

*Barmherzigkeit mit den Bedürftigen und Notleidenden
und ihre anthropologischen Grundlagen*

Begründungen der Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen in jüdischen Weisheitsschriften aus hellenistisch-römischer Zeit

MARKUS WITTE (Berlin)

1. Geistes- und literaturgeschichtliche Vorbemerkungen zur Ethik der israelitisch-jüdischen Weisheit

Die Frage nach dem Wesen des Menschen, seiner Stellung in der Welt und seinen Möglichkeiten, diese zu gestalten und sich in ihr zu orientieren, steht im Zentrum der israelitisch-jüdischen Weisheitsschriften. Man könnte die Anthropologie und die Ethik geradezu als das eigentliche Thema der Weisheit bezeichnen. Dabei kennzeichnet die Fokussierung auf den Menschen und sein Handeln nicht nur die israelitisch-jüdische Weisheit, wie sie sich literarisch in der Hebräischen Bibel, in der Septuaginta und im nichtkanonischen jüdischen Schrifttum niedergeschlagen hat. Die anthropologische Konzentration ist auch charakteristisch für die altägyptische, mesopotamische und griechische Weisheit. Dabei stellt die Weisheit aus der Umwelt einen steten Referenzpunkt für die israelitisch-jüdische Weisheit dar, sei es als traditions- oder literargeschichtliche Quelle, als strukturelle Parallele oder als bewusstes Gegenüber, mit dem die israelitischen und jüdischen Weisen ein kritisches Gespräch führen. Insofern Anthropologie und Ethik das Hauptthema der Weisheit sind, überrascht es nicht, dass die Weisheitsliteratur sich intensiver und reflektierter als andere Überlieferungsbereiche des Alten Testaments mit dem rechten Verhalten gegenüber Bedürftigen auseinandersetzt und dabei vielfältige anthropologische und theologische Begründungen der Barmherzigkeit liefert. Dabei partizipiert das weisheitliche Ethos des Alten Testaments und der frühjüdischen Schriften zum barmherzigen Umgang mit den Bedürftigen, wie sie vor allem durch Arme, Witwen und Waisen repräsentiert werden, an einem

im gesamten Alten Orient literarisch seit dem 3. Jt. v. Chr. in Rechts- und Weisheitstexten nachweisbaren Konzept.¹

Die weisheitlichen Reflexionen über die Wege, die unter der gedanklichen Voraussetzung, dass der Schöpfergott eine gerechte Ordnung in die Welt eingesenkt hat und dass zwischen dem eigenen Handeln und dem eigenen Ergehen ein unmittelbarer Zusammenhang besteht, dem Menschen ein gelingendes Leben ermöglichen sollen, sind weder zeitlich auf nur eine Epoche der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte noch formal auf eine bestimmte Gattung der Literaturgeschichte beschränkt. Sie finden sich von den literarischen Anfängen der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur im 8. Jh. v. Chr., wie sie sich in den ältesten Sammlungen in den Proverbien (Kap. 10–29) erhalten haben, bis zu deren Ausgang im 1./2. Jh. n. Chr. sowie ihrer Rezeption im Neuen Testament und im rabbinischen Schrifttum.²

Im Folgenden sollen jüdische Weisheitsschriften aus hellenistisch-römischer Zeit im Mittelpunkt stehen. Dabei konzentriere ich mich auf kanonische und deuterokanonische sowie ausgewählte pseudepigraphische Schriften von der Mitte des 3. Jh. v. Chr. bis zum Ende des 1. Jh. n. Chr. und beziehe punktuell die griechische Fassung der Bücher Hiob, Proverbien und Kohelet, wie sie sich in der Septuaginta niedergeschlagen hat, ein, zumal diese bzw. ihre Vorläufer in Gestalt eines Old-Greek-Textes gerade in der Ethik spezifische Unterschiede gegenüber dem Masoretischen Text aufweisen und sie die Referenztexte für die neutestamentlichen Autoren darstellen. Die genannte zeitliche Beschränkung trägt dem Umstand Rechnung, dass in jenem Zeitraum die wesentlichen religions- und kulturgeschichtlichen Weichenstellungen für die weitere Entwicklung des antiken und spätantiken Judentums erfolgten und dass sich in dieser Zeit das geistige und literarische Milieu für das aus dem hellenistisch geprägten Judentum herauswachsende Christentum entwickelte. Abweichend von dieser zeitlichen

¹ Siehe dazu F.CH. FENSHAM, *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, JNES 21/2 (1962), 129–139; B.V. MALCHOW, *Social Justice in the Wisdom Literature*, BTB 12 (1982), 120–124; A. SCHELLENBERG, *Hilfe für Witwen und Waisen. Ein gemein-altorientalisches Motiv in wechselnden alttestamentlichen Diskussionszusammenhängen*, ZAW 124 (2012), 180–200.

² Siehe dazu aus der Fülle der Literatur M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, OBO 26, Freiburg (CH)/Göttingen 1979, 176–206; 553–592; H. VON LIPS, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*, WMANT 64, Neukirchen-Vluyn 1990; B.G. WRIGHT III/L.M. WILLS (Hgg.), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, SBL.SS 35, Atlanta 2005; L.G. PERDUE, *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*, Grand Rapids, MI 2008, 388–419; G. STEMBERGER, *Sages, Scribes, and Seers in Rabbinic Judaism*, in: L.G. Perdue (Hg.), *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World*, FRLANT 219, Göttingen 2008, 295–319.

Fokussierung beziehe ich allerdings die Proverbien in ihrer Gesamtheit in meine Übersicht ein. Auch wenn einzelne der im Folgenden zitierten Sprüche aus den verschiedenen königszeitlichen Sammlungen in Prov 10–29 stammen, scheint mir eine Behandlung in diesem Kontext angesichts der erst aus hellenistischer Zeit stammenden Endgestalt des Buches gerechtfertigt, zumal die Proverbien in ihren älteren Stücken den wesentlichen Nährboden und in ihren jüngeren Passagen wichtige Seitenstücke der jüngeren Weisheitstexte wie Kohelet, Jesus Sirach oder Sapiientia Salomonis bilden.³ Das Werk Philo von Alexandria (etwa 25 v. Chr. – 50 n. Chr.) hingegen erforderte eine eigene Darstellung und bleibt hier unberücksichtigt. Ziel der folgenden Darstellung ist eine literar- und traditionsgehistorisch sowie theologisch orientierte Typologie von Begründungen von Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen, verbunden mit rezeptionsgeschichtlichen Hinweisen; sozialgeschichtliche Überlegungen fließen punktuell ein, bilden aber keinen Schwerpunkt.

