und Her in dem die Freunde über Hiob Gericht halten – sozusagen stellvertretend für das Gericht Gottes.

Dieser Gerichtskontext ist eine weitere Gemeinsamkeit, die Hiob und Matthäus aufweisen. Obwohl es auf den ersten Blick nicht so scheint, sind sich die beiden Texte recht ähnlich.

2.1.3. Jesaja 58,6-8

⁶ Bevorzuge ich nicht (vielmehr) dieses Fasten: löse die Fesseln zu unrecht Gefangener, löse den Knoten des Jochs und lass frei die Unterdrückten und jedes Joch zerbricht. ⁷ Brich dem Hungrigen dein Brot und die Armen ohne Obdach führst du ins Haus; wenn du einen nackt siehst und du kleidest ihn und entziehst dich nicht deinem Fleisch. ⁸ Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte und deine Heilung wird rasch sprossen und deine Gerechtigkeit geht vor dir, die Herrlichkeit Jahwes wird dich aufnehmen.

Dieser Textabschnitt findet sich bei Trisjesaja (Kap 56-66), der sich in einer Zeit voll Bedrängnis wähnt und sein Werk daher der Hoffnung auf das kommende Heil widmet. Jesaja wendet sich in diesem Abschnitt an die aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Judäer, die bei ihrer Heimkehr von der Situation in Jerusalem erschüttert sind. Ihnen malt er ein Bild vom künftigen himmlischen Jerusalem und beschreibt das Heil, das ihnen allen widerfahren wird. Gleichzeitig droht er allen

Frevlern mit dem Gericht Gottes und mahnt auch diejenigen, die falsches Fasten praktizieren.²²¹

Jesaja wirft ihnen Scheinheiligkeit vor, aus der heraus sie so tun, als würden sie sich Gott ergeben, in Wahrheit tritt dieses Volk jedoch auf, als hätte es „Gerechtigkeit schon getan und das Recht seines Gottes nicht verlassen“ (Jes 58,2). Beim Fasten kommt es Jahwe laut Jesaja nicht darauf an, dass man sich kasteit und in Sack und Asche kleidet (Jes 58,5), sondern es geht auch um das Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen.

Als Beispiele für den Willen Gottes, nach dem sich die Menschen richten sollen, fügt nun Jesaja die Liste in V 6f ein. Darin nennt er barmherzige Handlungen, die Gott besser gefallen als scheinheilige Unterwürfigkeit. Hierzu zählen die Befreiung Unterdrückter, sowie die Versorgung Hungriger, Obdachloser und Nackter. Auffallend ist hierbei, dass er nicht wie gewöhnlich Hungrige und Durstige im selben Kontext erwähnt, sondern sich auf die Hungrigen beschränkt.

Ähnlich wie bei Matthäus nennt auch er die Hungrigen an vorderer Stelle, bringt aber Nackte und Obdachlose in umgekehrter Reihenfolge. Entscheidend ist jedoch, dass Jesaja und Matthäus alle beide diese drei Elemente in ihre Listen aufnehmen. Sie definieren beide das Speisen Hungriger, das Kleiden Nackter und das Beherbergen von Menschen ohne Heimat als diejenigen Handlungen, die einem Menschen vor Gott zu seiner Gerechtigkeit gerechnet werden.

Den Lohn für das Fasten in Kombination mit der Ausübung barmherziger Taten wird in V 8 sehr poetisch beschrieben: der Mensch wird leuchten und aufblühen, ihm wird ein Ruf der Gerechtigkeit vorausseilen und Gottes Herrlichkeit wird ihm folgen. Das sind sehr blumige Umschreibungen für den Umstand, dass rechtes Handeln an Anderen auch der eigenen Seele gut tun, dass man sich selbst dadurch wohler fühlt, von seinen Mitmenschen anders betrachtet wird und ein Stückchen der Herrlichkeit Gottes auf Erden sichtbar wird.

In diesem Vers wird auch eine Form des Stammes צדק verwendet: „deine Gerechtigkeit (צִדְקָה) geht vor dir“. Die beschriebenen barmherzigen Handlungen führen folglich zu einer offensichtlichen Gerechtigkeit, die dem Willen Gottes entspricht.

²²¹ Zum gesamten Absatz vgl. *Haug, Bibelkunde*, S. 56f.

Jesaja wählt für seine Aufzählung, so wie Matthäus, die Form der Liste. Er reiht zuerst die Elemente der Befreiung Unterdrückter an einander, und zählt danach die Elemente der Versorgung Elender auf.

In der grammatikalischen Form unterscheiden sich die Jesaja- und die Matthäusliste stark von einander. Während bei Matthäus Jesus selbst das erzählende Subjekt ist, an dem nicht barmherzig gehandelt wurde, sind das Subjekt bei Jesaja Mitglieder aus dem Volk Gottes bzw. dem Hause Jakobs (Vgl. V 1), die die barmherzigen Handlungen ausüben sollten. Zu ihnen spricht der Prophet im Auftrag Gottes. Auch mit Gerichtsworten, wie bei Matthäus, steht dieser Jesajatext nicht im direkten Zusammenhang, obwohl Tritojesaja wiederholt Gerichtsworte gegen verschiedene Parteien ausspricht.²²²

2.1.4. Tobit 1,16-17²²³

¹⁶ In den Tagen Salmanassars gab ich viele Almosen meinen Brüdern aus meinem Volk: ¹⁷ mein Brot gab ich den Hungernden und meine Kleider den Nackten und wenn ich jemanden aus meinem Volk sah der tot und hinter die Mauer Ninives geworfen worden war, begrub ich ihn.

Dieser Text stammt aus dem zu den alttestamentlichen Apokryphen gehörenden Buch Tobit, das um ca. 200 v. Chr. wahrscheinlich in Syrien entstanden ist.²²⁴ Dieses Buch handelt von Tobit aus dem Stamm Naftali, dessen Sohn Tobias als Lohn für sein frommes Leben den Engel Rafael zur Seite gestellt bekommt, ohne sich dessen himmlischer Herkunft bewusst zu sein.

Tobit erzählt im 1. Kapitel aus seinem Leben, wie er stets im Gegensatz zu seinem Stamm und seinem Volk, die Gebote Jahwes gehalten hat und regelmäßig nach Jerusalem gepilgert ist. Dabei erzählt er auch von den Barmherzigkeiten, die er an seinem Volk verübt hat (V 16-18) und wie er dafür angezeigt und verfolgt wurde (V 19).

An dieser Stelle verwendet der Autor dafür einen der oben definierten Begriffe, die barmherzige Taten kennzeichnen: in V 16 spricht er von den Almosen oder

²²² Vgl. die Gerichtsdrohung gegen Götzendiener und Gottlose in Jes 57 oder die Anklagerede gegen das Volk in Jes 59.

²²³ Die Verszählung weicht aufgrund verschiedener vorliegender Versionen des Tobitbuches (Kurztext / Langtext) in einigen Übersetzungen von einander ab. Die Luther-Übersetzung zählt für diese Textstelle die Verse 19-20. Genauere Informationen finden sich bei Beate Ego: *Ego, Tobit*, S. 875-884.

²²⁴ Vgl. *Ego, Tobit*, S. 899f.

Wohltätigkeiten, die er an seinen Brüdern aus dem Volk ausgeübt hat bzw. die er ihnen gegeben hat. Hierzu verwendet er den Begriff ἐλεημοσύνη um die Barmherzigkeit der gegebenen Almosen zu beschreiben. Zu diesen barmherzigen Taten zählt er nun im Folgenden das Speisen Hungernder, das Kleiden Nackter sowie das Bestatten Verstorbener.

Das Begraben der Toten ist hier ein einmaliges Element, das sonst nicht zu den barmherzigen Taten gezählt wird. Im Zusammenhang mit dem Thema Beerdigung findet sich nur in Gen 47,29f eine Erwähnung, dass es Jakob zur Barmherzigkeit gerechnet wurde, seinen Vater Israel nicht in Ägypten, sondern in der Heimat begraben zu haben.²²⁵ Bei Tobit hingegen findet sich dieses Element wiederholt. Auch Kap 2,3-15 beschreibt, wie Tobit verbotenerweise einen Toten begräbt und Kap 12,12-14 präsentiert den Lohn, den Tobit und sein Sohn Tobias für ihre gelebte Frömmigkeit (zu der das Bestatten Toter ganz klar gezählt wird) empfangen. Der Engel Rafael erklärt den Grund für seine Sendung zu Tobit und Tobias folgendermaßen:

„So will ich euch nun die Wahrheit offenbaren und das verborgene Geschehen euch nicht verheimlichen. ¹² Als du unter Tränen betetest und die Toten begrubst, als du dein Essen stehen ließest, die Leichen den Tag über heimlich in deinem Hause verstecktest und sie bei Nacht begrubst, da brachte ich dein Gebet vor den Herrn. ¹³ Und weil du Gott lieb warst, hast du dich in der Anfechtung bewähren müssen. ¹⁴ Und dann hat mich der Herr geschickt, um dich zu heilen und um deine Schwiegertochter Sara von dem bösen Geist zu befreien.“²²⁶

Der Theologie des Buches Tobit liegt also wie bei dem Hiob-Text der Tun-Ergehen-Zusammenhang zugrunde. Barmherzige Handlungen werden noch im Diesseits von Gott belohnt. Interessant ist, dass hierbei auch das Bestatten Toter eine wichtige Rolle spielt, obwohl es anders als alle bei Matthäus aufgelisteten Elemente nicht zum Erhalt des Lebens beiträgt.²²⁷

²²⁵ Näheres siehe oben S. 40.

²²⁶ Tob 12,12-14 zitiert nach Revidierte Lutherbibel, 1984.

²²⁷ Nach jüdischem Verständnis ist der Bestattungsort nicht nur für die Angehörigen, sondern auch für den Verstorbenen sehr wichtig, da die Himmelfahrt der Toten zuerst am Ölberg stattfindet.

Trotzdem wählten die Kirchenväter gerade aus dieser Stelle das siebte ihrer sieben „Werke der Barmherzigkeit“. Diese Werke sollten später als Grundlage des diakonischen Ansatzes dienen.²²⁸

Diese kleine Liste dient im Mikrokontext vor allem dazu, das Leben Tobits darzustellen, exemplarisch als das Leben eines Gerechten vor Gott. Das gesamte Buch besitzt in erster Linie Vorbildcharakter für das Volk Israel, das sich nicht mehr an die Vorschriften Jahwes hält und dem die Vorbilder der Vorzeit scheinbar abhanden gekommen sind. Daher tritt nun Tobit auf den Plan, dessen Lebensumfeld starke Bezüge zur Gegenwart aufweist. Er erzählt von der Zeit der Regierung Salmanassars (1,2.13.16) und dem Leben unter dessen Sohn Sanherib (1,15-21). Somit soll das Volk Israel, das gerade aus dem Babylonischen Exil zurückgekehrt und von seiner neuen Umwelt frustriert ist, ein neues Vorbild erhalten, nach dem es sich richten und so wieder auf den rechten Weg zurückkehren kann.

Inhaltlich weisen Tobit und Matthäus wie bereits erwähnt einige Parallelen auf: beide erwähnen als barmherzige Handlungen das Speisen Hungriger und das Kleiden Nackter, beide erwähnen die Hungernden an vorderer Stelle.

In der Form unterscheiden sich die beiden Stellen jedoch von einander. Während Matthäus eine klar begrenzte Aufzählung präsentiert, hebt sich die Liste bei Tobit kaum vom Erzähltext ab, sondern geht fast in ihm auf. Zwar sind beide Texte in der Ich-Form erzählt, doch bei Matthäus bildet Jesus das Subjekt, an dem (nicht) barmherzig gehandelt wurde und bei Tobit bildet der Ich-Erzähler Tobit selbst das Subjekt, das die barmherzigen Taten auch selbst ausgeführt hat. Der Gedanke des Endgerichts spielt bei Tobit zwar keine Rolle, wie das bei Matthäus der Fall ist, jedoch werden auch ihm seine barmherzigen Taten sofort zur Gerechtigkeit, zu den dem Willen Gottes entsprechenden Handlungen, zugerechnet. Er erhält den Lohn dafür wie erwähnt auch schon im Diesseits, während die Abrechnung bei Matthäus erst am jüngsten Tag stattfinden wird.

²²⁸ Nach Luz diene Mt 25,31-46 „in allen kirchengeschichtlichen Epochen [als] (...) *Grundtext der Diakonie* (...). Auf ihn geht die klassische Liste der sieben ‚Werke der Barmherzigkeit‘ zurück: Laktanz ergänzte nach Tob 1,17 die Liste von Mt 25,35f um das Begraben der Toten; seit dem Hochmittelalter stand diese Liste fest.“ Luz, Matthäus, S. 522. Vgl. nach Luz, Matthäus, Fn. 48 auch Laktanz, Epit 65 = CSEL 19, 746 und Thomas von Aquin, STh 2/II qu 32 art 2.

2.1.5. Testament des Sebulon 6,5-7,1

⁵ War da ein Fremder oder Kranker oder Alter, kochte ich die Fische, bereitete sie gut zu und brachte (davon) allen, wie es jeder nötig hatte, mit (ihnen) empfindend und leidend. ⁶ Darum ließ der Herr mich auch viele Fische fangen, wenn ich auf Fischfang ging. Denn wer dem Nächsten gibt, empfängt vielfältig vom Herrn. ⁷ ¹ Nun will ich euch anzeigen, was ich tat. Ich sah einen im Winter Not leiden wegen fehlender Kleidung. Und aus Erbarmen mit ihm (σπλαγχνισθεὶς ἐπ' αὐτόν) stahl ich ein Gewand aus dem Hause seines Vaters und gab es heimlich dem Notleidenden.²²⁹

Das Testament des Sebulon setzt sich von allen Testamenten der XII Patriarchen am ausführlichsten mit dem Thema Barmherzigkeit und Nächstenliebe auseinander. Sebulon hält auf seinem Sterbebett seinen Kindern eine Rede (= Testament), in der er ihnen aus seinem Leben erzählt und ihnen Leitlinien für deren eigenes Leben mitgibt. In den Kapiteln 5-8 widmet er sich dabei seinen eigenen barmherzigen Handlungen, an denen sich seine Kinder ein Beispiel nehmen sollen. Im Rahmen dieser Erläuterungen erwähnt er im fließenden Erzähltext zwei barmherzige Handlungen, die ebenfalls im Matthäusevangelium vorkommen: das Speisen und das Kleiden Bedürftiger.

Im Gegensatz zu Matthäus wählt Sebulon hier keine Listenform, sondern lässt die Elemente in seinen Erzähltext einfließen. Er schildert die Ereignisse beinahe in Form eines Erlebnisaufsatzes, so dass schnell klar werden soll, dass es sich um seine eigenen Erfahrungen handelt, die er in eigenen Worten formuliert um sie seinen Kindern exemplarisch vor Augen zu stellen.

Auffallend ist, dass Sebulon sich bei der Verteilung seiner Fischspeise nicht wie gewöhnlich generell auf Hungrige ausrichtet, sondern dass nur Alte, Kranke und Fremde davon profitieren dürfen. Er kümmert sich hier also nicht um die generell Bedürftigen, sondern klassifiziert und reiht sie. Hierbei nennt er selbstverständlich nur diese, die von ihm versorgt wurden. Jene die nicht in den Genuss seiner Fische kamen finden keine weitere Erwähnung. Allerdings ist anzumerken, dass hier beispielsweise ortsansässige Witwen und Waisen ausgeschlossen werden. Ob dies absichtlich oder zufällig passiert ist unklar.

Von seiner Gewandschenkung profitiert hingegen einfach nur ein Notleidender, zu dessen genauerem Schicksal keine näheren Angaben gemacht werden. Trotzdem

²²⁹ Übersetzung nach *Becker, Patriarchen*, S. 89.

wirkt es, als ob es sich hierbei um eine einmalige Angelegenheit gehandelt habe und Sebulon nicht wiederholt gezielt nach bedürftigen Nackten gesucht hat um sie zu kleiden, wie das beispielsweise bei der Verteilung seiner Fische der Fall war. Hier hat er sehr wohl wiederholt gehandelt und ist scheinbar auch gezielt auf Bedürftige eingegangen. Schließlich heißt es in V 3f: „Und mit ihm [dem Boot A.N.] fuhr ich die Ufer entlang und fing für das Haus meines Vaters Fische, bis wir nach Ägypten kamen. Und von meinen Tieren gab ich erbarmend jedem fremden Menschen.“

Aus der gezielten Auswahl dieser beiden Beispiele für die Illustration von Sebulons barmherzigem Handeln wird ersichtlich, welche Bedeutung der Autor gerade diesen beiden Elementen zugemessen hat. Andere Elemente, wie beispielsweise das Aufnehmen Fremder, das ebenfalls häufig eine Rolle spielt und das man bei Sebulon erwarten könnte, da er die Fremden zumindest mit Fisch versorgt, finden hier keine Erwähnung.