Gattungsmäßig verteilen sich die hier vorgestellten weisheitlichen Texte auf *Sentenzen*, so vor allem im Bereich der Proverbien, auf *Traktate* und *Mahnreden*, so überwiegend im Fall des Sirachbuchs, von denen nochmals *Testamente* (vgl. TestSeb; TestHiob) und *Lehrpsalmen* (vgl. Ps 112) abgegrenzt werden können, sowie auf ausführliche *Erzählungen* (vgl. Tobit). Wesentliche Kriterien, diese von ihrer Gattung her unterschiedlichen Texte als weisheitlich oder zumindest als weisheitlich geprägt anzusprechen, sind erstens die allen gemeinsame Verwendung genuin *sapienteller Begriffe*, zweitens die allen gemeinsame *lehrhafte Tendenz* und drittens das von allen diesen Schriften geteilte *Denken im Horizont des Tun-Ergehen-Zusammenhangs*. Dessen prinzipielle Gültigkeit wird selbst dort bejaht, wo er kritisch reflektiert wird, wie im sekundär um die „Rahmenerzählung“ erweiterten Hiobbuch,⁴ in den Theodizeeperikopen Ben Siras⁵ oder im Gespräch zwischen Hanna und Tobit in Tob 2,14.

³ Siehe dazu H. DELKURT, *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*, BThSt 21, Neukirchen-Vlun 1993. Dass nicht nur Prov 1–9, sondern die Proverbien insgesamt erst aus hellenistischer Zeit stammen (so H.F. FUHS, *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar*, FzB 95, Würzburg 2001), halte ich angesichts interner literar-, sozial- und theologiegeschichtlicher Differenzen für unwahrscheinlich.

⁴ Den Grundbestand des Hiobbuches, der sich nach meiner Einschätzung ungefähr mit dem Makrotext der Dichtung (Kap. 3,2–27,6; 29,1–31,37; 38,1–39,30) deckt, halte ich noch für perserzeitlich. Die das Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang nach seiner radikalen Infragestellung wieder in Geltung bringenden Passagen in Hi 24,13–25; 27,7–23; 32,1–37,24 sowie die Verbindung der Dichtung mit der ursprünglich selbstständigen Novelle (Hi 1,1–5.12–21; 42,11*–17) gehen m.E. erst auf eine Reihe von Bearbeitungen im Laufe des 4./3. Jh. v. Chr. zurück: s. dazu knapp M. WITTE, *Das Hiobbuch (Ijob)*, in: J.Chr. Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Re-*

Terminologisch dominieren bei der thematischen Konzentration auf die weisheitlichen Reflexionen und Mahnungen zu vom Menschen geübter Barmherzigkeit gegenüber Notleidenden in den hebräischen und aramäischen Texten die Begriffe bzw. Wurzeln נחם, טוה and ארעב/רעב bzw. נח and אהר.⁶ In den griechischen Texten erscheinen dafür überwiegend die Begriffe ἔλεος, ἐλεήμων und ἐλεημοσύνη. Letzteres Wort ist das wichtigste Übersetzungsäquivalent zu ארעב/רעב und über seine Rezeption im Lateinischen als *elemosyna* zum *terminus technicus* für „Almosen“ geworden.⁷ Hinzu kommen Derivate der Stämme σπλαγγν-⁸ und οικτίρ-,⁹ das Wort χάρις¹⁰ sowie – in Parallele zum spät- und nachbiblischen Gebrauch von ארעב – die (seltene) Verwendung von δικαιοσύνη im Sinn von Almosen.¹¹

Dabei wird die Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen, die in den hebräischen Texten zumeist unter den Bezeichnungen יררע, לר, רררר, רר oder שר und in den griechischen Texten überwiegend als πτωχός, πένης, πενιχρός und ταπεινός erscheinen,¹² als ein eigener ethischer Topos beson-

ligion und Geschichte des Alten Testaments, UTB 2745, Göttingen 42010, 432–445; zu den Modifikationen, die das Buch im Zuge seiner Übersetzung ins Griechische erfahren hat und die gerade auch die Passagen der Ethik betreffen, s. M. WITTE/M. KEPPER, Job/Das Buch Ijob/Hiob, in: M. Karrer/W. Kraus (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament II, Stuttgart 2011, 2041–2126; sowie D. OPEL, Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext frühjüdischer Ethik, WMANT 127, Neukirchen-Vluyn 2010, 169–202.

⁵ Vgl. Sir 5,4–8; 15,11–20; 33,7–15 und dazu P.C. BEENTJES, Theodicy in the Wisdom of Ben Sira, in: ders., „Happy the One who Meditates on Wisdom“ (Sir. 14,20). Collected Essays on the Book of Ben Sira, CBET 43, Leuven 2006, 265–279.

⁶ Das in Ps 72,13 auch im Sinn von „mitleidig anblicken“ und im Parallelismus zu „retten“ gebrauchte Verb טוה (LXX: φείδομαι) wird in der Weisheitsliteratur nicht verwendet.

⁷ Daneben erscheint ἐλεημοσύνη auch als Übersetzung von נחם (vgl. Jes 38,18) und von טוה (vgl. Gen 47,29; Prov 3,3; 14,22; 15,27[16,6]; 19,22; 20,28; 21,21; 31,27[31,26]); vgl. dazu R. BULTMANN, Art. ἔλεος κτλ., ThWNT II (21957), 474–483.

⁸ Vgl. Prov^{LXX} 12,10; 17,5; TestSeb 1,0; 5,1; 8,1; 9,8; TestBenj 4,1; vgl. Lk 10,33; 15,20; Eph 4,32; 1Petr 3,8 sowie zu σπλαγγνίζομαι als *terminus technicus* zur Beschreibung des Verhaltens Jesu Mk 1,41; 6,34 par. Mt 9,36; 14,14; Mk 8,2 par. Mt 15,32; Mt 20,34; Lk 7,13 (R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie/Topics of Biblical Theology 1, Tübingen 2011, 77.201).

⁹ Ps^{LXX} 36(37),21; 108(109),12; 111(112),4; Sir 5,6; TestSeb 2,2.

¹⁰ Vgl. Sir 17,22; 29,15; 32(35),3.

¹¹ Tob 2,14; 12,9; 14,11; Bar 5,9; vgl. auch 2Kor 9,10.

¹² Vgl. dazu E. BAMMEL, Art. πτωχός κτλ., ThWNT VI (1959), 885–915, bes. 893–899 und ST. SEILER, Die theologische Dimension von Armut und Reichtum im Horizont alttestamentlicher Prophetie und Weisheit, ZAW 123 (2011), 580f.; sowie ausführlich J.D. PLEINS, Poverty in the Social World of the Wise, JSOT 37 (1987), 61–78; DERS.,

ders in einzelnen Sentenzen des Sprüchebuchs¹³ sowie ausführlich von Ben Sira/Jesus Sirach, im Tobitbuch, im Testament Hiobs und im Testament Sebulons behandelt.¹⁴ Die Sapientia Salomonis thematisiert „Barmherzigkeit gegenüber Notleidenden“ wenig. Lediglich aus den Beschreibungen der Frevler, aus Lasterkatalogen (SapSal 14,22–31) und Notizen zum vergeltenden Handeln Gottes (SapSal 3,10–12; 4,3–6.18f.; 19,14), zumal im Rahmen der Geschichte Israels (SapSal 10–19), wird (indirekt) deutlich, dass Barmherzigkeit als menschliche Entsprechung zum Wesen und Handeln Gottes das Leben des Gerechten kennzeichnen soll (2,10–14; 12,19), insofern dieser um die allgemeine Geschöpflichkeit des Menschen, die Geheimnisse Gottes, die Tora (6,18) und das Handeln Gottes weiß.