Als Lohn für die ausgeübte Barmherzigkeit prophezeit Sebulon seinen Kindern das Erbarmen und Mitleid Gottes über sie (TestSeb 8,1ff). Dies wird im Rahmen der „letzten Tage“ (wahrscheinlich der Schöpfung) stattfinden, wenn Gott sein Erbarmen herabschickt um diejenigen zu finden, die sich ihrer Mitmenschen erbarmt haben. Denen wird daraufhin sein Erbarmen zukommen. Somit werden die beschriebenen barmherzigen Beispielhandlungen ähnlich wie bei Matthäus in einen Gerichtskontext gerückt. Wer sie ausübt, dessen Chancen steigen am jüngsten Tag, in den Kreis der Gerechten aufgenommen und somit erlöst zu werden.

In der Reihenfolge der beschriebenen Handlungen tut es Sebulon dem Matthäusevangelium gleich. Auch er nennt an erster Stelle das Element des zu Essen Gebens und dahinter erst jenes des Kleidens Nackter. Somit misst auch er dem Element der Speisung eine etwas höhere Bedeutung als dem Kleiden Nackter bei. Das wird auch daraus ersichtlich, dass er beim Element des Speisens von wiederholten Handlungen spricht, während das Kleiden des Bedürftigen im Winter ein einmaliger Anlass gewesen sein dürfte.

2.2. Konkretisierung der Barmherzigkeit in Matthäus 25

Mt 25,31-46

³¹ Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er auf seinem Thron der Herrlichkeit sitzen; ³² und vor ihm werden versammelt werden alle Völker und er wird sie von einander scheiden, wie ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet. ³³ Und er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zur Linken. ³⁴ Dann wird der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, Gesegnete meines Vaters, erbt das Reich, das euch bereitet ist seit dem Anfang der Welt!

³⁵ Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben, ich bin durstig gewesen und ihr habt mir zu trinken gegeben, fremd war ich und ihr habt mich untergebracht, ³⁶ nackt und ihr habt mich bekleidet, ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht, im Gefängnis bin ich gewesen und ihr seid zu mir gekommen.

³⁷ Da werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich als Hungernden gesehen und genährt, oder als Durstenden und getränkt? ³⁸ Wann aber haben wir dich fremd gesehen und beherbergt, oder nackt und haben bekleidet? ³⁹ Wann aber haben wir dich als Kranken gesehen oder im Gefängnis und sind zu dir gekommen?

⁴⁰ Und der König wird antworten und ihnen sagen: Wahrlich ich sage euch: Soviel ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, ihr habt es mir getan.

⁴¹ Dann wird er zu denen von links sagen: Geht weg von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer das dem Teufel vorbereitet ist und seinen Engeln. ⁴² Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir nicht zu essen gegeben, ich bin durstig gewesen und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben, ⁴³ ich war fremd und ihr habt mich nicht untergebracht, nackt und ihr habt mich nicht bekleidet, krank und im Gefängnis und ihr habt mich nicht besucht.

⁴⁴ Da werden sie antworten und ihm sagen: Herr, wann haben wir dich als Hungernden gesehen oder als Durstigen oder fremd oder krank oder im Gefängnis und haben uns nicht um dich gekümmert? ⁴⁵ Da wird er ihnen antworten und sagen: Wahrlich, ich sage euch: Soviel ihr nicht getan habt einem dieser Geringsten, das habt ihr mir nicht getan.

⁴⁶ Und sie werden hingehen zur ewigen Strafe, aber die Gerechten ins ewige Leben.

2.2.1. Textkritik von Mt 25,31-46

2.2.1.1. Textkritische Anmerkungen zu Vers 31

Bei der ersten textkritischen Anmerkung in V 31 handelt es sich um eine Beifügung zu οἱ ἄγγελοι, die den Menschensohn bei seinem Kommen begleiten werden. Zwischen Artikel und Nomen fügen einige Handschriften das Adjektiv αγιοι ein. Dabei handelt es sich um drei Zeugen der ersten Ordnung (Codex Alexandrinus, Majuskel W, und die Minuskeln der Familie 13), den Mehrheitstext und zwei Übersetzungen (die syrische Philoxeniana und mindestens fünf Zeugen der bohairisch koptischen Übersetzung).

Die Alternative zur Bezeichnung der ἄγγελοι als ἅγιοι ist, das Adjektiv auszulassen. Dafür entscheiden sich der vorliegende Text von Nestle-Aland, sieben Zeugen erster Ordnung (Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus, Codex Regius, Codex Bezae Cantabrigiensis, Majuskel Θ, die Minuskeln der Familie 1 und Minuskel 33). Außerdem ist das der Fall bei einigen Zeugen zweiter Ordnung (33. 565. 1844. 12211). Nestle-Aland merkt an dieser Stelle an, dass es sich hierbei um wenige Handschriften handelt, die vom Mehrheitstext abweichen. Diese Variante findet sich darüber hinaus auch in einigen Übersetzungen (Vulgata, Teile der altlateinischen Überlieferung, sowie sahidisch, mittelägyptisch und bohairisch koptische Übersetzung – bei letzterer handelt es sich um mindestens 5 Zeugen). Darüber hinaus findet sich diese Variante auch bei Origenes, Euseb von Caesarea und Cyrill von Alexandrien wieder.

Meines Erachtens gibt es schwerwiegendere Kriterien, die für ein Weglassen des ἅγιοι sprechen. Dazu zählt die größere Anzahl an Zeugen erster Ordnung sowie die Wahrscheinlichkeit, dass gerade eine Beifügung, die aus Engeln heilige Engel macht eher hinzugefügt als weggelassen wird. Die *lectio brevior* halte ich folglich für die wahrscheinlichere Variante.

2.2.1.2. Textkritische Anmerkungen zu Vers 32

Anders ist der Fall in V 32. Hier verwenden einige Versionen συναχθησεται (er wird versammelt werden) anstelle von συναχθήσονται (sie werden versammelt werden). Bei diesen Handschriften handelt es sich um drei Zeugen erster Ordnung (Codex Alexandrinus, Majuskeln W und Minuskeln der Familie 1), sowie einige Zeugen zweiter Ordnung (Majuskeln Γ und Δ, 579. 700. 892. 1241. und 1424), also wie Nestle-Aland anmerken, viele Handschriften. Auch Eusebius Caesariensis verwendet diese Variante.

Es ist jedoch zu beachten, dass es sich bei den Handschriften, die diese Variante bezeugen, bis auf drei Ausnahmen ausschließlich um Zeugen zweiter Ordnung handelt. Auch aus dem Kontext heraus scheint die Verwendung von συναχθήσονται naheliegender zu sein. Es wirkt nicht besonders wahrscheinlich, dass sich der Menschensohn vor allen Völkern versammeln wird, viel eher werden die Völker vor ihm versammelt werden. Aus diesen inneren Kriterien heraus ist die Entscheidung für συναχθήσονται zu fällen.

2.2.1.3. Textkritische Anmerkungen zu Vers 33

Etwas komplizierter ist die Lage in V 33. Hier setzen einige wenige Handschriften das Wort αὐτοῦ an eine andere Stelle, nämlich nicht zu ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, sondern zu ἐξ ἐνωπύμων αὐτοῦ. So verfahren der Codex Sinaiticus, sowie eine von der Vulgata geringfügig abweichende Handschrift. Wenige andere Versionen derselben Stelle lassen das Personalpronomen αὐτοῦ einfach aus. Hierbei handelt es sich ebenfalls um einen Zeugen erster Ordnung (Codex Alexandrinus) sowie die Majuskel 579. Auch bei Euseb von Caesarea findet sich diese Variante.

Aufgrund der verschwindend geringen Anzahl an Handschriften, die diese beiden Abweichungen bezeugen, ist es relativ wahrscheinlich, dass hier versucht wurde, den Text etwas zu glätten indem das Personalpronomen an das Satzende gestellt oder ganz ausgelassen wurde. Wahrscheinlicher ist hingegen die Version, dass αὐτοῦ tatsächlich nur im ersten Satzteil vorkommt: „Und er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen (ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ), die Böcke aber zur Linken (ἐξ ἐνωπύμων).“

2.2.1.4. Textkritische Anmerkungen zu Vers 39

In V 39 verwenden einige Handschriften ασθῆνη anstelle von ἀσθenoῦντα. Hierbei handelt es sich größtenteils um Zeugen erster Ordnung (Codex Sinaiticus, Codex Alexandrinus, Majuskeln L, W und 067, Minuskelfamilien 1 und 13 und Minuskel 33) sowie der Mehrheitstext. Die Verwendung von ἀσθenoῦντα findet sich in wenigen anderen Handschriften, so im vorliegenden Text von Nestle-Aland, bei drei Zeugen erster Ordnung (Codex Vaticanus, Codex Bezae Cantabrigiensis und Majuskel Θ) und einem Zeugen zweiter Ordnung (l028). Auch Clemens von Alexandrien verwendet diese Variante.

Auffallend ist, dass auch V 44 die Variante mit ασθῆνη verwendet. Daher muss durchaus die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass hier V 39 an jenen Vers angepasst werden sollte. Aufgrund dieser *lectio difficilior* entscheide ich mich, trotz der Mehrzahl an Zeugen erster Ordnung für ασθῆνη, für die Verwendung von ἀσθenoῦντα.

2.2.1.5. Textkritische Anmerkungen zu Vers 40

In V 40 wird von einigen sehr wenigen Texten die Beifügung τῶν ἀδελφῶν μου ausgelassen. Dabei handelt es sich um zwei Versionen von Zeugen erster Ordnung (1. Version des Codex Vaticanus, 1. Version der Majuskel 0128), sowie in der Majuskel 1424, in ff¹ und ff². Außerdem lassen auch drei Kirchenväter diese Beifügung aus (Clemens von Alexandrien (zum Teil), Euseb von Caesarea und Gregor von Nyssa).

Aufgrund der Nachrangigkeit der Schriften, die diese Variante bezeugen, halte ich es für unwahrscheinlich, dass sie dem Urtext entspricht und entscheide mich daher dafür, die Beifügung τῶν ἀδελφῶν μου beizubehalten.

2.2.1.6. Textkritische Anmerkungen zu Vers 41

In V 41 findet sich eine ähnliche textkritische Anmerkung wie in V 31, allerdings in einer weit unbedeutenderen Form. Hier gibt es Variationen, die den Artikel οἱ auslassen. Diese Auslassung findet sich bei sechs Zeugen erster Ordnung (Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus, Majuskeln L, 0128 und 0281 und Minuskel 33). Andere Handschriften verwenden jedoch den Artikel. Dazu gehört der vorliegende Text von Nestle-Aland und weiters 5 oder 6 Zeugen erster Ordnung (Codex Alexandrinus, Codex Bezae Cantabrigiensis, Majuskeln W und Θ sowie eventuell in der Majuskel 067, Minuskelfamilien 1 und 13), sowie im Mehrheitstext.

Aufgrund der kürzeren Lesart entscheide ich mich dafür, den Artikel ebenfalls auszulassen.

Weitere Varianten gibt es zum Ausdruck τὸ ἡτοιμασμένον. Nur die Majuskel F (die eigentlich nur paulinische Briefe enthält) bezeugt die Variante τῷ ἡτοιμασμένῳ. Durch diese Umformung des „bereiteten“ in den Dativ, würde sich die Aussage des Satzes ins Absurde ändern. Somit wäre nicht das ewige Feuer dem Teufel bereitet, sondern das ewige Feuer dem bereiteten Teufel. Auch der Umstand, dass es sich um einen einzigen, noch dazu nicht besonders wichtigen, Zeugen handelt erleichtert die Entscheidung gegen diese Variante.

Eine andere Variante zu derselben Stelle ist ὁ ἡτοιμασεν ὁ πατήρ μου, das ewige Feuer, das von meinem Vater bereitet ist. Diese Variante bezeugen zwei Zeugen erster Ordnung (Codex Bezae Cantabrigiensis, Minuskelfamilie 1), zwei Übersetzungen (Itala, mittellägyptisch koptische Übersetzung), sowie zwei Kirchenväter

(lateinische Übersetzung des Irenaeus und Cyprianus). Aufgrund der geringen Anzahl wichtiger Zeugen und der hohen inhaltlichen Wahrscheinlichkeit, dass es sich hier um eine spätere Beifügung handelt entscheide ich mich gegen diese Variante.

Eine weitere Variante zu derselben Stelle ist die Verwendung von τὸ ἡτοιμασμένον. Für diese entscheidet sich der vorliegende Text von Nestle-Aland. Auch 11 Zeugen erster Ordnung (Papyrus 45, Codizes Sinaiticus, Alexandrinus und Vaticanus, Majuskeln L, W und Θ, 067 und 0128, Minuskelfamilie 13, Minuskel 33) und der Mehrheitstext bieten diese Variante. Ebenso findet sie sich in einigen Übersetzungen (Vulgata, ein Teil der altlateinischen Übersetzung, alle zu dieser Stelle vorhandenen syrischen Übersetzungen sowie die sahidisch und die bohairisch koptische Übersetzung). Außerdem verwenden Euseb von Caesarea und Didymus von Alexandrien diese Variante.

Aufgrund dieser überwältigenden Vielzahl wichtiger Zeugen, der oben erwähnten Argumente und weil es sich um die *lectio brevior* handelt, ist daher für diese Variante zu entscheiden.

2.2.1.7. Textkritische Anmerkungen zu Vers 42

In einer Variation zu V 42 wird im Rahmen der Aufzählung zwischen οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν und ἐδίψησα ein καὶ eingefügt, wie das auch zwischen den vorhergehenden und den folgenden Elementen der Fall ist. Diese Variante findet sich lediglich in Papyrus 45 (kann jedoch nicht mit Sicherheit festgestellt werden), der 1. Variante des Codex Vaticanus und der Majuskel L.

Hierbei handelt es sich meines Erachtens um zu wenige wichtige Zeugen, die darüber hinaus offensichtlich versucht haben, den Text zu glätten. Daher ist gegen diese Variante zu entscheiden.

Eine weitere Abweichung findet sich an der Stelle von ἐποτίσατέ με. Dort schlägt Blass vor, diese Worte durch ἐδώκατέ μοι πειν zu ersetzen. Da es aber sonst keine einzige Handschrift gibt, die sich ebenfalls für diese Variante ausspricht, ist von dieser Anpassung abzuraten.

2.2.1.8. Textkritische Anmerkungen zu Vers 43

Auch in V 43 fügt Papyrus 45 ein *καὶ* ein, diesmal zwischen *συνηγάγετέ με* und *γυμνός*. Auch die Majuskel *Θ* bietet diese Variante. Da es sich aber offensichtlich um eine versuchte Glättung des Textes handelt, ist wie im obigen Fall gegen diese Beifügung zu entscheiden.

Papyrus 45 fügt außerdem direkt nach *γυμνός* das Wort *ημην* ein, ein weiterer Versuch, den Listenstil zu vereinheitlichen. Diese Variante findet sich zwar auch in einigen von der Vulgata abweichenden Handschriften, ist jedoch trotzdem nicht zu übernehmen.

2.2.1.9. Textkritische Anmerkungen zu Vers 46

Der letzte Vers dieses Textes bietet nur eine unbedeutende Variation. Eine geringe Anpassung an V 41 findet sich in der Itala, wo das Wort *ignem* zwischen *εἰς* und *κόλασιν* eingefügt wird, sodass es heißen würde: *et ibunt hii in ignem supplicium aeternum*.

Da es sich nur um eine Abweichung in einer wenig gewichteten Übersetzung handelt, ist von dieser Zufügung Abstand zu nehmen.

2.2.2. Textanalyse von Mt 25,31-46

2.2.2.1. Der Kontext der von Mt 25,31-46

Bei dem Text über das sogenannte Weltgericht handelt es sich um matthäisches Sondergut, das in den Kontext der Endzeitrede Jesu eingebettet wurde. Dieser Abschnitt umfasst bei Mt die Kapitel 24 und 25. Sie befinden sich in dem Komplex über Jesu Aufenthalt in Jerusalem (Mt 21-28).²³⁰

Dem Text über das Endgericht kommt eine wichtige Stellung im NT zu. Er bildet nämlich den Abschluss der letzten der „fünf großen Reden Jesu, die vor allem der eschatologischen Zukunft gilt“.²³¹

²³⁰ Vgl. Haug, Bibelkunde, S. 127-132.

²³¹ Wiefel, Matthäus, S. 432.

2.2.2.2. Die Abgrenzung von Mt 25,31-46

Direkt vor dem Weltgerichtstext steht das Gleichnis von den anvertrauten Talenten, gegen das sich der Text durch einen neuen inhaltlichen Sinnabschnitt abgrenzt. In V 30 heißt es, dass der unnütze Knecht in die Finsternis hinausgeworfen werden soll. V 31 grenzt sich auch durch die einleitende Formel ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ab.

Nach unten hin grenzt sich der Text einerseits inhaltlich ab: V 45 enthält ein Fazit darüber, was mit den Gerechten und was mit den Ungerechten geschehen wird. Andererseits wird in Mt 26,1 durch die Formel Καὶ ἐγένετο ὅτε ganz klar ein neuer Sinnabschnitt eingeleitet.

2.2.2.3. Die sprachliche und syntaktische Analyse von Mt 25,31-46

Der Text arbeitet fast ausschließlich mit Verben im Aorist (33x). An wenigen Stellen verwendet er den Indikativ Imperfekt (2x) oder Futur (9x).

Auffallend ist die Verteilung der verschiedenen Formen: In den vier Versen der Einleitung (V 31-34) kommen 18 der 30 verwendeten Nomina vor, hingegen nur 2 der 33 Verben im Aorist. Auch 5 der 8 verwendeten Verben im Indikativ Futur sind hier zu finden. Der Einleitungsteil unterscheidet sich folglich grammatikalisch stark vom Hauptteil (V 35-45). Während der Hauptteil vier Listen enthält, die barmherzige Handlungen in Form eines Erzähltextes aufzählen, sind Einleitung und Schluss eher einem argumentativen Text nachempfunden.²³²

Betrachtet man den Wortschatz genauer, den Matthäus verwendet, so stellt man fest, dass er – von Personalpronomina und ähnlichem – fast ausschließlich seltenes Vokabular verwendet. 16 der verwendeten Wortformen bildet nur Matthäus und nur an jeweils einer einzigen Stelle so²³³, 10 weitere kommen nur im Text vom Weltgericht vor, dafür öfters (insgesamt 21x)²³⁴. Darüber hinaus verwendet Matthäus 18

²³² Vgl. *Schnelle*, Exegese, S. 56.

²³³ Die Wortformen, die sich nur bei Matthäus und nur innerhalb dieses Textabschnittes befinden sind (geordnet nach ihrer Erwähnung): καθίσει, ἀφορίσει, στήσει, εὐλογημένοι, κληρονομήσατε, ἡσθένησα, ἦλθατε, ἐθρέψαμεν, ἐποτίσαμεν, συνηγάγομεν, περιεβάλομεν, κατηραμένοι, διηκονήσαμεν, ἀποκριθήσεται und ἀπελεύσονται.

²³⁴ Bei den Wortformen, die nur Matthäus nur in Kap 25,31-46 verwendet handelt es sich um: ἐπείνασα, ἐδίψησα, ἐποτίσατε, συνηγάγετε, περιεβάλετε, ἐπεσκέψασθε, ἀποκριθήσονται, πεινῶντα, διψῶντα und ξένον.

seltene Wortformen, die nur in wenigen neutestamentlichen Büchern vorkommen. Häufig finden sie auch bei Matthäus am öftesten Verwendung.²³⁵

Die signifikante Häufung von Wortformen, die selbst Matthäus sonst nicht oder kaum verwendet, weist darauf hin, dass der Text vom Weltgericht anhand einer Vorlage entstanden ist, von der Matthäus die für ihn an sich ungewohnte Begrifflichkeit übernommen hat.

Betrachtet man die Syntax des Textes genauer, so fällt in erster Linie auf, dass zunehmend mit der Verwendung des Subjekts gespart wird.

Je mehr der Text voranschreitet, desto deutlicher wird eine Tendenz zur Raffung und Kürzung: Sehr geschickt werden einzelne Substantive weggelassen und Verbengruppen zusammengefasst, so dass manche Einzelheiten von V 34-39 in V 41-44 keine Entsprechung mehr finden. Jeweils am Schluss eines Dialogs, in V 40 bzw. 45, weist der Weltrichter die Gegenfrage mit einem feierlichen Amenwort ab, das seine Identität mit den Geringsten enthüllt.²³⁶

Die einzelnen Satzteile werden häufig durch die wiederholte Verwendung von καὶ (26x) zu langen Ketten verbunden. Auch wird sechsmal ein zeitlicher Bezug zum vorhergehenden Satz hergestellt, indem der neue durch das Adverb τότε eingeleitet wird.

Vor allem im Rahmen der Listen werden die Satzteile teilweise auch nur durch einen Beistrich von einander getrennt.

Der Weltrichter trennt im Rahmen seiner Aufzählungen die Wortteile stets abwechselnd mit καὶ bzw. καὶ οὐκ / οὐ und Beistrich (ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με).

Interessant werden die Unterschiede in den Reden der „Angeklagten“. Die Gerechten teilen ihre Rede in drei Fragen, deren Teile gleich einem Zitat jeweils an denselben Stellen wie im vorherigen Redegang des Menschensohns durch καὶ verbunden werden; zum trennenden Beistrich kommt jedoch noch ein anschließendes ἢ hinzu.

²³⁵ Nur von Matthäus verwendet wird συναχθήσονται, die häufigsten Erwähnungen bei Matthäus haben εὐώνυμος, δεῦτε, ἐδώκατέ, ξένος, γύμνος, δίκαιοι, εἶδομεν, γυμνὸν, ἐλαχίστων, πορεύεσθε, nur zwei weitere Belegstellen im NT haben ἀσθενοῦντα und ἡτοιμασμένον und nur eine weitere Belegstelle weisen κόλασιν, ἡτοιμασμένην und ἔριφος auf.

²³⁶ Luz, Matthäus, S. 517.

Die letzte Rede der Ungerechten fällt nur noch sehr knapp aus. Die Satzteile werden hier nur sehr kurz mit ἥ bzw. an letzter Stelle mit καὶ verbunden.

2.2.2.4. Die semantische Analyse von Mt 25,31-46

Ein häufig verwendetes Wortfeld in diesem Text ist die Bewegung. Der Menschensohn kommt, die Völker werden versammelt, dann stehen sie vor dem Welt-richter, der die Gerechten anweist zu kommen und die Verdammten anweist zu gehen. Außerdem wird dieses Wortfeld im Kontext der Listen im Zusammenhang mit dem Besuchen des Kranken und des Gefangenen verwendet.

Ein weiteres Wortfeld ist das Sprechen. Der Menschensohn sagt (εἰπὼν) etwas, die Gerechten antworten (ἀποκριθεὶς) und sagen (λέγοντες). Dieses Wortfeld findet sich am Anfang jeder Rede wieder. Viermal verwendet Matthäus in diesem Textabschnitt außerdem die in den Evangelien sowie in der Apostelgeschichte recht häufige Kombination aus ἀποκρίνομαι und λέγω.

Wiederholt werden auch Begriffe aus dem Wortfeld Familie verwendet. Der Menschensohn kommt, der Vater hat die Gerechten gesegnet und den Brüdern ist Gutes widerfahren.

Alle diese Elemente sind logisch auf einander bezogen und bilden eine kohärente semantische Einheit.

2.2.2.5. Die narrative Analyse von Mt 25,31-46

Der Text gliedert sich im Groben in drei Teile: eine Einleitung über das Gericht über die Völker, einen Hauptteil in zwei Doppelteilen und einen kurzen, zusammenfassenden Schluss.

In der Einleitung (V 31-33) wird bildlich beschrieben wie der Menschensohn kommen wird, die Völker in Schafe und Böcke teilt und sie zu seiner Rechten bzw. seiner Linken aufstellt.

Der Hauptteil besteht wie erwähnt aus zwei Doppelteilen, zwei Teilen mit parallelem Aufbau, sehr ähnlichem Inhalt und Wortschatz. Jeder Teil beginnt mit einem kurzen Einleitungssatz (V 34 bzw. 41), in dem der entsprechenden Gruppe mitgeteilt wird, ob sie zu den Gesegneten oder den Verfluchten gehört und wo ihr künftiger Platz sein wird. Darauf folgt eine Liste mit barmherzigen Taten, die von der

Gruppe getan (V 35f) bzw. nicht getan (V 42f) wurden. Daraufhin kommt die Rückfrage seitens der Gruppe, die sich ihrer (unterlassenen) Handlungen nicht bewusst ist. Im Rahmen dieser Frage, wird jeweils wieder die Liste mit den barmherzigen Taten aufgezählt (V 37-39 bzw. 44 – bei letzterer handelt es sich um eine verkürzte Version) und der König antwortet darauf mit einem durch die Intensivierungsformel ἀμὴν λέγω ὑμῖν eingeleiteten Satz: „Soviel ihr (nicht) getan habt einem dieser meiner geringsten (Brüder), das habt ihr mir (nicht) getan.“

Abgeschlossen wird die Rede mit der Prophezeiung, dass die einen zur ewigen Strafe und die anderen ins ewige Leben gehen werden.

Handlungsträger in diesem Textabschnitt ist zunächst der Menschensohn selbst, der auch βασιλεὺς genannt wird. Des Weiteren treten πάντα τὰ ἔθνη auf, später getrennt in δίκαιοι und einfach als οἱ oder αὐτοὶ bezeichnete Gruppe der Ungerechten.

In der Einleitung treten weiters die ἄγγελοι auf, die den Menschensohn bei seinem Kommen begleiten, weiter aber keine Handlung übernehmen. Nur im Rahmen des Dialogs erwähnt wird der πατὴρ, der das Reich der Gerechten am Anfang der Welt bereitet hat, außerdem der διάβολος und seine ἄγγελοι, denen das ewige Feuer bereitet wurde. Ebenfalls nur erwähnt werden die ἀδελφοί, denen gegenüber die Völker gehandelt haben bzw. handeln hätten sollen.

Außer dem Kommen des Menschensohnes und dem Versammeln der Völker findet in diesem Text keine direkte Handlung statt. Alle weiteren Ereignisse werden rein durch die direkte Rede vorangetrieben.

Der Text folgt einer logisch nachvollziehbaren chronologischen Struktur. Zuerst kommt der Menschensohn, dann versammelt er die zu Richtenden und teilt sie in Schuldige und Unschuldige. Daraufhin „verliest“ er sozusagen das Urteil und die Anklageschrift, welche gleichzeitig die Urteilsbegründung darstellt. Anschließend dürfen sich die beiden Gruppen einzeln rechtfertigen und erhalten ihr jeweiliges Urteil.

Es besteht eine Opposition zwischen dem richtenden Menschensohn und seinen Engeln einerseits und den zu richtenden Völkern andererseits. Diese wird durch die Scheidung in V 32f aufgebaut.

Alle Handlungen sind klar vorhersehbar und ohne Alternativen vorherbestimmt. Daran lässt sich ein logischer Aufbau des Textes erkennen.

2.2.2.6. Die pragmatische Analyse von Mt 25,31-46

Wie bereits erwähnt schreibt Matthäus sein Evangelium für eine Gemeinde, die aus dem „liberalen hellenistischen Diaspora-Judentum“ entstammt und „sich schon seit geraumer Zeit der Heidenmission geöffnet“ hat.²³⁷ Diese Gemeinde lebte wahrscheinlich um 90 n. Chr. in Syrien.²³⁸

Theoretisch bietet der Evangelist den Lesern drei verschiedene Gruppen, mit denen sie sich identifizieren könnten: Mit den Gerechten, mit den Verfluchten oder mit den geringsten Brüdern. Eine Identifikation mit dem Menschensohn selbst ist von vorneherein ausgeschlossen. Dass sich die Adressaten mit der Gruppe der geringsten Brüder identifizieren, gilt ebenfalls als relativ unwahrscheinlich, da diese Gruppe erst in der Antwort des Weltrichters eingeführt wird.²³⁹ „Hätte der Erzähler die Identifikation der Leser/innen mit ihnen gewollt, so hätte er sie bereits am Anfang der Schilderung zusammen mit dem Weltrichter ohne Schwierigkeiten einführen können.“²⁴⁰

Es ist daher anzunehmen, dass sich die Leser mit den δίκαιοι, oder mit den κατηραμένοι identifizieren mussten, also mit einer der Parteien, über die Gericht gehalten wird. Luz ist der Ansicht, dass schon die beiden vorangehenden Texte in Jesu Endzeitrede (Mt 25,1-13; 14-30) in diese Richtung weisen,

„denn hier wie dort liegt ein doppeltes Rollenangebot vor: die Leser/innen haben sich – nicht nur im Akt des Verstehens, sondern auch im Lebensvollzug – zu entscheiden, ob sie auf der Seite der klugen oder der dummen jungen Frauen, der einen oder der anderen Sklaven bzw. derer zur Rechten oder derer zur Linken gehören.“²⁴¹

Die Gerechten fungieren in diesem Text eindeutig als die Sympathieträger, ebenso wie der Menschensohn selbst und die geringsten Brüder, denen gegenüber das ausschlaggebende Handeln stattzufinden hat. Dem gegenüber stehen die Verdammten, die gar nicht und daher falsch gehandelt haben und gemeinsam mit dem zweiten Antipathieträger, dem Teufel, die ewige Strafe erleiden müssen.

²³⁷ Schnelle, Einleitung, S. 265.

²³⁸ Vgl. Schnelle, Einleitung, S. 265f.

²³⁹ Vgl. Luz, Matthäus, S. 530.

²⁴⁰ Luz, Matthäus, S. 530f.

²⁴¹ Luz, Matthäus S. 531.

Infolge dessen müssen sich die Adressaten die Gerechten zum Vorbild nehmen, auch wenn das Motiv der Unwissenheit nach dem Hören dieses Textes nicht mehr auf sie zutrifft. Trotzdem müssen sie versuchen zu vermeiden, am Ende der Welt auf der linken Seite zu landen und eventuell auch durch weitere Heidenmission versuchen, andere ἔθνη vor diesem Schicksal zu bewahren.

2.2.2.7. Die Zielgruppenanalyse von ἀδελφοί und πάντα τὰ ἔθνη

Wer sind jedoch nun die ἀδελφοί von denen die Rede ist und wer sind πάντα τὰ ἔθνη die gerichtet werden? Über diese Frage gehen die Meinungen der Experten auseinander.

„Die Vielzahl der Interpretationsvorschläge zeigt die Unsicherheit der Exegese an: alle Heidenvölker ohne Israel; alle Heidenvölker mit Israel; alle Christen bzw. alle von Jesus berufenen Völker; alle Völker einschließlich der Christen.“²⁴²

Es gibt drei Schemata, in die sich die verschiedenen Interpretationsansätze einteilen lassen: das universale, das klassische und das exklusive Schema.

Das universale Schema geht davon aus, dass alle notleidenden Menschen der Erde gemeinsam die Gruppe der ἀδελφοί bilden, d.h. dass jedem Notleidenden geholfen werden muss, egal welcher Religion er angehört, egal ob es sich um einen Christen, einen Juden oder einen Heiden handelt.²⁴³

Entscheidend ist hier das Unwissenheitsmotiv: „Die Menschen wussten vor dem Weltgericht nicht, dass sie Christus selbst Gutes getan haben und dass in den geringen Brüdern der Weltrichter selbst in der Welt gegenwärtig war.“²⁴⁴

Diesem Schema stimmt auch Sand zu. Er ist der Ansicht, dass durch die Identifikation der Geringsten mit den Brüdern des Menschensohns alle Notleidenden in diese Gruppe hereingeholt wurden. „Die ‚Brüder‘ sind also nicht mehr nur die Gemeindeglieder, auch nicht ‚christliche Missionare‘, sondern jeder in seiner Existenz Bedrohte.“²⁴⁵

Das Problem bei diesem Schema ist hingegen, dass es zur Zeit der Entstehung des Textes wahrscheinlich nicht so existiert hat. Luz stellt fest, dass es erst im frühen 19.

²⁴² Gnllka, Matthäusevangelium, S. 371.

²⁴³ Vgl. Luz, Matthäus, S. 521, Gnllka, Matthäusevangelium, S. 375 und Wiefel, Matthäus, S. 434f.

²⁴⁴ Luz, Matthäus, S. 521.

²⁴⁵ Sand, Matthäus, S. 513.