Im außerbiblischen weisheitlichen Schrifttum von Qumran¹⁵ findet sich – soweit angesichts des fragmentarischen Überlieferungsbefundes erkennbar – bisher nur in 4Q424 (*4Q Sapiential Text II*) eine entsprechende Reflexion.¹⁶ Die paläographisch aus frühherodianischer Zeit stammende,

Art. Poor, Poverty, ABD V (1992), 402–414, der auf die unterschiedliche Streuung und divergierende kontextuelle Prägung dieser Begriffe in den unterschiedlichen Überlieferungsbereichen des Alten Testaments (historische, juristische, prophetische, psalmistische und weisheitliche Traditionen) hinweist und speziell im Blick auf die Weisheitsbücher charakteristische Differenzen im Wortgebrauch der Proverbien, des Hiobbuches und Kohelets herausarbeitet.

¹³ Dabei weisen die Sprüche in ihrer in der Septuaginta überlieferten Gestalt eine weiter ausgeführte und kohärentere Thematisierung der Barmherzigkeit gegenüber den Notleidenden auf (vgl. Prov^{LXX} 12,10.13a; 13,9.11; 17,5; 19,11.22; 21,26b; 22,9a; 28,22 und dazu H.-W. JÜNGLING/H. VON LIPS/R. SCORALICK, Paroimia/Proverbia/Sprichwörter/Sprüche Salomos, in: M. Karrer/W. Kraus [Hgg.], Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament I, Stuttgart 2011, 1950–2000). Zur Armenthematik in den Proverbien insgesamt siehe R.N. WHYBRAY, Wealth and Poverty in the Book of Proverbs, JSOT.S 99, Sheffield 1990; H.C. WASHINGTON, Wealth and Poverty in the Instructions of Amenemope and the Hebrew Proverbs, SBL.DS 142, Atlanta 1994; T.J. SANDOVAL, The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs, Bibl.Interpr.S 77, Leiden/Boston 2006.

¹⁴ Vgl. v.a. die großen Barmherzigkeitsperikopen in Sir 3,30–4,10; 29,1–13 (nur in G); 32(35),14–26; in Tob 4,7–11.14–18 (als Teil der umfangreichen Ermahnung Tobias' durch seinen Vater Tobit in Tob 4,3–21 [G-I]); sowie in TestHiob 9–17 und in TestSeb, das ganz dem Thema „Mitleid“ (εὐσπλαγχνία) und „Erbarmen“ (ἔλεος) gewidmet ist.

¹⁵ Siehe dazu A. LANGE, Die Weisheitstexte aus Qumran. Eine Einleitung, in: Ch. Hempel/A. Lange/H. Lichtenberger (Hgg.), The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought, BETHL 159, Leuven 2002, 3–30; J.J. COLLINS/G.E. STERLING/R.A. CLEMENTS (Hgg.), Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls, STDJ 51, Leiden/Boston 2004; M.J. GOFF, Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls, VT.S 116, Leiden/Boston 2007.

¹⁶ Siehe dazu B.G. WRIGHT III, The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature, in: Collins/Sterling/Clements, Perspectives (s. Anm. 15), 101–123, bes. 105–108; GOFF, Wisdom (s. Anm. 15), 193–197.

wohl nichtessenische Schrift bietet Weisheitssprüche zum Verhalten gegenüber unterschiedlichen Menschengruppen. In diesem Zusammenhang wird auch die Verachtung der Armen kritisiert (4Q424 2 III – V) sowie ein Aufrichtiger (איש ישר),¹⁷ der Wohlgefallen am Recht (משפט) hat, ein Vermögender (איש חיל)¹⁸ und ein Barmherziger (איש רחמים),¹⁹ der sich für die Armen (אביונים) einsetzt (4Q424 3 VIII – XI), beschrieben. Offenbar wird hier ein Ideal des Weisen und Gerechten entworfen, der Barmherzigkeit (צדקה) gegenüber Notleidenden übt. Eine eigentliche Begründung für barmherziges Handeln ist in dem fragmentarischen Text nicht erkennbar.²⁰

2. Barmherzigkeit als Kennzeichen des Weisen – Psalm 112

Das mit einem Makarismus eröffnete Lehrgedicht Psalm 112 (Ps 111^{LXX}) entfaltet musterhaft das religiöse und ethische Ideal der jüdischen Weisheit in hellenistisch-römischer Zeit. Den vorbildhaften Weisen, der zugleich der exemplarisch Gerechte (V. 6, צדיק, δίκαιος) ist, kennzeichnen erstens Gottesfurcht (V. 1a), zweitens Treue gegenüber der Tora (מצות יהוה, ἐντολαὶ αὐτοῦ, V.1b) und drittens barmherziges Verhalten gegenüber dem bedürftigen Menschen. Dieses konkretisiert sich in Großzügigkeit und Freigebigkeit gegenüber dem Armen (V. 4.9). Barmherzigkeit erscheint hier als ein wesentliches Kennzeichen von Weisheit und Gerechtigkeit. Der Weise und Gerechte ist auch der Barmherzige.²¹ Barmherzigkeit ist ein Identitätsmerkmal, das bei Gott selbst besondere Wertschätzung erfährt:

Barmherzigkeit/Almosen (ἐλεημοσύνη) eines Mannes ist wie ein Siegel bei ihm [d.h. Gott],

und Wohltätigkeit eines Menschen bewahrt er [d.h. Gott] wie einen Augapfel. (Sir 17,22 G; vgl. Prov 19,17)

¹⁷ Vgl. Hi 1,8; 2,3; Prov 11,17 (איש חסד); 14,14 (איש טוב); 20,6 (איש חסדו).

¹⁸ Vgl. Rut 2,1.

¹⁹ So nach der Ergänzung von S. TANZER, 424. 4Q Instruction-like Composition B, DJD 36 (2000), 333–346, und M.G. ABEGG, Qumran Non-Biblical Manuscripts 1999–2009, Accordance Bible Software Version 9.5.3., Oak Tree Software, Inc., Palm Springs 2012; F. GARCÍA MARTÍNEZ/E.J.C. TIGCHELAAR, The Dead Sea Scrolls, Study Edition, Vol. 2 (4Q274–11Q31), Leiden/Boston 1998, 888–891 verzichten auf eine Rekonstruktion.

²⁰ Ob sich auch in den weisheitlich geprägten Fragmenten 4Q420 (1 II)/4Q421 (1 II) die Mahnung zur צדקה auf Taten der Barmherzigkeit bezieht (so GOFF, Wisdom [s. Anm. 15], 162–165), ist angesichts des lückenhaften Erhaltungszustandes nicht zu sagen. Zur Reflexion des Übens von Gerechtigkeit und Recht (צדקה ומשפט) und zur Armenfürsorge innerhalb der Qumrangemeinschaft als Erfüllung der Gebote des Gesetzes s. IQS V 3f. (vgl. Mi 6,8); VIII 3; CD-A XIV 12–16.

²¹ Vgl. Prov^{LXX} 12,10; 13,9.11; 21,26.