Jh. an Bedeutung gewonnen hat und daher nicht mit der Rede intendiert worden sein konnte.²⁴⁶

Das klassische Schema grenzt diese Gruppe bereits ein und sieht in den ἀδελφοί nur christliche Gemeindeglieder; auch bei den zu richtenden πάντα τὰ ἔθνη handelt es sich diesem Schema zufolge meistens um alle Völker, manchmal aber auch nur um Christen.²⁴⁷ Dieses Interpretationsschema war bis ins 18. Jh. das gängigste.²⁴⁸

Einen anderen Ansatz stellt das exklusive Schema dar, das nur in den ἀδελφοί Christen erkennen möchte, πάντα τὰ ἔθνη hingegen mit allen Heiden identifiziert. Manchmal werden auch nur christliche Missionare, Apostel oder Wandercharismatiker mit den ἀδελφοί gleichgesetzt.²⁴⁹ Luz kommt sogar zu dem Schluss, dass die Adressaten des Matthäusevangeliums mit dem Verhalten gegenüber Wanderpredigern so gut vertraut gewesen sein müssen, dass sie von vornherein die ἀδελφοί mit ihnen identifiziert haben müssen.²⁵⁰

Wahrscheinlich verstanden die Adressaten unter dem Begriff ἀδελφοί tatsächlich nur andere Christen, christliche Mitbrüder sozusagen. In der heutigen globalisierten Welt darf diese Art von Exklusivität jedoch nicht mehr gelebt werden. Unsere Lebensumstände haben sich in den vergangenen 2000 Jahren so drastisch geändert, dass wir heute von einem universalen Brüderverständnis ausgehen müssen. Wichtig ist weiters, dass die Brüder keine Gruppe außerhalb des Gerichts bilden, sondern dass auch sie auf der rechten oder der linken Seite des Menschensohnes stehen.²⁵¹ Alle Brüder sind Teil aller Völker, die gerichtet werden. Und diese πάντα τὰ ἔθνη sind tatsächlich alle Völker, Heiden, Juden und Christen eingeschlossen, die sich vor dem Weltrichter verantworten müssen.

2.2.2.8. Die Kohärenz von Mt 25,31-46

Der Text weist einen logischen Aufbau auf: Auf eine Redeankündigung folgt immer eine Rede, auf eine Frage immer eine Antwort, auch ist stets klar, wer am Wort

²⁴⁶ Vgl. Luz, Matthäus, S. 525.

²⁴⁷ Vgl. Luz, Matthäus, S. 526 und Wiefel, Matthäus, S. 434.

²⁴⁸ Vgl. Luz, Matthäus, S. 526.

²⁴⁹ Vgl. Luz, Matthäus, S. 529 und S. 538.

²⁵⁰ Vgl. Luz, Matthäus, S. 538.

²⁵¹ Vgl. Luz, Matthäus, S. 540.

ist. Ebenso weisen die zahlreichen Wiederholungen der genannten Handlungen nicht auf fehlende Kohärenz hin, sondern sind klar als Stilmittel zu erkennen.

Die einzige erkennbare Spannung die der Text aufweist, entsteht durch die Benennung des Weltrichters. In V 31 ist vom Kommen des Menschensohnes, des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, die Rede, das Wort ergreift jedoch in V 34 und später auch in V 40 der König, der βασιλεὺς.²⁵² Obwohl für Jesus die Führung beider Titel bekannt ist, und auch die matthäische Gemeinde mit beiden Bezeichnungen bekannt gewesen sein muss, ist es eher unwahrscheinlich, dass der Evangelist hier tatsächlich bei der Verwendung der Begriffe variiert hat. An 74 Stellen verwenden die Evangelien und die Apostelgeschichte den Titel „Sohn des Menschen“ (Elberfelder) oder „Menschensohn“ (Luther). Auch als βασιλεὺς lässt sich Jesus selbst bezeichnen. In Mt 27,11 und Joh 28,37 antwortet er dem Statthalter bzw. Pontius Pilatus auf die Frage, ob er König (βασιλεὺς) sei, mit den Worten: „Du sagst es!“ Daraufhin wird in Mt 11,37 und Joh 19,19 eine Tafel mit entsprechender Aufschrift über seinem Kopf am Kreuz befestigt. Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass die Verwendung der beiden Titel ähnlich wie die Verwendung von Jahwe und Elohim aus unterschiedlichen Traditionen stammt. Die parallele Verwendung der Titel υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und βασιλεὺς lässt folglich auf einen Mangel an Kohärenz schließen.

2.2.3. Literarkritik von Mt 25,31-46

Da es sich bei dem Text über das Weltgericht um matthäisches Sondergut handelt, ist es sehr schwierig, etwas über die Quellenlage auszusagen. Schnelle betont, „über die Herkunft des Sondergutes sind keine sicheren Angaben zu machen.“²⁵³ Wahrscheinlich stammt ein großer Teil des Sondergutes aus der mündlichen Tradition, nachzuweisen ist das allerdings nur schwierig.²⁵⁴ Auch eine Vorlage in schriftlicher Form darf nicht ausgeschlossen werden.

Wiefel kommt zu dem Schluss, dass das Textstück wahrscheinlich nicht vom Evangelisten selbst geschaffen wurde, es sich vielmehr wahrscheinlich um ein über-

²⁵² Vgl. auch Wiefel, Matthäus, S. 434.

²⁵³ Schnelle, Einleitung, S. 83.

²⁵⁴ Vgl. Schnelle, Einleitung, S. 84.

arbeitetes Traditionsstück handelt. Dieses könnte seiner Ansicht nach sogar auf Jesus selbst zurückgehen.²⁵⁵

Dieser Meinung widerspricht hingegen Luz. Er hält die These zwar für eher zutreffend als die Vermutung, der Text „sei ursprünglich jüdisch“ oder „stamme aus dem hellenistischen Christentum“, die meisten Argumente findet er hingegen für die Annahme eines „Verfasser[s] in einer frühen judenchristlichen Gemeinde“. Dafür sprechen „die (spärlichen!) Semitismen, der apokalyptische Horizont und die zahlreichen jüdischen Parallelen“.²⁵⁶

Die Verfasserschaft eines frühen Judenchristen halte auch ich für plausibel. Allerdings liegen auch hier wahrscheinlich mündliche Traditionen zugrunde, die vom Verfasser verschriftlicht wurden. Für äußerst wahrscheinlich halte ich die Vorlage einer bestehenden Liste der barmherzigen Handlungen, die in die Rahmenerzählung eingearbeitet wurde.

2.2.4. Formgeschichte von Mt 25,31-46

Bei dem Text über das Weltgericht handelt es sich nicht um ein Gleichnis, obwohl V 32 eindeutig Anzeichen eines Gleichnisses aufweist. Dass der Menschensohn die Tiere gleich einem Hirten in Schafe und Böcke scheidet, hat jedoch keine weiteren Auswirkungen auf den Text. Sofort nach diesem Vergleich ist der Gleichnischarakter wieder verloren.

Die Schilderung im Futur und der Inhalt der Dialoge verleihen dem Text eher den „Charakter einer apokalyptischen Offenbarungsrede“²⁵⁷. Es kann sich jedoch laut Luz auch nicht um eine Apokalypse handeln, da keine Vision geschildert wird.²⁵⁸

Da die Adressaten bzw. Leser nicht direkt angesprochen werden, können wir es auch nicht mit einer „Gerichtsparänese“ zu tun haben. Gnilka nennt die Gattung daher einen gerahmten „Gerichtsdilog“²⁵⁹, während Luz lieber einen „Verlegenheitsausdruck“ wählt und von einer „Gerichtsschilderung“ spricht²⁶⁰.

²⁵⁵ Vgl. Wiefel, Matthäus, S. 434.

²⁵⁶ Alle Zitate Luz, Matthäus, S. 520.

²⁵⁷ Gnilka, Matthäusevangelium, S. 367.

²⁵⁸ Vgl. Luz, Matthäus, S. 517.

²⁵⁹ Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, S. 367.

²⁶⁰ Vgl. Luz, Matthäus, S. 517.

Keiner der Kommentare erwähnt den Umstand, dass hier im Rahmen der Dialoge viermal ein und dieselbe Liste eingearbeitet wurde, in der die Handlungen an den geringsten Brüdern aufgezählt sind. Diese Liste wurde nun in den Text einer anderen Gattung eingearbeitet und somit untergeordnet.

Exkurs: Die Liste als Textgattung (Onomastikon)

Die Entstehung alttestamentlicher Listen geht auf die Listenwissenschaften der Bildungsweisheit zurück. In den frühen Anfängen der Wissenschaft wurden die beobachteten Phänomene aus Natur und Geschichte in Listen kategorisiert. Solche Listen, in denen Dinge vom Größten bis zum Kleinsten aufgezählt werden, sind schon aus Ägypten bekannt.²⁶¹ Grundlegend für die alttestamentlichen Listen war auch die sumerische Listenwissenschaft, „die eine systematische Ordnung der gesamten Gegenstands- und Erfahrungswelt anstrebte“²⁶². Babylonier und Assyrer haben das System der Listen in der Bildungsweisheit am intensivsten ausgearbeitet. Die umfangreichste Sammlung ist die Serie HAR-ra, die tausende Eintragungen auf 24 Tafeln umfasst.²⁶³

Aus Israel sind solche Listen nicht direkt überliefert, ihre Einflüsse finden sich jedoch an zahlreichen Stellen des AT wieder. Vor allem der Autor des Hiobbuches arbeitet verstärkt mit diesem Element. Daher finden sich hier auch die meisten Belegstellen in diesem Buch.²⁶⁴ Die meisten Stellen beschreiben Naturphänomene: Niederschlag, Naturorte, aber auch Tierarten sowie verschiedene Edelmetalle und andere wertvolle Materialien.

„[D]ie Aufzählung der Naturerscheinungen folgt nicht dem ägyptischen Schema, sondern ist vom Weltbild und von den landschaftlichen, klimatischen und zoologischen Gegebenheiten Palästinas bestimmt und lässt die Existenz eigener israelitischer Onomastika erschließen.“²⁶⁵

Auch den sogenannten Zahlensprüchen in Gen 1, Ps 104 und 148 liegen Onomastiken zugrunde.²⁶⁶ Hier werden sie noch deutlicher sichtbar, da die einzelnen Phänomene nicht wie bei Hiob näher charakterisiert sondern relativ unvermittelt nebeneinander gestellt werden.

Fohrer beschreibt drei Arten von Onomastiken, die im AT verwendet werden: Völker und Personenlisten²⁶⁷, Geschichtlich-geographische Listen²⁶⁸ sowie Sachlisten²⁶⁹. Listen mit barmherzigen Werken

²⁶¹ Vgl. *Sieger*, Gattungen, c.

²⁶² *Fohrer*, Einleitung, S. 333.

²⁶³ Vgl. *Fohrer*, Einleitung, S. 333.

²⁶⁴ Fohrer nennt Hiob 24,5-8.14-16a; 28; 30,2-8; 36,27-37,13; 40,15-24; 40,25-41,26; 38,4-39,30 (Vgl. *Fohrer*, Einleitung, S. 343).

²⁶⁵ *Fohrer*, Einleitung, S. 343.

²⁶⁶ Der Schöpfungsbericht in Gen 1 nennt 7 Tage und beschreibt Schöpfungsereignisse, Ps 104 beschreibt die Herrlichkeit Gottes durch die Aufzählung einzelner Elemente und Ps 148 nennt Elemente der Schöpfung Gottes, die dafür dankbar sein und seinen Namen loben sollen.

²⁶⁷ Z.B. Völkerlisten in Gen 10, die Jakobkinder in Gen 49 und Num 1,5-15; 26 (Vgl. *Fohrer*, Einleitung, S. 105).

²⁶⁸ Listen von Ortschaften, Festungen, Levitenstädten z.B. in Jos 15-19 oder Num 33 (Vgl. *Fohrer*, Einleitung, S. 105).

gibt es zwar wie wir gesehen haben auch, sie sind jedoch so kurz, dass sie nur eine Randbedeutung einnehmen.

Wichtig ist darüber hinaus auch noch zu erwähnen, dass die Stelle, an der eine Liste in einen alttestamentlichen Text eingebaut wurde, noch nichts über ihre Entstehungszeit verrät. Zweifellos wurden auch sehr alte Listen in Texte eingearbeitet²⁷⁰, es gibt jedoch ebenfalls Textpassagen, die erst später²⁷¹ als Glossen zur Untermalung des bereits bestehenden Textes eingefügt wurden.²⁷²

Seinen Sitz im Leben hat der Text wohl wahrscheinlich tatsächlich in einer Art Gerichtsparänese, eine indirekte Mahnung zum korrekten Verhalten. Die Leser werden mit einem möglichen Szenario konfrontiert, das einer sicheren Ankündigung gleichkommt. Da der Menschensohn selbst sein Kommen ankündigt, ist für diese Offenbarung auch keine Vision vonnöten. Schließlich ist er selbst Gott und weiß selbst über seine Handlungen Bescheid. Den Lesern werden die Gerechten indirekt zum Vorbild gegeben. Daher handelt es sich meines Erachtens um eine Art apokalyptische Mahnrede mit Gerichtscharakter.

2.2.5. Begriffs- und Motivgeschichte von Mt 25,31-46

Bei den für diese Arbeit relevanten verwendeten Motiven handelt es sich um die aufgezählten Handlungen, die den Gerechten zur Barmherzigkeit zugerechnet werden. Über die Verantwortung gegenüber Mittellosen war man sich sowohl im Alten Orient, als auch im Umfeld des Alten Testaments einig, denn „[s]owohl altorientalische als auch alttestamentliche Texte bezeugen, daß man sich bewußt war, für Bedürftige verantwortlich zu sein und diesbezüglich unter göttlicher Sanktion zu stehen.“²⁷³

2.2.5.1 Begriffs- und Motivgeschichte des Speisens Hungriger

Der Begriff *πεινᾶω* bezeichnet im Gegensatz zu *λιμός* ein Hungergefühl, das regelmäßig auftritt und durch die Nahrungsaufnahme gestillt werden kann, während *λιμός* den Hunger an sich oder die Hungersnot bezeichnet.²⁷⁴ Der Begriff *πεινᾶν*

²⁶⁹ Diese nennen z.B. Weihgeschenke in Ex 35,21-29 oder Beute in Num 31,32-47 (Vgl. Fohrer, Einleitung, S. 106).

²⁷⁰ Beispielsweise die Liste der Gauvögte Salomos oder jene der Teilnehmer an Nehemias Mauerbau (Neh 3).

²⁷¹ Das betrifft v.a. geschichtlich-geographische Listen, z.B. die Lagerplätze der Israeliten in Num 33.

²⁷² Vgl. Fohrer, Einleitung, S. 106.

²⁷³ Kornfeld, Liebeswerke, S. 265.

²⁷⁴ Vgl. Goppelt, Art. *πεινᾶω*, S. 12.

bezeichnet jedoch auch die „Auswirkung der Hungersnot“ oder die „Erschöpfung die ein Kriegszug oder eine Wüstenreise mit sich bringt“²⁷⁵.

Schon in den frühesten Religionen ging man klar von einem Zusammenhang zwischen der Fruchtbarkeit des Landes und der Ernährung der Menschen aus. Daraus entstand der Fruchtbarkeitskult in der Götterverehrung. Eine Missernte wurde dem entsprechend als Zorn der Götter gedeutet.²⁷⁶

In der Antike waren darüber hinaus die Herrscher dazu verpflichtet, zumindest für die grundlegende Ernährung ihres Volkes zu sorgen. Das spitzte sich in der Philosophie zu der Vorstellung zu, ein rechtschaffener Mann müsse nie Hunger leiden, dass Plato sogar soweit ging, ein Bettelverbot zu fordern, da jemand, der zum Unterhalt seines Lebens betteln musste, dieses Elend selbst verschuldet haben muss.²⁷⁷

Im Neupythagoreismus und Neuplatonismus entstanden langsam Denkschulen, die die Unterdrückung des Leibes und der Bedürfnisse wie Nahrung vorantrieben. In der Gnosis vertrat man sogar die Ansicht, selbst Jesus habe „Nahrung verachtet und Hungernden keine Verheißung gegeben“²⁷⁸.

Im AT spielt Hunger fast nur im Zusammenhang mit Hungersnot eine Rolle. Hunger entsteht wo Nahrung ausbleibt. Die Ursache wird in einer göttlichen Strafe gesehen oder der Hunger von Jahwe über sein Volk geschickt um es zu läutern.²⁷⁹

Den Hungernden wird im AT Heil versprochen, während den Satten das Gericht verkündigt wird. Trotzdem zählt im Judentum das Versorgen Hungernder zu den barmherzigen Handlungen, für die man vor Jahwe erhöht wird.²⁸⁰ So wird die Speisung Hungernder an einer Vielzahl von Stellen dezidiert gefordert.²⁸¹

In den nachexilischen Texten gilt das Sättigen Hungernder als Kriterium, an dem sich die Frömmigkeit eines Menschen messen lässt. Hierbei ist zu bemerken, dass auch die Feinde gesättigt werden sollen.²⁸²

²⁷⁵ Beide Zitate bei Goppelt, Art. πεινάω, S. 15.