Umgekehrt kennzeichnet den Frevler (פושע; ἄδικος) fehlende Solidarität mit den Armen und mangelnde Barmherzigkeit (Sir 12,3) sowie Unterdrückung der Hilfsbedürftigen (Hi 24,1–12; Prov 30,13f.; SapSal 2,10–24). Der Frevler kennt nicht das Recht der Armen (יין דליים, κρίνειν πενιχροῖς, Prov 29,7).²²

Die im Korpus von Ps 112 sentenzenhaft oder implizit genannten Begründungen für das Üben von Barmherzigkeit sind paradigmatisch für jüdische Weisheitsschriften der hellenistischen Zeit, auch wenn sie dort teilweise breiter ausgeführt werden: Barmherzigkeit wirkt, entsprechend der Vorstellung reziproker Gerechtigkeit, auf den Barmherzigen zurück, insofern dieser selbst Barmherzigkeit erlebt, was sich in zahlreicher Nachkommenschaft (V. 2), wirtschaftlichem Wohlstand (V. 3), persönlicher und juridischer Integrität (V. 5b.7) sowie gesellschaftlichem Ansehen (V. 6) realisiert. Wer Barmherzigkeit tut, steht unter dem Segen und kann selbst Barmherzigkeit von Gott und den Menschen erwarten.²³ Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass die Verheißung der Vollendung der Wege im Gericht (משפט, κρίσις, Ps 112,5b), wie in Ps 1,6 oder in Ps 37, auf ein endzeitliches Gericht zu beziehen ist.²⁴ Barmherzigkeit würde dementsprechend auch eschatologisch motiviert (s.u. Punkt 6).

Als eigentliche theologische Motivation der Barmherzigkeit des Weisen erscheint die Barmherzigkeit Gottes selbst, den Ps 112,4 in modifizierter Aufnahme der sogenannten Gnadenformel (vgl. Ex 34,6f. par.) als „gnädig, barmherzig und gerecht“ bezeichnet.²⁵

²² Vgl. Prov 14,21f. (noch deutlicher in LXX) und pervertiert in SapSal 2,11.

²³ Vgl. Sir 4,10 (syr.); 16,14; 22,23 (G); 40,17 (G); Prov 3,3b^{LXX}; 11,17; 17,5c^{LXX}; 19,17; 21,21; 22,9; 28,27^{LXX}; Koh 11,1f.; 2Hen 42,8; außerhalb der Weisheitsschriften: Jes 58,7–11, mit negativem Vorzeichen Ps 109,15f.; außerbiblisch: Pap. Insinger 16,3f.11–14 (F. HOFFMANN/J.F. QUACK, Anthologie der Demotischen Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4, Münster 2007, 256).

²⁴ Vgl. Ps 37,6.28.30.33 und dazu M. WITTE, Psalm 37 im Spannungsfeld von Weisheit und Eschatologie, in: R. Egger-Wenzel/K. Schöpflin/J.F. Diehl (Hgg.), Weisheit als Lebensgrundlage (FS F.V. Reiterer), Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 15, Berlin/Boston 2013, 411–436.

²⁵ Im MT ist das Subjekt der Prädikation der Barmherzigkeit in V. 4b nicht spezifiziert; die Varianten (vgl. den Apparat der BHS), die Entsprechung zur in V. 4a genannten Verheißung des Aufstrahlens des (göttlichen) Lichts für die Aufrichtigen (vgl. Jes 58,8) sowie die Parallelen in Ps 111,4 und 116,5 sprechen dafür, in Ps 112,4b JHWH als Subjekt zu verstehen; vgl. auch B.C. GREGORY, Like an Everlasting Signet Ring. Generosity in the Book of Sirach, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 2, Berlin/New York 2010, 256f. Zur Gnadenformel siehe weiterhin Joel 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17; CD-A II 4; 1QH^a VIII 24; 4Q511 52.54–55.57–59 III 1; TestSeb 9,7; JosAs 11,10; OrMan 7; M. WITTE, Barmherzigkeit und Zorn Gottes im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach, in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (Hgg.), Divine Wrath

Schließlich verweist Ps 112,9c auf eine charakteristische traditionsge-
schichtliche Wurzel der Integration der Barmherzigkeit in das Ideal des
Weisen. So spiegelt sich in der Verheißung des „erhöhten Horns (קרן,
κέρας) mit Herrlichkeit“ die Übertragung königlicher Epitheta auf den
Weisen (vgl. Ps 89,18.25; 132,17). Gehört bis zum Untergang der Monar-
chie in Juda (587 v. Chr.) gemäß der altvorderorientalischen Königsideo-
logie die Fürsorge gegenüber Armen, Witwen, Waisen, Fremdlingen, mit-
hin Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen, zu den Idealen des Königs
(vgl. Ps 72,12f.; Prov 29,14; 31,9; Jer 22,2f.),²⁶ so geht dieses Ideal im Ju-
dentum der nachköniglichen Zeit im Zuge einer „Demokratisierung“ auf
den Weisen über. Nicht nur der König, sondern der Gerechte soll „men-
schenfreundlich“ (φιλόανθρωπος) sein, wie es in Aufnahme eines paganen
Begriffs heißt.²⁷ Traditionsgeschichtlich könnte das auch als eine Royali-
sierung des Weisen bezeichnet werden.²⁸ Diese Linie zeigt sich dann auch
bei Paulus, der in 2Kor 9,9 Ps 112,9a–b als Schriftbeweis „für die Fähig-
keit zum Liebeswerk“²⁹ zitiert und das vorbildhafte Verhalten des *einen*
Weisen auf die korinthische Gemeinde überträgt: Im barmherzigen Han-

and Divine Mercy in the World of Antiquity, FAT II/33, Tübingen 2008, 176–202, bes.
180.

²⁶ Zu entsprechenden Belegen aus der Umwelt des alten Israel (Codex Hammurabi
XLVII 59–82; Keret C/KTU 1.16 VI,33f.; Aqhat A/KTU 1.17 V,3–8; Kilamuwa [KAI
24] 9–13; Achikar IV 53; VI 14f. [M. WEIGL, Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Ele-
phantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur, BZAW 399, Berlin/New York
2010, 168]) siehe FENSHAM, Widow (s. Anm. 1), 130–134; P.C. BEENTJES, „Sei den Wai-
sen wie ein Vater und den Witwen wie ein Gatte“. Ein kleiner Kommentar zu Ben Sira
4,1–10, in: ders., „Happy the One who Meditates on Wisdom“ (Sir. 14,20). Collected Es-
says on the Book of Ben Sira, CBET 43, Leuven 2006, 35–48, und SCHELLENBERG, Hilfe
(s. Anm. 1), 184–187.190f.

²⁷ Vgl. EpArist 208; 290; 3Esra 8,10; 2Makk 14,9; 3Makk 3,15.18.20; Est 8,121/E11
mit SapSal 12,19. Zum Ideal der φιλοανθρωπία als paganer königlicher Tugend vgl. Xe-
nophon, Cyr. I 2,1; I 4,1; VIII 2,1, als Tugend, die alle Menschen auszeichnen soll, vgl.
Isocrates, Or. 4.29; Diogenes Laertius, III 98; X 10; Plutarch, mor. 451e, und dazu U.
LUCK, Art. φιλοανθρωπία κτλ., ThWNT IX (1973), 107–111. Bei Philo und Josephus, die
beide das Wort ἐλεημοσύνη nicht verwenden, sind die in der paganen griechisch-römi-
schen Umwelt weit verbreiteten Begriffe φιλοανθρωπία/φιλόανθρωπος neben
ἐλεος/ἐλεήμων die eigentlichen Bezeichnungen für menschliche Barmherzigkeit, vgl.
z.B. Philo, SpecLeg IV 72; Decal 164; Abr 208 (als Kennzeichen des Gerechten); Jo-
sephus, Ant VIII 385, und zu Philo A. NISSEN, Gott und der Nächste im antiken Judentum.
Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, WUNT 15, Tübingen 1974, 485–493.

²⁸ Ähnlich BEENTJES, Waisen (s. Anm. 26), 46; SCHELLENBERG, Hilfe (s. Anm. 1),
187f. mit Hinweisen auf Parallelen in ägyptischen Texten seit der ersten Zwischenzeit
(2155–2030 v. Chr.).

²⁹ CHR. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThKNT 8, Leipzig
1989, 186.

deln zeigen sich Weisheit und königliches Handeln der christlichen Gemeinde.³⁰

3. Barmherzigkeit als Akt geschöpflicher Solidarität

Mehrfach begegnet in den jüdischen Weisheitsschriften die Begründung menschlicher Barmherzigkeit mit dem Hinweis auf die gemeinsame geschöpfliche Herkunft des Armen und des Reichen. Beispielfhaft ist Prov 14,31:

Wer den Armen (לר, πένης) bedrückt, der verhöhnt den, der ihn geschaffen hat, aber derjenige, der sich des Armen (יור, πτωχός) erbarmt, der ehrt ihn (d.h. Gott). (vgl. Prov 17,5)

Das die Weisheit theologisch insgesamt prägende Verständnis Gottes als Schöpfer wird hier ethisch entfaltet, insofern Barmherzigkeit gegenüber dem Armen als konsequente Folge der Annahme der eigenen Endlichkeit und Begrenztheit sowie der Erkenntnis der eigenen Bedürftigkeit erscheint. In ihrer Zuspitzung auf die Formulierung, dass der Gerechte seine Gerechtigkeit gerade darin erweist, dass er um das den Armen und Reichen, Ohnmächtigen und Mächtigen gemeinsame Erschaffensein durch den *einen und einzigen Gott* (יהוה) weiß (Hi 31,15)³¹ und dementsprechend handelt,³² spiegelt sich sowohl das besondere ethische Potential, das dem JHWH-Monothemismus innewohnt, als auch die Bedeutung der von den jüdischen Weisheitsschriften geteilten Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26; 5,1; 9,6; Sir 17,3 G; SapSal 2,23) im Sinne einer allen Menschen gleichsam aufgegebenen Rolle, Gott in dieser Welt zu repräsentieren.³³

Ben Sira kann dies – im Schatten von Lev 19,18 – so formulieren: „Denke daran: Dein Nächster ist wie du“ (רעך כמוך דעה), Sir 31,15 [H^B].³⁴

³⁰ Siehe dazu ausführlich den Beitrag von GERD THEISSEN in diesem Band: Gemeindestrukturen und Hilfsmotivation. Wie haben urchristliche Gemeinden zum Helfen motiviert?, S. 413–440.

³¹ Anders der griechische Text, der אחר als Adjektiv zu עם versteht („in demselben Schoß“).

³² Vgl. Prov 22,2; 29,13. Umgekehrt gilt nach SapSal 14,26 das „Vergessen der Wohltat“ (χάριτος ἀμνηστία) als eine Folge des Götzendienstes.

³³ Vgl. dazu als eine der wenigen positiven Würdigungen der ἐλεημοσύνη im paganen Bereich die dem Aristoteles zugeschriebene Sentenz, dass er das Almosen, das er einem „Taugenichts“ (πονηρὸς ἄνθρωπος) gab, aus Mitleid gegenüber dem Menschen gespendet habe und nicht zur Billigung seines Verhaltens (Diogenes Laertius, V 17; ähnlich V 21).

³⁴ G: „Bedenke die Dinge des Nächsten aus dir (d.h. von deinem Standpunkt aus).“

vgl. Sir 7,21; 17,14 [G]; Tob 4,16).³⁵ Weiterhin kann Ben Sira diese schöpfungstheologische Begründung menschlicher Barmherzigkeit mit einer Anspielung auf den Gott des Exodus verbinden, wenn er im Rahmen seiner ersten großen Mahnrede zum Almosengeben und zu gerechtem Sozialverhalten (Sir 3,30–4,10) darauf verweist, dass Gott als der Schöpfer selbst den Hilfeschrei (הקעץ; δέησις, vgl. Ex 3,7; 22,22) des Elenden erhören wird (Sir 4,6; 35[32],16–22; Prov 22,22f.):

Das Gebet dieser Gruppe (d.h. der Armen, Witwen und Waisen) am unteren Ende der sozialen Pyramide dringt zu Gott und weckt seine Vergeltung gegenüber sozialer Gleichgültigkeit oder offenem Unrecht aller Gruppen und Schichten, die über den Leidenden stehen.³⁶

Ähnlich verläuft die auf die Tora gestützte Argumentation des Sirachbuches, wenn in Verschärfung des Dekalogs Unbarmherzigkeit gegenüber dem Bedürftigen, konkret der Entzug der Nahrung und der Lebensgrundlage, als Tötung (vgl. Ex 20,13) bezeichnet wird:

Brot³⁷ bedeutet für die Armen (πρωτοι) Leben, wer es ihnen raubt, macht sich blutschuldig.

Seinen Nächsten tötet, wer ihm den Unterhalt raubt.

Blut vergießt, wer einen Lohnarbeiter nicht bezahlt. (Sir 31,25–27 G)

Dass auch hier das Motiv der Gottebenbildlichkeit im Hintergrund steht, zeigt die Formulierung in V. 27 (ἐκχέων αἷμα), mit der auf Gen 9,6 angespielt wird:

Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll um des Menschen willen vergossen werden, denn ich habe ihn zum Bilde Gottes gemacht. (Gen 9,6^{LXX})

³⁵ Vgl. TestGad 4,2; TestBenj 3,5; TestSeb 5,3; Mt 19,19; 22,39; Mk 12,31.33; Lk 10,27; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8 und dazu aus der Fülle der Literatur NISSEN, Gott (s. Anm. 27), 227f.278–304, und H.-P. MATHYS, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe, OBO 71, Freiburg (CH)/Göttingen 1986, sowie aus neuerer Zeit A. SCHÜLE, *kāmōkā* – der Nächste, der ist wie Du. Zur Philologie des Liebesgebots von Lev 19,18.34, Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 2 (2001), 97–129; im Sinn der „klassischen Übersetzung“ „wie dich selbst“ zuletzt wieder M. KÖCKERT, Nächstenliebe – Fremdenliebe – Feindesliebe, in: M. Witte/T. Pilger (Hgg.), Mazel Tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum, SKI Neue Folge 1, Leipzig 2012, 31–53; A. SCHENKER, Das Gebot der Nächstenliebe in seinem Kontext (Lev 19,17–18). Lieben ohne Falschheit, ZAW 124 (2012), 244–248.