²⁷⁶ Vgl. Goppelt, Art. πεινάω, S. 12.

²⁷⁷ Vgl. Goppelt, Art. πεινάω, S. 13.

²⁷⁸ Goppelt, Art. πεινάω, S. 13.

²⁷⁹ Vgl. Goppelt, Art. πεινάω, S. 14f.

²⁸⁰ Goppelt, Art. πεινάω, S. 16.

²⁸¹ Du Toit nennt: Dtn 12,18; 14,29; 16,14; Hiob 31,16 f; Jes 58,7 u.a.

²⁸² Vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 258.

Die LXX übersetzt das hebräische *אכל* an 26 Stellen mit *φάγω*. An 448 Stellen wird *φαγῆναι* für „essen“ verwendet.²⁸³ Jahwe steht dabei stets auf der Seite der Hungernden und versorgt sie mit Nahrung. So heißt es in Ps 146,7, dass Jahwe dem Hungerigen Brot gibt und in 107,9, dass er die hungernde Seele mit Gutem erfüllt.²⁸⁴

Christen, die es versäumten, Hungerige zu versorgen, wird in Jak 2,15ff mangelnder Glaube vorgeworfen. Ein Glaube nützt nichts, wenn er nicht zu barmherzigen Handlungen am Nächsten führt.²⁸⁵

Der Aufruf zur Speisung Hungeriger macht auch vor Feinden nicht halt. In einigen neutestamentlichen Stellen wird dazu aufgefordert (vgl. Röm 12,20).

Einige Zeit lang sind auch Eucharistie und Agape mit einander verbunden, bis Paulus sie in Korinth von einander trennen muss, da ihre Umsetzung nicht funktioniert (1.Kor 11,20ff). „Abendmahl und Liebesmahl blieben noch einige Zeit verbunden (Did 9: Eucharistie. 10: Sättigung), wurden aber später auf Gemeindemahl und Privat[speisungen] verteilt (Hipp. Kirchenordnung 48₁–49₈)“²⁸⁶.

In der lukanischen Feldrede kommt gerade den Hungernden eine wichtige Rolle zu. Sie zählen zu den Gruppen, die selig geheißen werden: „Glückselig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden.“²⁸⁷ Somit wird ersichtlich, dass sich Gott gerade der Hungernden besonders annimmt. Erstaunlich ist hierbei, dass die Hungernden nicht um ihr Brot betteln, sondern als diejenigen auftreten, die bei Jesus Hilfe suchen und nicht bei ihren Mitmenschen.²⁸⁸ Durch das Handeln Gottes werden sie einstweilen auch auf Erden gesättigt, doch ihr Lohn im Reich Gottes wird noch größer sein.

In dieselbe Richtung führt auch die Argumentation des Johannesevangeliums. In 6,35 wird ein Brot versprochen, das für immer sättigt und nach dessen Verzehr man nicht mehr hungrig wird. Dieses Brot zielt natürlich nicht auf das körperliche Hungergefühl ab, sondern auf den übertragenen Hunger nach dem Reich Gottes. Diesen

²⁸³ Vgl. Kornfeld, *Liebeswerke*, S. 257.

²⁸⁴ Vgl. Kornfeld, *Liebeswerke*, S. 258.

²⁸⁵ Vgl. du Toit, Art. *Speisen*, S. 6550.

²⁸⁶ Vgl. du Toit, Art. *Speisen*, S. 6552.

²⁸⁷ Lk 6,21a nach der Deutschen Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, 1993.

²⁸⁸ Vgl. Goppelt, Art. *πείνω*, S. 18.

Hunger kann Jesus stillen, darum kann er sagen: „Ich bin das Brot des Lebens: wer zu mir kommt, wird nicht hungern“^{289, 290}

Dementsprechend wertet Paulus den Hunger, den er trotz aller Zuwendung der Gemeinde erfahren muss, als Beweis für die Naherwartung. Das Reich Gottes ist zwar noch nicht eingetreten (sonst gäbe es keinen Hunger mehr), doch die Christen sind trotzdem schon vom Heil Gottes ergriffen.²⁹¹

2.2.5.2. Begriffs- und Motivgeschichte des Tränkens Durstiger

Die Handlung, Durstigen zu trinken zu geben, geht häufig mit dem Sättigen Hungernder einher. Die LXX verwendet 38x die Übersetzung διψῆν oder διψα / διψος für das Hebräische צמא (dürsten) und 45x ποτίζειν für קָשׁ im Hiphil (zu trinken geben). Diese Begriffe verwendet auch Mt 25. Begriffe aus dem Wortfeld διψω werden aber auch verwendet um Zustände der Erschöpfung auszudrücken oder eine wasserlose Gegend, Trockenheit oder Dürregebiete zu bezeichnen.²⁹²

„Dem Dürstenden zu trinken zu geben, gehört nach verbreiteter orientalischer Anschauung zu den der Gottheit wohlgefälligen Werken der Hilfeleistung.“²⁹³ So wird beispielsweise im Ägyptischen Totenbuch davon berichtet, dass jemand einen Gott befriedigt hat, indem er Hungernde mit Brot und Dürstende mit Wasser versorgte.²⁹⁴

Im AT wird die Verantwortung für die Versorgung mit Trinkbarem Jahwe zugeschrieben. Er ist der „Lebensspender“, der zu trinken gibt und „Gehorsamsverweigerung mit Durst“ bestraft.²⁹⁵ Folglich ist es nur konsequent, Durst auch mit der Höllenqual gleichzusetzen. Verdursten wird wiederholt als Strafe Gottes genannt (Jes 5,13 u.ö., Hos 2,3; Ps 106,33). Auf dieser Vorstellung basiert auch das neutestamentliche Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,24).²⁹⁶ Aufgrund seiner Kaltherzigkeit muss der reiche Mann im Höllenfeuer leiden und kann

²⁸⁹ Joh 6,35 nach der Deutschen Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, 1993.

²⁹⁰ Vgl. Goppelt, Art. πεινάω, S. 21.

²⁹¹ Vgl. Goppelt, Art. πεινάω, S. 21.

²⁹² Zum gesamten Absatz vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 258.

²⁹³ Behm, Art. διψάω, S. 230.

²⁹⁴ Vgl. Ägyptisches Totenbuch 125 (AOT I 12) bei Behm, Art. διψάω, S. 230.

²⁹⁵ Vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 259.

²⁹⁶ Vgl. Bertram, Beilage, S. 232.

nicht einmal auf Erleichterung durch Lazarus hoffen, von dem er sich wünscht, er möge seinen Finger in Wasser tauchen um ihm die Zunge zu kühlen. Der Durst in der Hölle wird somit als die schlimmste aller Qualen dargestellt.

Auch im NT drückt sich die zwischenmenschliche Beziehung in der Verwendung von *ποτίζω* aus. Es geht immer um ein handelndes Individuum (Mensch oder Gott), das ein anderes mit etwas Trinkbarem versorgt. Neu ist im NT hingegen, dass die lebensnotwendigen Dinge wie Essen, Trinken aber auch Kleidung geben hinter der Suche nach dem Reich Gottes zurücktreten. Wer sich ganz Gott hingibt, der wird auch von ihm versorgt werden.²⁹⁷

2.2.5.3. Begriffs- und Motivgeschichte des Beherbergens Fremder

Beim Aufnehmen Fremder handelt es sich um keine ungewöhnliche Handlung in der Umwelt des Neuen Testaments, da Gastfreundschaft in fast allen Kulturen eine wichtige Rolle spielt. Ihren Ursprung hat sie laut Hiltbrunner in der „religiösen Scheu“. Der Gastgeber ist sich nicht sicher darüber, welche Macht der Gast besitzt und wessen Geister mächtiger sein mögen: seine oder die des Gastes. Auf die Gefahr hin, die gegebenenfalls mächtigeren Geister des anderen zu erzürnen und somit erst recht Unglück über sich zu bringen, nimmt er den Fremden lieber bei sich auf, um dadurch die Gefahr zu bannen.²⁹⁸ Der Gastfreund wiederum unterwirft sich seinem Gastgeber und verzichtet darauf „seine Kräfte gegen das Wohl der ihn Aufnehmenden wirksam werden zu lassen“²⁹⁹.

In Mesopotamien und Ägypten wird Barmherzigkeit von Frühzeit an zu den wichtigsten Tugenden gerechnet, allerdings wird Gastfreundschaft dabei nicht als eigenes Element angeführt. Es gilt als verpflichtend, sich Bedürftigen gegenüber großzügig zu zeigen und „vertikale Solidarität“ zu üben.³⁰⁰

Das antike Recht unterscheidet verschiedene Stufen des Fremdseins. Je nachdem, ob es sich um einen durchreisenden, einen dauerhaft niedergelassenen, einen

²⁹⁷ Vgl. Braumann, Art. *πίνω*, S. 424.

²⁹⁸ Vgl. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft, Sp. 1061f.

²⁹⁹ Vgl. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft, Sp. 1063.

³⁰⁰ Vgl. Felber, Art. Gastfreundschaft, Sp. 793 und Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft, Sp. 1073.

privilegierten oder einen feindlichen Fremden handelt, hat man sich ihm gegenüber unterschiedlich zu verhalten.³⁰¹

Einerseits bezeichnet der Begriff ξένος Ausländer, aber auch solche die zwar im Inland wohnen, jedoch nicht im Besitz des Bürgerrechtes sind. Somit ist ihnen der Zugang zum städtischen Kult und damit auch der Schutz durch die Stadtgötter verwehrt.³⁰² „Wer außerhalb des geschlechterrechtlichen Verbandes oder später der Polis stand, war vogelfrei und damit den Willkürakten der Amtsträger und einzelner Mitglieder des politischen Verbandes preisgegeben.“³⁰³

Im Griechischen wurde nicht zwischen Fremdem und Gastfreund unterschieden. Beide wurden als ξένος betitelt. Die Römer unterschieden hingegen Gastfreund (*hospes / hospita*) und Fremden begrifflich von einander. Fremde wurden ursprünglich *hostis* genannt, mit welchem Begriff gleichzeitig Feinde bezeichnet wurden. Später ging man dazu über, vom *peregrinus* zu sprechen.³⁰⁴

Gründe für die Aufnahme eines Gastes gab es verschiedene. Einerseits wurden solche Fremde gerne aufgenommen, die ein bestimmtes Handwerk beherrschten³⁰⁵, weiters nahm man Gäste auf, in der Hoffnung später selbst auf Reisen bei jemandem unterkommen zu können³⁰⁶ und schließlich wurde man auch (v.a. im ägyptischen und orientalischen Raum) aus Nächstenliebe zum Gastgeber³⁰⁷. In Rom steckten vor allem politisches Kalkül und persönlicher Nutzen hinter der Aufnahme Fremder. So wird von Cicero berichtet, er habe gerne Gäste aufgenommen, da ihm das „bei fremden Völkern Dankbarkeit (*gratia*) und Beistand (*ops*)“ einbrächte.³⁰⁸

Das AT teilt Fremde ähnlich wie das griechische Recht ebenfalls in zwei Gruppen ein. Hier wird hingegen unterschieden zwischen dem *Ger* (גֵּר), der zwar in Palästina lebt, jedoch nicht dem Volk Israel angehört, und dem *Nokhrī* (נֹכְרִי), der sich nur zwischenzeitlich in Israel aufhält.³⁰⁹

³⁰¹ Vgl. Ziegler, Art. ξένιας γραφή, Sp. 1441.

³⁰² Vgl. Ziegler, Art. ξένιας γραφή, Sp. 1442.

³⁰³ Ziegler, Art. ξένιας γραφή, Sp. 1442.

³⁰⁴ Vgl. Wagner-Hasel, Art. Gastfreundschaft, Sp. 795.

³⁰⁵ Vgl. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft, Sp. 1064.

³⁰⁶ Vgl. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft, Sp. 1065.

³⁰⁷ Vgl. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft, Sp. 1066.

³⁰⁸ Wagner-Hasel, Art. Gastfreundschaft, Sp. 795.

³⁰⁹ Vgl. Domhardt, Art. Fremdenrecht, Sp. 665.

Für die Übersetzung von נכר / נכרי (5x), aber auch für jene von גר, גרמים und ארה „unterwegs seiend“ (je 1x) verwendet die LXX den Begriff ξένος. Συναγειν dient hingegen der Übersetzung von 50 verschiedenen Verben, die zumeist „sammeln“ oder „versammeln“ bedeuten.³¹⁰ „Gemäß der Verwendung von ξένος und συναγειν würde sich die Forderung Mt 25,35, den Fremden zu ‚sammeln‘, d.h. ihn aufzunehmen, in erster Linie auf den Ausländer, vielleicht auch auf den Ger [Kursivsetzung A. N.] beziehen“³¹¹.

Das AT kennt darüber hinaus noch den גר, der sich feindlich und mit dem Jahweglauben unvereinbar verhält, weswegen der Kontakt mit ihm gemieden werden soll. Dieser Begriff wird jedoch nicht mit ξένος, sondern mit ἀλλογενής übersetzt, weswegen die Möglichkeit ausscheidet, Mt 25 könnte den Umgang mit den גרים betreffen.³¹²

Der Ger hingegen hat einen positiven Stellenwert in Israel. Er hatte fast dieselben Rechte wie Israeliten und genoss eine Schutzbürgerschaft. Jahwe gebot den Israeliten, den Ger ebenso zu lieben wie sich selbst als Erinnerung daran, dass sie einst selbst Gerîm in Ägypten gewesen sind.³¹³ „Mt 25, 35 könnte sachlich verglichen werden mit der Bedeutung, kein gr musste draußen übernachten, und dem Hinweis, obdachlose Elende in das Haus zu bringen.“³¹⁴

Das Gebot, Fremde zu beherbergen, in Mt 25 ähnelt der Gastfreundschaft Israels. Sowohl der Ger, als auch der Nokhrî werden den ξένοι zugerechnet und sollen somit untergebracht werden um vor Gott als gerecht zu gelten.

2.2.5.4. Begriffs- und Motivgeschichte des Bekleidens Nackter

Das Tragen von Kleidern hat sich parallel zur Entstehung der menschlichen Zivilisation entwickelt. Ursprünglich wurden Kleidung und Schmuck als Schutz gegen Witterung und Magie getragen. Sie sollten in erster Linie vor dem bösen Blick oder bösen Zaubern schützen, erwiesen sich aber auch praktisch gegen Kälte und Verletzungen. Bald dienten Kleider auch als Statussymbol und halfen, das andere

³¹⁰ Vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 259.

³¹¹ Kornfeld, Liebeswerke, S. 259.

³¹² Vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 259f.

³¹³ Vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 261.

³¹⁴ Kornfeld, Liebeswerke, S. 261.

Geschlecht zu beeindrucken. Erst später entstand ein Schamgefühl, zu dessen Vermeidung es sich zu kleiden galt.³¹⁵

Das AT betrachtet den nackten Menschen als hilflos: „Nackt“ sind Neugeborene, Sterbende (z.B. Hi 1,21; Pred 5,14), Besiegte und Gefangene (vgl. 2.Chr 28,15), ganz und gar Hilflöse (Hi 1,21; 24,7.10; 31,19; Deut 28,48; Am 2,16).³¹⁶ Auch Hiob 22,6 nennt das Entkleiden der Nackten als Inbegriff des Ausnützens Schwacher.³¹⁷

Im Gesetz, aber auch bei exilischen Propheten wie Jesaja oder Ezechiel³¹⁸ ist die Rede von einer „Gewissenspflicht, den bedürftigen Mitmenschen zu bekleiden“.³¹⁹ Es wird beispielsweise geheißen, man solle einem Menschen abends den Mantel zurückgeben, so man diesen als Pfand genommen hat (Ex 22,25f).

Die Rolle der Kleidung kommt auch in der Passionsgeschichte zum Ausdruck. Jesus soll wahrscheinlich durch das Ablegen seiner Kleidung vor der Kreuzigung erniedrigt werden. Wie begehrt die Kleider sind zeigt der Umstand, dass die Soldaten das Los darum wafen, wer sie bekommen wird (Mk 25,24 par).

Die Doppelbedeutung von *nackt* und *hilflos* behält γυμνός auch in der LXX und in der frühjüdischen Literatur.³²⁰ Die LXX übersetzt insgesamt 25x das hebräische ערם mit γυμνός. Περιβάλλειν hingegen dient der Übersetzung von acht verschiedenen Verben.³²¹

Wie im AT so steht auch im NT die Tatsache fest, dass die Kleidung (wie Essen und Trinken) von Jahwe kommt und man sich daher nicht um sie zu sorgen braucht. So werden in Mt 6,28f den Glaubenden die Lilien auf dem Feld als Beispiel gegeben: „Und warum seid ihr um Kleidung besorgt? Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen: sie mühen sich nicht, auch spinnen sie nicht. ²⁹ Ich sage euch aber, dass selbst nicht Salomo in all seiner Herrlichkeit bekleidet war wie eine von diesen.“³²² Gott wird sich um die Menschen kümmern, solange diese nach dem

³¹⁵ Vgl. Pfister, Art. Nacktheit, Sp. 1542.

³¹⁶ Gamberoni, Art. לָבַשׁ, S. 475.

³¹⁷ Vgl. Gamberoni, Art. לָבַשׁ, S. 475.

³¹⁸ Näheres siehe oben S. 51 und 58.

³¹⁹ Vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 261.

³²⁰ Vgl. Deines, Art. γυμνός, S. 1168.

³²¹ Kornfeld nennt קסה, לבש, עטה, פרש, חבק, עטפ, נקפ, שפק und שפק. Vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 261.

³²² Mt 6,28f nach der Deutschen Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, 1993.

Reich Gottes streben. Dies zu erlangen ist von größerer Bedeutung als die Sorge nach Kleidung.

Außerhalb des Weltgerichts spielt das Kleiden Nackter keine weitere Rolle mehr. Hier und auch im AT ist es jedoch von so entscheidender Bedeutung, dass ihm auch heute noch ein hoher Stellenwert in den Aufgaben der christlichen Nächstenliebe beigemessen wird.

2.2.5.5. Begriffs- und Motivgeschichte des Krankenbesuchs

Krankheit wird im Umfeld der Bibel häufig als göttliche Strafe betrachtet. In Ägypten nahm man an, durch einen Angriff eines Geistes oder Gottes krank zu werden. Dieser konnte geschehen aufgrund von moralischem Fehlverhalten, der Kranke konnte aber auch einfach nur verzaubert worden sein.³²³

Auch in Griechenland galten die Götter als Urheber von Krankheiten. Diese konnten einerseits als Strafe auftreten, Götter und Dämonen konnten einem Menschen aber auch grundlos Krankheit schicken.³²⁴

Gepflegt wurden Kranke sowohl in Griechenland, als auch im Römischen Reich in der Regel zuhause, da es keine Krankenhäuser gab. Es war die Pflicht der Hausfrau, die Krankenpflege eines Familienmitglieds, manchmal sogar eines Sklaven, zu übernehmen.³²⁵

Gepflegt wurden Kranke oft nur, wenn es Aussicht auf Heilung gab. „Von unheilbar Kranken wenden sich ihre Mitmenschen nicht selten ab oder schließen sie aus, da ihre Krankheit als Stigma gilt“. Die hippokratische Schrift *περὶ τέχνης* geht sogar soweit, unheilbar Kranke aus dem Aufgabengebiet der Heilkunst auszuschließen, da sich die *τέχνη* nur mit solchen Fällen auseinandersetzt, bei denen Aussicht auf Erfolg besteht.³²⁶

Auch im AT herrscht die Ansicht, Krankheit würde Gott im Zorn als Strafe für übertretene Gebote einsetzen. Auf menschliche Heilkunst wurde nicht vertraut, da jegliche Heilung nur von Gott kommen kann.³²⁷ Menschliche Mittel können daher

³²³ Vgl. *Touwaide*, Art. Krankheit, Sp. 794.

³²⁴ Vgl. *Wacht*, Art. Krankenfürsorge, Sp. 828.

³²⁵ Vgl. *Wacht*, Art. Krankenfürsorge, Sp. 839f.

³²⁶ Vgl. *Wacht*, Art. Krankenfürsorge, Sp. 842.

³²⁷ So übersetzt Luther in Ex 15,26 nicht umsonst: „Ich bin der Herr, dein Arzt.“

nur wirken, wenn der Kranke zuvor auf den rechten Weg umgekehrt ist.³²⁸ So wird in 2.Kön 20 von Hiskia berichtet, dessen Geschwür von Jesaja durch Auflegen eines Feigenkuchens geheilt wurde, nachdem er unter Tränen zu Gott gebetet hat.

Aufgrund ihrer körperlichen Merkmale und da sie als unrein galten, konnten Krankheiten häufig zur Vereinsamung und Isolation des Kranken führen. Nicht selten wurden Kranke verstoßen oder sogar der Stadt verwiesen. Trotzdem galt der Krankenbesuch als Pflicht, die von Angehörigen und Freunden ausgeübt werden musste.³²⁹ So ist in 2.Kön 8,29 davon die Rede, dass König Ahasja von Juda den in der Schlacht gegen Aram verwundeten König Joram von Israel in Jesreel besucht, wo dieser versucht, von seiner Verletzung zu genesen.

Obwohl in der Tora der Krankenbesuch nicht zu den barmherzigen Handlungen gezählt wird, rechnen die späten rabbinischen Schriften Krankenbesuch sehr wohl zu den Liebeswerken.³³⁰

Die LXX verwendet an Stellen, wo von Krankheit die Rede ist, den Begriff ἄσθενεῖν. Dieser dient der Übersetzung von 15 verschiedenen hebräischen Worten, „die Zustände akuter oder dauernder Schwäche bezeichnen“³³¹. Mit ἐπισκέπεῖν / ἐπιτεκέπεῖν wird am häufigsten פקד übersetzt, was „sich kümmern“ oder „aufsuchen“ bedeutet.³³²

Auch das NT sieht einen Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit und kennt die Isolation, in der ausgestoßene Kranke leben müssen.³³³ Obwohl auch im NT das Handeln Gottes im Heilungsprozess eine Rolle spielt, durchbricht Jesus die Vorstellung der Vergeltung, des Büßens für moralische Verfehlungen durch Krankheit. In Joh 9,1-4 wird von einer Begegnung Jesu mit einem Blinden berichtet. Auf die Frage der Jünger, ob der Blinde selbst oder seine Eltern gesündigt und somit seine Blindheit bewirkt haben, antwortet Jesus: „Weder dieser hat gesündigt, noch

³²⁸ Vgl. Wacht, Art. Krankenfürsorge, Sp. 851.

³²⁹ Vgl. Wacht, Art. Krankenfürsorge, Sp. 851f.

³³⁰ Näheres siehe oben S. 41. Vgl. Wacht, Art. Krankenfürsorge, Sp. 853.

³³¹ Kornfeld, Liebeswerke, S. 262.

³³² Vgl. Kornfeld, Liebeswerke, S. 262.

³³³ Vgl. Wacht, Art. Krankenfürsorge, Sp. 855.

seine Eltern“³³⁴. Somit wird die Krankheit aus dem Kontext der Sünde herausgenommen und göttliche Strafe als mögliche Ursache ausgeschlossen.

Matthäus übernimmt in seiner Gerichtsrede die Handlung des Krankenbesuchs aus den israelitischen Liebeswerken. Hier wird der jüdische Einfluss deutlich, in dem das Besuchen Kranker einen hohen Stellenwert hatte. Die von der Sünde losgekoppelte Krankheit ruft die Gläubigen zu gelebter Barmherzigkeit auf und dazu, sich ihrer Mitmenschen anzunehmen.³³⁵

2.2.5.6. Begriffs- und Motivgeschichte des Besuchens Gefangener

Das Gefängnis zum Festhalten Gefangener ist schon in der Antike bekannt. Es diente dazu, die Gefangenen über absehbare Zeiträume einzusperren, bis sie ihre Strafe erhalten oder ihre Schulden bezahlt hatten.³³⁶ Die Gefangenschaft stellte hierbei nur in seltenen Fällen die Strafe an sich dar. Gefangene wurde nur bei Vergehen eingesperrt, für welche die Todesstrafe als zu schwer, alle anderen Strafen hingegen als nicht schwer genug schienen.³³⁷

Die Gefangenen wurden im Gefängnis vom *Commentariensis* mit Nahrungsmitteln versorgt. Dieser hatte darüber hinaus dafür Sorge zu tragen, dass die Strafverfahren rasch abgewickelt wurden.³³⁸ Der *custos carceris* wiederum konnte nach eigenem Gutdünken darüber entscheiden, ob die Gefangenen Besuch empfangen durften oder wann sie Freigang erhielten.³³⁹ In Griechenland war es den Gefangenen häufig erlaubt, Besuch zu empfangen.³⁴⁰

Auch im AT spielt Gefangenschaft eine Rolle. In Jes 58,6 wird dazu aufgefordert, „Ungerechte Fesseln zu lösen, die Knoten des Joches zu öffnen, gewalttätig Behandelte als Freie zu entlassen und daß ihr jedes Joch zerbrecht“³⁴¹. Generell vertrauen

³³⁴ Joh 9,3b nach der Deutschen Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, 1993.

³³⁵ Vgl. Wacht, Art. Krankenfürsorge, Sp. 856.

³³⁶ Vgl. Thalheim, Art. Δεσμωτήριο, Sp. 251.

³³⁷ Vgl. Hitzig, Art. Carcer, Sp. 1578.

³³⁸ Vgl. Hitzig, Art. Carcer, Sp. 1580.

³³⁹ Vgl. Hitzig, Art. Carcer, Sp. 1581.

³⁴⁰ Thalheim nennt als Belegstellen für Besuchserlaubnis: Lys. XIII 39. And. I 48. Plat. Krit. 43a; Phaid. 59d. Für das Besuchsverbot gibt er an: Lys XIX 7. Vgl. Thalheim, Art. Δεσμωτήριο, Sp. 251.

³⁴¹ Jes 58,6 nach der Deutschen Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, 1993.

die Gefangenen darauf, durch Gottes Eingreifen befreit zu werden.³⁴² Hierzu dient auch die Josefsnovelle als gutes Beispiel (Gen 37-50).

Die LXX verwendet den Begriff φυλακή um sechs verschiedene hebräische Begriffe für Kerker zu übersetzen. Es gab verschiedene Gründe, warum Menschen ins Gefängnis geworfen werden konnten: weil sie das Recht gebrochen hatten, weil sie Propheten oder Kriegsgefangene waren, weil sie Schulden nicht bezahlten, feindliche Heere angeführt hatten oder exiliert wurden.³⁴³

Das NT berichtet von zahlreichen Gefangenen. Einerseits ist die Rede von konkreten Personen wie Barabbas (Lk 23,19), Johannes dem Täufer (Mk 6,17 par), Petrus (Act 12,4-17) und Paulus (Act 16,23-40)³⁴⁴, andererseits wird aber auch von anonymen Christen berichtet, die aufgrund ihres Glaubens gefangen genommen wurden (z.B. Act 8,3)³⁴⁵.

Aufgrund dieser engen Verbindung zwischen Glauben und Gefangenschaft betrachteten es die Christen von Anfang an als ihre Aufgabe, Gefangene im Gefängnis zu besuchen und sie zu unterstützen, durchzuhalten.³⁴⁶ Diese Selbstverständlichkeit wird auch noch einmal durch die Mahnung im Weltgericht hervorgehoben: Ich bin im Gefängnis gewesen und ihr habt mich besucht.

2.2.6. Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt. 25,31-46

In dieses Textstück wurden allem Anschein nach mehrere Traditionen eingearbeitet. Zunächst gibt es das sog. Hirtengleichnis (V 32bf), das eine eigene Tradition im Gegensatz zum Gerichtsdialog bildet.³⁴⁷ Die Rede ist auch von einem Gott-König-Gleichnis, das in ein Menschensohn-König-Gleichnis umgearbeitet wurde.³⁴⁸

Das Problem mit der Annahme des Hirtengleichnisses als eigenständiges Traditionsstück, unabhängig vom Gerichtsdialog, ist, dass die beiden Textteile ohne einander kaum Sinn ergeben, weil aus dem Gerichtsdialog ohne Einleitung nicht erschließbar ist, wer das Wort hat. Luz ist daher der Ansicht, dass es sich bei dem

³⁴² Vgl. Kornfeld, *Liebeswerke*, S. 264.

³⁴³ Vgl. Kornfeld, *Liebeswerke*, S. 263.

³⁴⁴ Vgl. Bertram, Art. φυλάσσω, φυλακή, S. 239.

³⁴⁵ Vgl. Bertram, Art. φυλάσσω, φυλακή, S. 240.

³⁴⁶ Vgl. Bertram, Art. φυλάσσω, φυλακή, S. 240.

³⁴⁷ Vgl. Robinson bei Luz, *Matthäus*, S. 519.

³⁴⁸ Vgl. Sand, *Matthäus*, S. 511.

Hirtengleichnis höchstens um einen sekundären Einschub handeln kann. Der Gerichtsdialog ohne Einleitung hat seines Erachtens eher nicht eigenständig existiert.³⁴⁹

Genau dieser Ansicht sind hingegen Wiefel und Gnilka, die eine eigenständige Einleitung im Gegensatz zum Gerichtsdialog annehmen. Wiefel schreibt die Einleitung dem Evangelisten selbst zu, während er den Gerichtsdialog für ein vormatthäisches Textstück hält. Als Argument dafür führt er die Spracheigentümlichkeiten der Anfangsverse an.³⁵⁰

Auch Gnilka zählt zwei Traditionsvarianten auf: entweder ist der gesamte Text dem matthäischen Redaktor zuzuschreiben, oder der Evangelist selbst hat eine judenchristliche Tradition eingearbeitet.³⁵¹ Die Theorie beinhaltet ebenfalls, dass nicht der Menschensohn, sondern Gott als Richter verkündet wird und somit Gott die Rolle des geringsten Bruders einnimmt. Schon aus exegetischen Gründen ist diese These jedoch abzulehnen, da die Vorstellung, dass Gott selbst die Rolle des Bruders annimmt, in keinem Evangelium und auch bei Jesus selbst nicht existiert.³⁵²

Für Gnilka steht hingegen fest, dass die Einleitung (V. 31.32a) von einem matthäischen Redaktor stammen, der nicht den Gerichtsdialog verfasst haben kann.³⁵³ Darauf weisen der Wechsel der Bezeichnung (Menschensohn – König), sowie die klassisch matthäische Konzeption der βασιλεία des Menschensohnes hin. Es kann daher angenommen werden, dass der Text von einem matthäischen Redaktor verfasst wurde.

Doch auch für die Verfasserschaft des Evangelisten selbst nennt Gnilka Argumente. In der Einleitung werden alle Völker vor dem Richter versammelt (V 32), während sich die anschließende Auflistung der Taten (V 34ff) auf die einzelnen Menschen bezieht. Das entspricht dem klassischen Vorgehen in rabbinischen Gerichtsdialogen: die Einleitung ist allgemein gehalten, während man danach mehr ins Detail geht. Diese Vertrautheit mit dem frühjüdischen Schema wird ebenfalls als Argument für die Abfassung der Perikope durch den judenchristlichen Evangelisten

³⁴⁹ Vgl. Luz, Matthäus, S. 519.

³⁵⁰ Vgl. Wiefel, Matthäus, S. 434.

³⁵¹ Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, S. 367.

³⁵² Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, S. 368.

³⁵³ Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, S. 368.

gewertet.³⁵⁴ Gnika trifft hier jedoch keine Entscheidung. Er legt nur dar, dass die Einleitung von einem matthäischen Redaktor stammt, während der Hauptteil sowohl vom Evangelisten selbst, als auch von einem Redaktor verfasst worden sein kann.

Ich halte den Bruch in der Benennung des Richters für zu stark, um von der Entstehung des Textes durch eine Hand ausgehen zu können. Ich halte daher den einleitenden V 31 für eine eigenständige Tradition, die vom Evangelisten selbst in die Einleitung des Gerichtsdialogs eingearbeitet wurde. Schließlich wurde dieselbe Traditionsquelle in Mt 19,38 verwendet, wo ebenfalls vom auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzenden Menschensohn die Rede ist.³⁵⁵ Der Gerichtsdialog wurde anschließend nach Vorlage einer vorliegenden Liste barmherziger Handlungen abgefasst.

³⁵⁴ Vgl. Gnika, *Matthäusevangelium*, S. 369.

³⁵⁵ Mt 19,28: Jesus aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auch ihr werdet in der Wiedergeburt, wenn der Sohn des Menschen auf Thron seiner Herrlichkeit (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ) sitzen wird, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.

3. ZUSAMMENFASSUNG

3.1. Begriffsdefinition

3.1.1. Begriffe für Barmherzigkeit im Alten Testament

Das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit beschäftigt sich mit der Definition der Begriffe, die verwendet werden um Barmherzigkeit auszudrücken. Die hebräischen Begriffe חַן, רַחֵם, צֶדֶק und חֶסֶד werden im Hinblick auf ihre Bedeutungsinhalte näher untersucht.