³⁶ O. WISCHMEYER, Die Kultur des Buches Jesus Sirach, BZNW 77, Berlin/New York 1995, 69.

³⁷ Was zum Grundbedarf eines Menschen zählt, führt explizit Sir 29,21 (G) aus: Wasser, Brot, Kleidung und eine Wohnstätte. Sir 39,26 ergänzt Feuer, Eisen, Salz, Feinmehl, Milch, Honig, Wein und Öl.

4. Menschliche Barmherzigkeit als Folge göttlicher Barmherzigkeit

Eng verwandt mit der anthropologisch-schöpfungstheologischen Begründung ist die Vorstellung, dass sich aus dem Wesen Gottes menschliche Barmherzigkeit ergibt. Aus der bereits angesprochenen Gnadenformel, aus den Bekenntnissen, dass Gott selbst gegenüber den Unterdrückten Treue und Recht bewahrt, indem er den Hungernden Brot gibt, Gefangene befreit, Blinde sehend macht, Niedergeschlagene aufrichtet, Fremde behütet, Witwen und Waisen erhält (Ps 146,6–9),³⁸ und aus dem im jüdischen Schrifttum wohl erstmals bei Ben Sira absolut gebrauchten Titel חַוּחַם / ἐλεήμων (Sir 50,19),³⁹ ergibt sich, dass Gott der schlechthin Barmherzige ist. Als wahrer und lebendiger Gott ist JHWH der Barmherzige (JosAs 11,10). Dabei gründet die Barmherzigkeit JHWHs in seiner Einzigartigkeit und fließt aus seinem himmlischen Königtum, das jegliche menschliche Macht/Ohnmacht und Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit relativiert.⁴⁰ Menschliche Barmherzigkeit erscheint dann als eine Form der Entsprechung zu Gott: Weil Gott barmherzig ist, soll es auch der Mensch sein. Barmherzigkeit ist demzufolge eine *imitatio Dei*,⁴¹ der als Allherrscher für alle Menschen gleichermaßen sorgt (SapSal 6,7). Eine bleibende Differenz zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf (vgl. Sir 17,1 G), zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen (vgl. Sir 17,1 *versus* 18,1) zeigt sich gerade im Maß der Barmherzigkeit: Gilt die Barmherzigkeit des Menschen (nur) seinem Nächsten, so ist das Erbarmen Gottes universal (Sir 18,13 G). Das Testament Sebulons fordert dementsprechend dazu auf, Barmherzigkeit gegen *alle* Notleidenden (TestSeb 7,2), ja gegen *alle* Menschen *und* die Tiere zu üben (TestSeb 5,1; vgl. Prov 12,10^{LXX}).

³⁸ Vgl. Dtn 10,17–18; Ps 10,16–18; 22,25; 68,6–7; 86,1; 102,3; Hi 34,28; 36,6,15; Prov 15,25; Sir 35(32),13f.(16f.)21; JosAs 11,13; 12,13–15; 4Q434a 1 I 1–3. Zu Parallelen aus der altorientalischen Umwelt siehe SCHELLENBERG, Hilfe (s. Anm. 1), 183f.

³⁹ Vgl. Sir 2,11; 21,5; 48,20 und weiterhin SapSal 11,23; 15,1; Tob 3,2.11 (G-II); 6,18 (G-I); 7,12 (G-I); 8,16; JosAs 11,10.

⁴⁰ Vgl. dazu M. WITTE, Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Gerechtigkeit, ThTh 6 (UTB 3662), Tübingen 2012, 37–67.

⁴¹ Vgl. dazu auch ausführlich NISSEN, Gott (s. Anm. 27), 69–76; GREGORY, Ring (s. Anm. 25), 254–290, sowie knapp J. MARBÖCK, Jesus Sirach 1–23, HThKAT, Freiburg/Basel/Wien 2010, 86f. Zur *imitatio Dei* als königliche Aufgabe siehe explizit EpArist 210; 281 ($\mu\mu\nu\eta\sigma\kappa\omega!$) sowie zu paganen (platonischen, stoischen), philonischen und patristischen Belegen H. MERKI, Ὁμοιωσις θεῶν . Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Par. 7), Freiburg (CH) 1952, 1–17.35–44.44–175.

Ben Sira gibt eine darüber hinausgehende theologische Motivation zu menschlicher Barmherzigkeit, wenn er im Sinn einer Steigerung des Motivs der *imitatio Dei*, demjenigen, der sich den Weisen gegenüber als Vater und den Witwen gegenüber als Ehemann erweist,⁴² die Erhebung zum „Sohn Gottes/des Höchsten“ verheißt (Sir 4,10).⁴³ Wie in Ps 112,9 steht auch hier im Hintergrund die Übertragung eines Elements aus der alten jüdischen Königsideologie auf den Weisen und Gerechten.⁴⁴ Die in Jes 49,15 und 66,13 in Folge des Zusammenbruchs des jüdischen Königtums der Exilsgemeinde zugesprochene Gottessohnschaft⁴⁵ ist bei Ben Sira im Kontext der in hellenistischer Zeit immer weiter voranschreitenden Individualisierung aller Lebensbereiche dem einzelnen Frommen zugesagt, der Gott dann im Gebet ausdrücklich als seinen Vater ansprechen kann (Sir 23,1.4; 51,10).⁴⁶

5. Barmherzigkeit als Mittel der Sühne

Wer selbst Barmherzigkeit übt, der kann entsprechend der Vorstellung reziproker Gerechtigkeit nicht nur selbst auf Barmherzigkeit hoffen, sondern *sühnt Sünden* bzw. *wird von Sünden gereinigt*, wie es Prov 16,6 (G: 15,27); Sir 3,30 und Tob 12,9 betonen.⁴⁷

Wasser löscht lodernes Feuer, so sühnt Barmherzigkeit/Almosen Sünden. (Sir 3,30 H^A)

Barmherzigkeit tritt damit neben die zentralen Frömmigkeitsübungen im antiken Judentum, neben Opfer, Gebet und Fasten (vgl. Sir 7,10; Tob 12,8f.; Dan 4,24[27]^{LXX}),⁴⁸ aber auch neben die Abgabe des Zehnten und die Wallfahrt (Sir 35[32],9f.; Tob 1,8.16).

Traditionsgeschichtlich steht diese Würdigung und Motivation von Barmherzigkeit im Schatten einer Ethisierung und Spiritualisierung von kultischen Vorstellungen (vgl. Sir 35[32],1–2 G),⁴⁹ wie sie sich im jüdi-

⁴² Vgl. Hi 29,16; TestHiob 53,3 bzw. Ex 22,21–23; Dtn 24,17–21; Jes 1,17.

⁴³ So nach H^A; in G und Syr ist die Aussage zu einem Vergleich abgeschwächt (G: „wie ein Sohn des Höchsten“ bzw. Syr: „wie ein Sohn vor Gott“); siehe dazu BEENTJES, *Waisen* (s. Anm. 26), 44.

⁴⁴ Vgl. Ps 2,7; 2Sam 7,14; 1Chr 22,10; 28,6.

⁴⁵ Vgl. Ex 4,22; Hos 11,1.

⁴⁶ Vgl. SapSal 14,3 sowie weitergehend Mt 6,9 und Jak 3,9.