חַן bedeutet „jem. gnädig sein, sich seiner erbarmen“ und legt seinen Schwerpunkt auf den Tatcharakter. Im Vordergrund steht die ausgeführte Handlung, die als חַן bezeichnet wird, nicht das handelnde Subjekt. Hierbei ist von Bedeutung, dass sowohl der Spender, als auch der Empfänger der barmherzigen Handlung aktiv agieren müssen. Es geht nicht nur um die ausgeübte, sondern auch um die angenommene Barmherzigkeit.

רַחֵם steht hingegen für das Mitgefühl, das sich in einer barmherzigen Handlung ausdrückt. Diese Handlung wird stets von einem höher stehenden an einem niedrigeren Menschen ausgeübt. Das Gefühl, auf dem diese Handlung beruht, hat seinen Sitz in den innersten Eingeweiden des Menschen.

חֶסֶד wiederum hat seinen Kontext im Zusammenleben der Gesellschaft. Durch חֶסֶד wird das gemeinsame Zusammenleben erleichtert. Wichtig ist hierbei, dass ein Mensch nur einem anderen Menschen חֶסֶד entgegenbringen kann. Jahwe kann nicht von der menschlichen חֶסֶד erreicht werden.

צֶדֶק hat seinen Sitz im Bereich des Rechts. Ein Mensch, der als צֶדֶק beschrieben wird, hat in einer bestimmten Situation das Recht auf seiner Seite oder handelt generell gottgefällig. Für die Gesellschaft ist צֶדֶק ebenfalls grundlegend um ein harmonisches Zusammenleben zu ermöglichen. Zu diesem grundlegenden Handeln am Anderen zählt auch die Nächstenliebe, weswegen צֶדֶק auch die Bedeutung „Barmherzigkeit“ zugesprochen werden kann.

Auffallend ist, dass zwei der beschriebenen Begriffe (חַן und רַחֵם) ihren Schwerpunkt in den Rahmen zwischenmenschlichen Zusammenlebens legen, während die anderen beiden (חֶסֶד und צֶדֶק) ihr Hauptaugenmerk auf das Gefüge innerhalb einer

funktionierenden Gesellschaft legen. Wichtig ist hierbei letztendlich, dass alle Barmherzigkeit ihren Ursprung bei Gott hat.

3.1.2. Die Übertragung der alttestamentlichen Begriffe in die LXX

Im folgenden Kapitel wird untersucht, mit welchen griechischen Äquivalenten die hebräischen Begriffe bei ihrer Übersetzung in die LXX übertragen wurden.

חַן und χαίρω stellen sehr synonyme Entsprechungen dar. Beide werden auch im Deutschen ähnlich wiedergegeben: „gnädig sein“ bzw. „sich gnädig erweisen“ mit dem Nebenaspekt „Anmut besitzen“.

Für die Übersetzung von דָּקַדַּק und δίκη/ δικαιοσύνη werden im Deutschen jeweils Termini aus der Gerichtssprache verwendet. Während der hebräische Begriff mit „gerecht, rechtschaffen“ übersetzt wird, bedeutet der griechische Begriff „Strafe, Gerechtigkeit“. Während דָּקַדַּק seinen Schwerpunkt auf das Verhältnis zwischen zwei Menschen bzw. zwischen Gott und Mensch legt, beschreibt δικαιοσύνη einzig eine menschliche Grundhaltung. Das Bedeutungsspektrum verschiebt sich vom alleinigen Handeln Gottes auf eine Handlungsmöglichkeit, die auch dem Menschen zukommt.

Komplizierter ist das Gefüge von ἐλεός, οἰκτ-, דַּחַדַּח, חַן und חַסָּד. Ελεός wird zur Übersetzung von דַּחַדַּח, חַן und חַסָּד verwendet. חַסָּד wird darüber hinaus auch von οἰκτ-, ἐλε- oder ἀγαπάω wiedergegeben. Auffallend ist hierbei, dass die Grenzen zwischen οἰκτίρω und ἐλεέω ebenso wie jene zwischen דַּחַדַּח und חַסָּד mit der Zeit so verschwimmen, dass sie synonym eingesetzt werden können.

3.1.3. Verwendung der Begriffe in den Testamenten der XII Patriarchen

Während in den Testamenten der XII Patriarchen v.a. σπλάγχνα von Bedeutung ist, spielen οἰκτίρμος und ἔλεος kaum mehr eine Rolle. Viel häufiger ist hingegen σπλάγχνα, das Mitleid ausdrückt, oder den Sitz der Gefühle beschreibt – das können Barmherzigkeit und Erbarmen ebenso sein wie Schuld.

3.1.4. Die Verwendung der Begriffe im Neuen Testament

Der im NT für Barmherzigkeit verwendete Begriff ist in erster Linie ἔλεος. Οἰκτίρμος und σπλάγχνα spielen hier keine tragende Rolle.

ἔλεος bezeichnet im NT generell die von Gott geforderte Art und Weise, wie ein Mensch seinen Mitmenschen begegnen sollte. Als Paradebeispiel dient hierfür die Tat des barmherzigen Samariters in Lk 10,25-37.

Begriffe aus dem Wortfeld οἰκτίρω kommen im NT nur selten zum Einsatz. Ähnlich wie in den Testamenten der XII Patriarchen verliert dieses Wortfeld an Bedeutung.

Σπλάγχνα wird zwar nicht häufig, dafür jedoch in einigen sehr wichtigen Gleichnissen verwendet: dem Gleichnis vom Schalksknecht, vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Samariter. Hierbei beschreibt sie jeweils den Ausdruck göttlichen Handelns, das sich in menschlichem Auftreten ausdrückt. Σπλάγχνα entwickelt sich im NT weiter von einem Begriff, der ursprünglich für die inneren Eingeweide und die darin sitzenden Gefühle steht, zu einem Ausdruck der menschlichen Erbarmen im Hinblick auf den soteriologischen Auftrag Jesu und das eschatologische Handeln Gottes beschreibt.

Wichtig ist im NT, dass bei jeglichem gnädigen Handeln Gottes die Gewissheit der Manifestation dieser Gnade in Jesus Christus im Hintergrund steht. Außerdem wird Barmherzigkeit nicht mehr als abstraktes Schema, sondern als konkretes Handeln mit praktischen Beispielen dargestellt.

3.1.5. Die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit

Einige der beschriebenen Begriffe (wie רַחוּם) dienen ausschließlich der Beschreibung von Gottes Eigenschaften oder Handlungsweisen, andere (wie חַנּוּן, חֶסֶד oder οἰκτίρω) können auch auf das menschliche Handeln angewendet werden.

Die Begriffe des Wortfeldes חַנּוּן werden gerne im Zusammenhang mit Gott verwendet, können aber auch im zwischenmenschlichen Bereich eingesetzt werden. Es heißt jedoch nur von Gott, dass er „Gnade schenkt“.

Ähnlich wird auch רַחוּם häufig verwendet, um Gottes Handeln zu beschreiben. In späteren Texten entwickelt sich das Piel Partizip מְרַחֵם (Erbarmer) sogar „zum Gottesprädikat schlechthin“.

צַדִּיק wird hingegen zur Charakterisierung Gottes und des Menschen verwendet. צַדִּיק tritt hingegen vor allem in Situationen auf, in denen Gott selbst Gerechtigkeit

wirkt. Wichtig ist hierbei, dass demjenigen, der an einem anderen gerecht handelt, eines Tages selbst Gerechtigkeit widerfahren wird.

Ebenfalls auf göttliches und menschliches Handeln kann דָּקָר angewendet werden. Hierbei ist jedoch die von Gott ausgehende Gerechtigkeit sehr viel stärker als jene, die ein Mensch an einem anderen übt.

οἰκτιρμοί und οἰκτίρμων geben diejenigen Begriffe des Stammes חַמ wieder, die Gottes Eigenschaften näher bestimmen sollen. Ähnlich ist es mit ἐλεος , das sich ebenfalls meistens auf Gott bezieht, jedoch stets mit dem Heilsgeschehen Christi im Hintergrund verstanden wird.

Σπλάγχνα hingegen kann zwar auf menschliche Handlungen angewendet werden, allerdings stehen diese stets im Kontext göttlichen Handelns und verweisen immer auf die Messianität Jesu.

Letztendlich bleibt festzuhalten, dass vom Menschen gelebte Barmherzigkeit und Nächstenliebe stets ihre Wurzeln in Gottes Gnade hat. Der Mensch wirkt als Werkzeug Gottes barmherzig in seinem Umfeld.

3.1.6. Konkrete Handlungen im Umfeld der Begriffe

Im Umfeld von חַן treten vier verschiedene Handlungen auf, die den handelnden Menschen als barmherzig charakterisieren. Dazu zählt, gegen Hunger, Durst, Nacktheit und sonstigen Mangel Abhilfe zu schaffen, gegnerische Truppen nicht zu töten, seinen Besitz zu teilen bzw. zu leihen, sowie sich der Elenden, Armen oder Geringen zu erbarmen.

Im Zusammenhang mit der Verwendung von חַן finden sich zwei Handlungen, die als barmherzig bezeichnet werden können: das Erbarmen des Königs von Babel über Israel, damit das Volk in sein Land zurückkehren kann. Erbarmen erhält außerdem der, der sein Verbrechen nicht zu vertuschen versucht, sondern offen zu seiner Missetat steht.

Gleich mehrere konkrete Handlungen gibt es im Kontext von צָדִיק . Das Recht des Armen soll nicht gebeugt und der Fremde nicht unterdrückt werden; Taube, Stumme und Schwache sollen nicht behindert sondern unterstützt werden; für ihre Rechte gilt es einzutreten. Ein Tagelöhner soll noch am selben Tag bezahlt werden und über Brüder, Fremde, Knechte, Elende und Arme soll gerecht gerichtet werden.

Die elementarsten Handlungen werden im Zusammenhang mit Begriffen aus dem Wortfeld **רחם** ausgeübt. Dazu zählt, dass Rebekka Isaaks Kamele trinkt und ihm zu trinken gibt, dass Josef seinen Vater im Heimatland beerdigt oder dass die Soldaten ihren Informanten bei der Belagerung von Betel mit dem Leben davonkommen lassen. Als barmherzig gilt darüber hinaus auch, dass Salomo die Söhne Barsillais an seinem Tisch essen lässt und dass David den Sohn des Ammoniterkönigs Nahasch nach dessen Tod durch Boten trösten lässt.

Die Mischna kennt verschiedene Liebeswerke, für die ein Mensch sowohl in dieser als auch in der jenseitigen Welt Lohn empfangen wird. Dazu zählt die Beherbergung von Fremden ebenso wie der Krankenbesuch, das Erziehen von Waisen wie das Auslösen von Gefangenen oder das Einführen der Braut in die Ehe. Auch das Trösten Trauernder und die Totenbestattung werden zu den Liebeswerken gezählt. Auffallend ist hierbei, dass es sich zwar um Elemente handelt, die zum Funktionieren der Gesellschaft beitragen, die allerdings niemanden wieder in die Gesellschaft hereinholen, der bereits an ihren Rand gedrängt wurde.

Im Zusammenhang mit dem Begriff **οἰκτιρμός** wird lediglich dazu aufgefordert, gütig zu sein und zu leihen.

Da **σπλαγχνίζομαι** ein Gefühl beschreibt, das den Menschen in seinem Inneren rühren kann, tritt es auch in der Parabel vom Barmherzigen Samariter auf. Ebenso wird es an Stellen verwendet, an denen Jesus Mitgefühl spürt, sei es mit dem hungernden Volk oder einem flehenden Menschen oder in der Geschichte vom verlorenen Sohn, als der Vater seinen tot geglaubten Sohn in der Ferne erkennt.

Am häufigsten stehen Begriffe aus dem Wortfeld **δίκη** mit barmherzigen Handlungen im Zusammenhang. So tauft beispielsweise Johannes der Täufer Jesus um der **δικαιοσύνη** willen, aber auch Almosen werden aus einem Gefühl der **δικαιοσύνη** heraus gegeben. Weiters gilt Josef als gerecht weil er seine schwangere Frau Maria nicht verlässt und die Gerechten in Mt 25 weil sie ihren geringsten Brüdern zu essen, zu trinken und Bekleidung gegeben haben, weil sie Fremde aufgenommen haben sowie Kranke und Gefangene besuchten.

3.2. Konkretisierung von Barmherzigkeit in Mt 25

3.2.1. Verwandte Textstellen

Um die Konzentration der Barmherzigkeit in Mt 25 näher betrachten zu können, ist es notwendig, dass Texte näher betrachtet werden, die Matthäus als Inspiration gedient haben können. Dazu zählen Ez 18,1-20; Hiob 22,3-9; Jes 58, 6-8; Tob 1,16-17 und TestSeb 6,5-7,1.

Ezechiel schildert in dem ausgewählten Textstück eine Reihe von barmherzigen bzw. unbarmherzigen Handlungen, die er in der Gestalt dreier sehr ähnlicher Listen präsentiert. Zu diesen barmherzigen Handlungen zählen das Üben von Recht und Gerechtigkeit, der Verzicht des Essens auf den Bergen und auf Götzenanbetung, der Verzicht auf intimen Kontakt mit der Frau eines Anderen oder mit einer Frau während ihrer Tage, nicht zu stehlen, Schuldner auszuzahlen und keine Zinsen zu nehmen, Hungrige mit Brot und Nackte mit Kleidung zu versorgen, rechtes Urteil zu sprechen sowie Gebote und Gesetze zu halten. Zwei der erwähnten Elemente (Hungrige speisen und Nackte kleiden) finden sich auch in Mt 25, allerdings haben sie bei Ezechiel aufgrund der massiven Übermacht anderer Elemente etwas weniger Intensität.

Die Liste in aus dem Hiobbuch ausgewählten Textstelle enthält eine geringere Anzahl an Elementen. Sie formuliert in einem negativen Stil des Vorwurfes lediglich grundloses Pfandnehmen, die mangelnde Sorge für Witwen und Waisen, die Verweigerung, Hungrigen zu essen und Durstigen zu trinken zu geben sowie den Nackten zu nötigen, sein Gewand abzulegen. Hierbei finden sich drei Elemente auch bei Matthäus: das Speisen Hungriger, das Tränken Durstiger sowie das Kleiden Nackter, allerdings in abgewandelter Reihenfolge.

Der Textauszug aus Tritojesaja nennt als Elemente barmherzigen Handelns das Befreien Unterdrückter, die Speisung Hungriger, die Beherbergung Obdachloser sowie das Kleiden Nackter. Die letzten drei Elemente finden sich hierbei auch in Mt 25 wieder.

Tobit ist das einzige Buch, in dem sich auch das Bestatten von Toten im Rahmen einer Aufzählung barmherziger Handlungen wiederfindet. Außerdem berichtet

Tobit, er habe Hungrige mit Brot versorgt und Nackte bekleidet. Diese beiden Elemente erwähnt wie gesagt auch Matthäus.

Im Testament Sebulons spielt zwar das Speisen eine Rolle, allerdings wendet er sich nicht den generell Hungrigen zu, sondern Alten, Kranken und Fremden. Darüber hinaus gibt er einem Nackten Kleidung. Beide Elemente finden sich auch im Matthäusevangelium.

Das Speisen Hungriger und das Kleiden Nackter sind diejenigen Elemente, die am häufigsten in den ausgewählten Textstellen verwendet werden. Wichtig ist weiters das Beherbergen von Fremden. Das Tränken Durstiger spielt eine geringere Rolle. Nicht erwähnt werden Kranken- und Gefangenenbesuch.

3.2.2. Konkretisierung der Barmherzigkeit in Matthäus 25

Die Beschreibung des Weltgerichts in Mt 25 stellt eine zentrale Stelle im Zusammenhang mit barmherzigem Handeln dar. Hier werden sechs der elementarsten Handlungen aufgelistet: den Hungrigen zu essen geben, den Durstigen zu trinken geben, Fremde aufzunehmen, Nackte zu kleiden und Kranke und Gefangene zu besuchen. Diese Elemente werden in eine sich viermal wiederholende Liste verpackt, welche die Gerichtsrede bildet. Gegen Ende des Textes werden die Listen zunehmend knapper und summarischer.

Am Anfang werden die vor dem Thron des Menschensohns versammelten Völker in zwei Gruppen eingeteilt: die gerechten Schafe auf der rechten Seite und die verfluchten Böcke auf der linken Seite. Über sie wird anschließend Gericht gehalten, da nur die Gerechten ihren geringsten Brüdern gegenüber barmherzig gehandelt haben. Hierbei wird eine Opposition zwischen der guten rechten und der schlechten linken Seite aufgebaut. Auf der rechten Seite befinden sich die Gerechten gemeinsam mit dem Menschensohn und seinen Engeln, auf der linken Seite stehen die Verfluchten gemeinsam mit dem Teufel. Die geringsten Brüder gehen ebenfalls in einer der beiden Gruppen auf. Bei ihnen handelt es sich wahrscheinlich ursprünglich nur um Christen, die barmherzige Handlungen nötig hatten. In unserer heutigen globalisierten Welt müssen wir jedoch Arme und Elende aller Völker mit einbeziehen und an ihnen barmherzig handeln. Vor dem Weltgericht werden sich gemäß dieses

Textes alle Menschen verantworten müssen, egal welcher Nationalität oder Religion sie angehören.

Der Text ist logisch aufgebaut, enthält jedoch eine Spannung, da Christus sowohl den Titel „Menschensohn“ als auch „König“ trägt. Aus dem Kontext des Evangeliums kann zwar geschlossen werden, dass es sich beim Träger beider Titel um dieselbe Person handelt, trotzdem ist hier ein Mangel an Kohärenz festzustellen.

Da es sich bei diesem Textauszug um Sondergut handelt, kann nichts über ein mögliches Verhältnis zu den synoptischen Evangelien ausgesagt werden. Verfasst wurde der Text wahrscheinlich von dem judenchristlichen Evangelist, dem eine verschriftlichte mündliche Tradition vorlag, auf der die eingearbeiteten Listen beruhen. Seinen Sitz im Leben hat der Text in einer Gemeindepredigt, die in Form einer gerichtlichen Mahnrede, zu ethisch korrektem Handeln aufruft und apokalyptische Elemente enthält. Daraus hat der Evangelist eine apokalyptische Mahnrede mit Gerichtscharakter geschaffen.

Den Text über das Weltgericht hat der Evangelist hierbei aus mehreren Elementen zusammengesetzt. Einerseits wurde eine eigene Traditionsquelle in V 31 verwendet, in der die Rede vom Thron der Herrlichkeit ist, und andererseits eine vorliegende Liste eingearbeitet, in der die barmherzigen Handlungen aufgezählt sind.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Barmherzigkeit als eine der Grundeigenschaften Gottes im gesamten jüdisch-christlichen Bereich eine wichtige Rolle spielt. Barmherzigkeit wird stets als wichtige Eigenschaft Jahwes dargestellt oder charakterisiert das Handeln Jesu oder von Menschen, die als Glaubensvorbild dienen. Von besonderer Bedeutung ist jedoch die Weltgerichtrede in Mt 25, welche die sechs umfassendsten Handlungen aufzählt. Im Christentum und vor allem in der Diakonie hat diese Textstelle daher einen äußerst hohen Stellenwert erlangt.

BIBLIOGRAPHIE

Monographien

Fohrer Georg, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹²1979

Hahn Ferdinand, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, Tübingen ²2005

Haug Helmut, Bibelkunde im Überblick. Gliederungen – Inhaltsangaben – Einleitungsfragen – Merkstoff. Bearbeitet von Helmut Haug, Stuttgart 1997

Schnelle Udo, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁵2000

Schnelle Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁵2005

Reihen

Becker Jürgen, Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSRZ III,1, Gütersloh 1974

De Jonge M., Testamenta XII Patriarcharum, Pseudepigrapha veteris testamenti Graece I, Leiden ²1970

Ego Beate, Buch Tobit, JSRZ II,6, Gütersloh 1999

Gnilka Joachim, Das Matthäusevangelium. 2. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen, HThKNT, Freiburg u.a. 1988

Greenberg Moshe, Ezechiel 1-20, AncB XXII, New York 1983

Hossfeld Frank-Lothar / *Zenger* Erich, Psalmen. 101-150, HThK.AT, Freiburg 2008

Kraus Hans-Joachim, Psalmen, BKAT XV,2, Neukirchen-Vluyn ⁵1978

Luz Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I,3, Neukirchen 1997

Pohlmann Karl-Friedrich, der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1-19, ATD XXII,1, Göttingen 1996

Sand Alexander, Das Evangelium nach Matthäus, RNT, Regensburg 1986

Sedlmeier Franz, Das Buch Ezechiel, NSK.AT XXI, Stuttgart 2002

Weiser Artur, Die Psalmen II. Psalm 61-150, ATD XV,2, Göttingen und Zürich ¹⁰1987

Wiefel Wolfgang, Das Evangelium nach Matthäus, ThHK.NT I, Leipzig 1998

Zeitschriften- und Sammelbandartikel

- Jepsen* Alfred, Gnade und Barmherzigkeit im Alten Testament, in: KuD VII, Göttingen 1961, S. 261-271
- Kornfeld* Walter, Die Liebeswerke Mt 25, 35f. 42f. in alttestamentlicher Überlieferung, in: *Schmidt-Lauber* Hans-Christoph (Hg.), *Theologia scientia eminens practica. Fritz Zerbst zum 70. Geburtstag*, Wien 1979, S. 255-265
- Krebernik* Manfred, Zur Struktur und Geschichte des älteren sumerischen Onomastikons, in: *Streck* Michael P. / *Weninger* Stefan, *Altorientalische und semitische Onomastik*, AOAT 296, Münster 2002, S. 1-74
- Strack* Hermann L. / *Billerbeck* Paul, Dreiundzwanzigster Exkurs: Die altjüdischen Liebeswerke, in: *Dies.*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV,1, München 1928, S. 559-610

Lexika und Wörterbücher

- Balz* Horst/ *Schneider* Gerhard, Art. δίκη in: EWNT I, Stuttgart u.a. 1980, S. 811
- Braumann* Georg, Art. πίνω in: TBLNT I, Wuppertal 1997, S. 423-426
- Behm* Johannes, Art. διψάω, δίψος in: ThWNT II, Stuttgart 1990, S. 230-231
- Bertram* Georg, Art. φυλάσσω, φυλακή in: ThWNT IX, Stuttgart 1990, S. 232-249
- Bertram* Georg, Beilage: διψάω und Verwandte in LXX in: ThWNT II, Stuttgart 1990, S. 231-232
- Bultmann* Rudolf, Art. ἔλεος, ἐλεέω, in: ThWNT II, Stuttgart 1990, S. 474-482
- Bultmann* Rudolf, Art. οἰκτίρω κτλ, C. οἰκτίρω in der urchristlichen Literatur in: ThWNT V, Stuttgart 1990, S. 162f
- Conzelmann* Hans, Art. χάρις κτλ in: ThWNT IX, Stuttgart u.a. 1990, S. 363-379
- Deines* R., Art. γυμνός in: TBLNT II, Wuppertal 2000, S. 1167-1170
- Domhardt* Yvonne, Art. Fremdenrecht, V. Judentum in: DNP IV, Stuttgart 1998, Sp. 665
- Du Toit* A.B., Art. Speisung in: BHH (CD-ROM), Göttingen 2004, S. 6550-6552
- Eßler* Hans Helmut, Art. ἔλεος in: TBLNT, Wuppertal 2005, S. 111-114
- Felber* Heinz, Art. Gastfreundschaft, I. Alter Orient und Ägypten in: DNP IV, Stuttgart 1998, Sp. 793-794

- Freedman David N./ Lundblom Jack, Art. תָּנָן in: ThWAT III, Stuttgart u.a. 1982, Sp. 23-40
- Gamberoni Johann, Art. שָׁבַע in: ThWAT IV, Stuttgart u.a. 1984, Sp. 471-483
- Gesenius Wilhelm, Art. חָסֵד, חָסֵן in: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet und herausgegeben von Donner Herbert, 2. Lieferung חֲדָ, Berlin u.a. ¹⁸1995, S. 373 und 375f
- Gesenius Wilhelm, Art. מִשְׁפָּט in: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet und herausgegeben von Donner Herbert, 3. Lieferung מִדָּ, Berlin u.a. ¹⁸2005, S. 760f
- Gesenius Wilhelm, Art. צָדִיק, צָדָק, צָדִיקָה und צָדִיק in: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet und herausgegeben von Donner Herbert, 5. Lieferung צָדִיק, Berlin u.a. ¹⁸2009, S. 1102f, 1104 und 1235
- Goppelt Leonhard, Art. πεινάω (λιμός) in: ThWNT VI, Stuttgart 1990, S. 12-22
- Hiltbrunner Otto, Art. Gastfreundschaft [einige Teilartikel] in: RAC 8, Stuttgart 1972, Sp. 1061-1067; 1072-1074; 1077-1103
- Hitzig Hermann Ferdinand, Art. Carcer in: PRE III,2, Stuttgart 1899, Sp. 1576-1581
- Johnson B., Art. צָדָק in: ThWAT VI, Stuttgart u.a. 1989, Sp. 898-924
- Kertelge Karl, Art. δικαιοσύνη in: EWNT I, Stuttgart u.a. 21980, S. 784-796
- Koch K., Art. צָדָק, THAT II, Gütersloh ⁵1995, Sp. 507-530
- Köster H., Art. σπλάγχνον κτλ in: ThWNT VII, Stuttgart 1990, S. 548-559
- Kronholm Tryggve, Art. צָדָק in: ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1990, Sp. 460-482
- Passow Franz, Art. χάρις in: Handwörterbuch der Griechischen Sprache II,2, Leipzig ⁵1857, Unveränderter Nachdruck 2004, S. 2414b-2418a
- Passow Franz, Art. δίκη in: Handwörterbuch der Griechischen Sprache I,1, Leipzig ⁵1857, Unveränderter Nachdruck 2004, S. 689b
- Passow Franz, Art. ἐλεημοσύνη in: Handwörterbuch der Griechischen Sprache I,2, Leipzig ⁵1857, Unveränderter Nachdruck 2004, S. 869b
- Passow Franz, Art. ἔλεος, ἐλέω in: Handwörterbuch der Griechischen Sprache I,2, Leipzig ⁵1857, Unveränderter Nachdruck 2004, S. 869bff
- Pfister Friedrich, Art. Nacktheit, PRE XVI,2, Sp. 1541-1549
- Quell Gottfried, Art. δίκη. Der Rechtsgedanke im AT in: ThWNT II, Stuttgart 1990, S. 176-180

Schrenk Gottlob, Art. δικαιοσύνη, B. Die Gerechtigkeit in LXX in: ThWNT II, Stuttgart 1990, S. 197f

Staudinger Ferdinand, Art. ἔλεος in: EWNT I, Stuttgart u.a. ²1980, Sp. 1046-1052

Stoebe H.J., Art. חַן in: THAT I, Gütersloh ⁶1994, Sp. 587-597

Stoebe H.J., Art. חַסֵּד in: THAT II, Gütersloh ⁵1995, Sp. 761-768

Thalheim Theodor, Art. δεσμωτήριο in: PRE V,1, Stuttgart 1903, Sp. 251-252

Touwaide Alain, Art. Krankheit in: DNP VI, Stuttgart 1999, Sp. 793-805

Wagner-Hasel Beate, Art. Gastfreundschaft, III. Griechenland und Rom in: DNP IV, Stuttgart 1998, Sp. 794-797

Wacht Manfred, Art. Krankenfürsorge in: RAC XXI, Stuttgart 2006, Sp. 826-882

Ziegler Konrad, Art. ξενίας γραφή in: PRE IX,A2, Stuttgart u.a. 1967, Sp. 1141-1480

Zobel H.-J., Art. חֶסֶד in: ThWAT III, Stuttgart u.a. 1982, Sp. 48-71

Onlineressourcen

Sieger Jörg, Die Gattungen der Weisheitsliteratur, online Verfügbar unter:

<http://www.joerg-sieger.de/einleit/spez/07weish/spez82.htm#l>

(Zugriff 23.10.2009)

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit dem Begriff „Barmherzigkeit“ in alt-, neu- und zwischentestamentlichen Texten. Im ersten Teil der Arbeit werden die Begriffe näher betrachtet, mit denen Barmherzigkeit im Alten Testament ausgedrückt wird. Anschließend wird untersucht, wie sich die Begriffsbedeutung bei der Übersetzung in die Griechisch sprachige Septuaginta verschiebt bzw. mit welchen Begriffen welche Wortfelder wiedergegeben werden. Weiters wird untersucht, welche dieser Begriffe auch im Neuen Testament verwendet werden um Barmherzigkeit auszudrücken und wie sich ihre Bedeutung und ihr Inhalt weiterentwickeln. Auch die Verwendung der Begriffe in den Testamenten der XII Patriarchen, einer hellenistisch-pseudapokryphen Schrift, wird erörtert. Im Anschluss wird betrachtet, welche Begriffe in erster Linie verwendet werden, um die Barmherzigkeit Gottes auszudrücken und welche auch für zwischenmenschliche Barmherzigkeit verwendet werden können. Im Alten, im Neuen Testament und in der Mischna wird im Umfeld der herausgearbeiteten Begriffe nach konkreten Handlungsanweisungen oder ausgeübten Handlungen gesucht. Es wird festgestellt, welche Handlungen hierbei zu den barmherzigen gezählt werden. Der zweite Teil der Arbeit setzt sich mit ausgewählten Bibeltexten auseinander, in denen barmherzige Handlungen in Listenform aufgenommen werden. Ausgangsbasis ist Mt 25,31-46, wo sechs der für das Christentum bedeutendsten barmherzigen Handlungen in Form einer Liste aufgezählt werden. Näher untersucht werden drei alttestamentliche Stellen – eine Stelle aus dem Ezechielbuch, eine aus dem Hiobbuch und eine aus dem Buch des Jesaja –, sowie zwei zwischentestamentliche – eine aus dem Buch Tobit und eine aus dem Testament des Sebulon. Diese Texte werden in Bezug zum Matthäusevangelium gestellt um herauszufinden, in welcher Form sich der Evangelist in Mt 25 von anderen Texten inspirieren ließ bzw. wie andere Quellen in den Text eingeflossen sind. Abschließend wird der Text vom Weltgericht in Mt 25,31-46 exegetisch näher betrachtet. Durch Textkritik, Textanalyse, Literarkritik, Formgeschichte, Begriffs- und Motivgeschichte sowie Traditions- und Redaktionsgeschichte wird der Text genau analysiert und auf seinen Ursprung geschlossen.

ABSTRACT

This diploma thesis deals with the term “mercifulness” in Old Testament, New Testament and Intertestament Period texts.

The first part takes a closer look at the kind of terms that to express mercifulness in the Old Testament and their usage. An examination of how the meaning of the terms changes due to their translation from Hebrew to Greek in the Septuagint, and which terms are used to express which lexical field follows. Then, this work examines which terms are used in the New Testament to express mercifulness and how their meaning and their contents change. Furthermore, the usage of the terms in the Testaments of the XII Patriarchs, a Hellenistic pseudo-apocryphal text is analyzed.

After that, it takes a closer look at which terms primarily express divine mercifulness, and which terms can also express intrapersonal mercifulness. The thesis continues by looking for concrete actions or calls for action in the context of the discussed terms in the Old Testament, New Testament and Mishna. Which specific actions count among the merciful ones are determined.

The second part of the thesis deals with selected texts, which present actions of mercy in the form of lists. Mt 25:31-46 is the basis for this analysis, containing a list of six actions that are very important for Christianity. Three texts from the Old Testament – one from the Book of Ezekiel, one from the Book of Job and one from the Book of Jesaja – are examined, as well as two Intertestament Period texts – the Book of Tobit and the Testament of Sebulon. These texts are compared to the Gospel of Matthew to find out, what kind of inspiration and which resources the author of Mt 25 used for his work.

Finally, the thesis examines the text of the Judgment of the Nations in Mt 25:31-46 exegetically. The text is analyzed and its sources are discovered by means of textual criticism, textual analysis, literary criticism, form history, history of terms and motives as well as history of traditions and compilation.

LEBENS LAUF

Zur Person

Anne-Sofie Neumann geb. Wesely

Geboren am 6. Juli 1983 in Wels

Standesamtliche Trauung mit Mag. Florian Neumann am 15. Mai 2009

Staatsbürgerschaften: Österreich und Deutschland

Ausbildung

2002 Matura am BORG Linz Honauerstraße

2002-2003 Studium der Polnischen Sprache in Wrocław (Breslau) / Polen

Seit 2003 Studium der Evangelischen Fachtheologie in Wien

Wissenschaftliche Laufbahn

Wintersemester 2008/09 Studienassistentin bei Prof. Wolfram Reiss am Institut für
Systematische Theologie und Religionswissenschaft, Universität Wien

Sommersemester 2010 Studienassistentin bei Prof. Wolfram Reiss am Institut für
Systematische Theologie und Religionswissenschaft, Universität Wien

Publikation

Islam – Unterrichtsplanung für die 9. Schulstufe in: Protestantische Identität. Gender und Gewalt im Religionsunterricht, Schulfach Religion Jg. 28 (2009) Nr. 1-4, S. 175-189