⁴⁷ Vgl. auch Dan 4,24 (MT, LXX, Th).

⁴⁸ Vgl. dazu auch TestJos 10,1; Mt 6; Act 10,2.4.31; Did 15,4; 2Klem 16,4.

⁴⁹ Siehe dazu O. KAISER, *Kultische und sittliche Sühne bei Jesus Sirach*, in: ders., *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*, BZAW 392, Berlin/New York 2008, 100–118.

schen Schrifttum der hellenistischen Zeit auch in anderen Bereichen findet.⁵⁰ Barmherzigkeit ist eine Form des Gottesdienstes:

Wer sich des Armen erbarmt, ehrt [כבד, τιμάω] ihn [d.h. Gott]. (Prov 14,31b)⁵¹

Wie Ben Siras Hochschätzung des Priestertums und des Jerusalemer Tempels zeigen (Sir 45; 50; vgl. auch Tob 13f.), ist mit der Anwendung der kultischen Begriffe „sühnen“ (כפר, ἐξιλάσκομαι) bzw. „reinigen“ (ἀποκαθαρίζω) auf ein ethisch vorbildhaftes Verhalten gegenüber den Bedürftigen aber keine Abwertung des Kultes an sich verbunden: Ethos und Kultus gehören bei Ben Sira (wie auch bei Tobit) vielmehr ebenso untrennbar zusammen (Sir 34[31],21–27; 35[32],15–22; Tob 13) wie das Studium der Tora und der Besuch des Tempels (Sir 6,37; 32[35],15.24; 33[36],1–3; 50,5–21 bzw. Tob 1,4.7; 14,5.9).

6. Barmherzigkeit als Mittel der Rettung aus dem Tod

Lässt sich die Qualifikation menschlicher Barmherzigkeit als Mittel der Sühne bereits als eine *soteriologische* Begründung bezeichnen, so gilt dies in besonderer Weise für die Zusage, die im hebräischen Text von Sir 4,10 (H^A) unmittelbar auf die Zusage der Gottessohnschaft für den Barmherzigen folgt: Wer Barmherzigkeit übt, wird von Gott aus der Grube (תחת), d.h. dem Grab,⁵² gerettet. Der Stichos wird zumeist im Sinn der Bewahrung des Gerechten vor oder in der Todesgefahr verstanden, so dass hier dem Gerechten, entsprechend paralleler Formulierungen in individuellen Klage- und Dankpsalmen, die bleibende diesseitige Solidarität Gottes verheißen werde, die sich beispielsweise in einem besonders langen und erfüllten Leben verwirkliche.⁵³ Insofern aber erstens die Formulierung der Errettung aus der Grube offen für eine postmortale Deutung ist, zweitens Ben Sira zu einer Zeit schreibt, da sich im antiken Judentum vornehmlich in apokalyptischen und weisheitlichen Kreisen die Hoffnung auf eine Überwindung der Todesgrenze und auf ein Leben nach dem Tod artiku-

⁵⁰ Vgl. Ps 1; 19; 73; 119 (siehe dazu F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum*, ThSt 129, Zürich 1983); 1QH^a XIV; XVI; XIX; 4Q400–407 und zu entsprechenden neutestamentlichen Tendenzen F.W. HORN, *Ortsverschiebungen. Transformationen des Gottesverständnisses im Neuen Testament*, in: Ch. Schwöbel (Hg.), *Gott – Götter – Götzen*, VWGTh 38, Leipzig 2013, 69–82.

⁵¹ Vgl. Prov 19,17 (vgl. Pap. Insinger 16,13; TestJak 7,15f.; Mt 25,35–40).

⁵² Vgl. Sir 51,2; Ps 16,10; 49,10; Hi 33,22–30; Jes 38,17; 1QH^a XVI 30.

⁵³ Vgl. in diesem Sinn z.B. N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, EHAT 25, Münster i.W. 1913, 40; J. SCHREINER, *Jesus Sirach 1–24*, NEB.AT 38, Würzburg 2002, 32.

liert⁵⁴ und drittens Ben Sira selbst punktuell eschatologische Tendenzen aufweist,⁵⁵ ist nicht ausgeschlossen, dass Sir 4,10 (H) der Barmherzigkeit eine über den Tod hinausreichende Bedeutung zumisst. Diese Einschätzung gilt ebenso für die Parallelen in Sir 29,12f. (G); 40,24; Prov 10,2; 11,4; Tob 4,10; 12,9. Ähnlich kann in Sir 7,36 die Mahnung, bei allen Handlungen *das Ende* (תריחא, τὰ ἔσχατα) zu bedenken und deshalb „auf ewig nicht zugrunde zu gehen“, als eine eschatologische Begründung der in Sir 7 angesprochenen ethischen Verpflichtungen, zu denen auch die Unterstützung des Armen gehört (Sir 7,32), verstanden werden.

Explizit begegnet eine eschatologische Motivation der Barmherzigkeit im Testament der Zwölf Patriarchen (1. Jh. v. Chr./1. Jh. n. Chr.). Hier wird nun das *endzeitliche* Erbarmen Gottes und die himmlische Herrlichkeit denen zugesagt, die „Mitleid in Erbarmen“ (εὐσπλαγγνία ἐν ἐλέει) gegenüber allen Menschen gezeigt haben (TestSeb 8,1f. bzw. TestBenj 4,1).⁵⁶ Ähnlich wird in PsSal 9,5 die Gabe von Almosen als ein Mittel verstanden, sich „Leben bei Gott“ (d.h. ewiges Leben) als Schatz zu erwerben (θησαυρίζω). Dies findet ein neutestamentliches Pendant in der Bindung des ewigen Lebens an die Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe (Lk 10,25–27)⁵⁷ und kann als Variante der späteren Vorstellung vom Erwerb

⁵⁴ Vgl. Jes 25,8; 26,19; Dan 12,2f.; 4Q385; 1Hen 22 bzw. Ps 37; 49; 73 und dazu M. WITTE, Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod – Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73,24–26, ThZ 58 (2002), 15–30.

⁵⁵ Vgl. Sir 36,8 (33,10); 48,10f.; 49,10.12. Zwar werden die genannten Stellen gelegentlich als sekundär angesehen (so zuletzt wieder B.M. ZAPFF, Jesus Sirach 25–51, NEB.AT 39, Würzburg 2010, 236), doch besteht angesichts der engen Verbindungen von weisheitlichen und eschatologischen Vorstellungen im jüdischen Schrifttum der hellenistischen Zeit (siehe dazu WITTE, Psalm 37 [s. Anm. 24]) sowie der terminologischen und kompositionellen Einbindung von Sir 36; 48; 49 kein Anlass dazu, diese Passagen Ben Sira abzusprechen. Dass die Eschatologie in den jüngeren Versionen des Sirachbuches, zumal im griechischen Langtext (G-II) und in der altlateinischen Fassung erheblich zunimmt, ist eine andere Sache (vgl. dazu den Klassiker von C. KEARNS, The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origins, hg. v. Pancrattius C. Beentjes, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 11, Berlin/New York 2011).

⁵⁶ Zur eschatologischen Ausrichtung von TestSeb siehe 10,2f. (vgl. TestBenj 10; Dan 12,2f.); zum „Kranz der Herrlichkeit“ (στέφανος δόξης, TestBenj 4,1) als eschatologischer Gabe an die Gerechten vgl. 4Makk 17,15; 1QS IV 7f.; 1Petr 5,4; (Apk 2,10); bShab 104a.

⁵⁷ Vgl. auch Mt 25,31–46 (bes. V. 34f.); Jak 2,13; bShab 127a; 151b; bQid 40a; bGit 7a, und weiterhin bShab 32a, wo Almosen als „Fürsprecher“ (פרקליט) im endzeitlichen Gericht erscheinen (vgl. bBB 10a).

himmlischer Schätze mittels Wohltätigkeit verstanden werden (Lk 12,33).⁵⁸

7. Vorbilder menschlicher Barmherzigkeit – Das Beispiel Tobits, Sebulons und Hiobs

Neben den generell formulierten Mahnungen und Begründungen menschlicher Barmherzigkeit in Gestalt einzelner Weisheitssprüche oder Lehrreden, bieten die jüdischen Weisheitsschriften aus hellenistisch-römischer Zeit teilweise ausgeführte narrative Beispiele gelebter Barmherzigkeit. Für die Rezipienten und Rezipientinnen dieser Texte ergibt sich aus diesen Beispielen implizit die Aufforderung, sich ebenso wie der beschriebene Held oder die beschriebene Heldin zu verhalten. Die am ausführlichsten beschriebenen Prototypen menschlicher Barmherzigkeit sind Tobit, Sebulon und Hiob sowie in merkwürdiger ironischer Brechung Hanna, die Frau Tobits, und Sitidos, die im Testament Hiobs die erste Frau des leidenden Gerechten aus dem Land Uz ist.

7.1 Das Beispiel Tobits

Das Tobitbuch nähert sich literaturgeschichtlich zwar eher einem Roman und rekurriert bei seiner Beschreibung des Schicksals Tobits und seiner Familie in der assyrischen und persischen Diaspora vor allem auf literarische Muster der erzählenden Bücher der Hebräischen Bibel, zumal der Genesis. Es lässt sich aber aufgrund der ausführlichen Tobit in den Mund gelegten Lehrreden an seinen Sohn Tobias, die gleichermaßen in deuteronomistischer und weisheitlicher Tradition stehen,⁵⁹ sowie seiner didaktischen Tendenz auch als weisheitlich ansprechen. Tobit erscheint als ein Ideal menschlicher Barmherzigkeit (Tob 1,16–18), die sich als Solidarität mit den ebenfalls im Exil befindlichen jüdischen Glaubensgeschwistern, als Gabe des Zehnten an Arme, Witwen, Waisen und Proselyten, als Sorge um eine ordentliche Bestattung, als Speisung Hungernder, Kleidung Nackter, pünktliche Entlohnung von Tagelöhnern⁶⁰ sowie in der Erziehung des ei-

⁵⁸ Vgl. weiterhin TestLevi 13,5; 2Bar 14,12f.; 24,1; 44,13f.; 4Esra 7,77; 2Hen 50,5; 51,1–3; Mt 6,20; 1Tim 6,17 und weiterhin bBB 11a (mit Hinweis auf Prov 11,30; Dtn 24,13 und Jes 58,8) sowie GREGORY, Ring (s. Anm. 25), 204–213.

⁵⁹ Siehe dazu ausführlich F.M. MACATANGAY, *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 12*, Berlin/New York 2011.

⁶⁰ Vgl. Tob 4,14; TestHiob 12,1; Lev 19,13; Dtn 24,15; Mal 3,5^{LXX}; Philo, SpecLeg IV 195; Josephus, Ant IV 288; PseudPhok 19; Mt 20,8.

genen Sohnes zur Wohltätigkeit (φιλελεήμων)⁶¹ artikuliert. Letztlich erweist sich Barmherzigkeit als Ausdruck von Gottesfurcht und Erfüllung der Gebote der Tora (Tob 1,8; 14,2 [G-I]; 14,9 [G-I]).

Dabei kann der Erzähler am Beispiel des im Vollzug seiner Barmherzigkeitstaten erblindeten Tobits auch den Wert von Barmherzigkeit an sich problematisieren, wenn er die Frau Tobits die mehrdeutige Frage stellen lässt: „Wo sind deine Barmherzigkeitstaten? Wo sind deine gerechten Werke? Siehe, alles ist offenbar an dir“ (Tob 2,14). Wird hier ironisch die Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in Frage gestellt, insofern es Tobit trotz seiner anerkannten Barmherzigkeit gegenüber anderen Menschen (vgl. Tob 7,7 [G-II]) nun selbst schlecht geht, womit Sentenzen wie Tob 12,7 („Tut Gutes, so wird euch Böses nicht treffen“)⁶² widerlegt wären? Wird hier Tobits Blindheit kritisiert, insofern er nicht erkennt, dass der Ziegenbock, den seine Frau zur Versorgung der Familie mit ins Haus gebracht und wodurch sie sich eigentlich selbst als ein Muster an Barmherzigkeit erwiesen hat,⁶³ ein Geschenk ist? Oder wird hier ernsthaft Tobits Barmherzigkeit in Frage gestellt, insofern sich nun im Leid seine eigentliche Gesinnung zeigt (vgl. Tob 3,6f.)? In jedem Fall verdeutlicht die kleine Szene zwischen Tobit und Hanna, wie ihre motivische Parallele in Hi 2,9 (zumal in der ausführlichen Fassung der LXX),⁶⁴ dass eigenes Leid unbarmherzig werden lässt. Letztlich behält dann aber doch, wie der Erzähler an der Heilung Tobits und der erfolgreichen Verheiratung seines Sohnes mit der ebenfalls von einem Dämon befreiten Sarra zeigt, die Vorstellung ihr Recht, dass dem Barmherzigen Barmherzigkeit widerfährt, was sich nach den Schlussworten Tobits auch geschichtstheologisch belegen lässt:

Manasse tat Barmherzigkeit und wurde aus der Schlinge des Todes gerettet, die er (d.h. Gott) ihm gelegt hatte; Haman aber fiel in die Schlinge und ging zugrunde. Und nun sieh, Kind, was Barmherzigkeit vermag und wie die Gerechtigkeit rettet. (Tob 14,10f. [G-I])⁶⁵

⁶¹ Das in der Gräzität sehr seltene Wort ist möglicherweise ein Neologismus, der inschriftlich auch in der Schreibung φιλελεήμων (bezogen auf Asklepios) begegnet (vgl. IG 2², Nr. 4514,20/Anthologiae Graecae Appendix, Epigrammata exhortatoria et supplicatoria, Nr. 52,20).

⁶² Vgl. Sir 3,31; 16,14; 29,3; 40,17; Prov 17,5c^{LXX}; 2Hen 63,1; Pap. Insinger 15,21f. (HOFFMANN/QUACK, Anthologie [s. Anm. 23], 255).

⁶³ Vgl. Prov 31,20; Act 9,36.

⁶⁴ Vgl. dazu M. WITTE, Hiob und seine Frau in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, in: H. Lichtenberger/U. Mittmann-Richert (Hgg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2008, Berlin/New York 2009, 355–394.

⁶⁵ In G-II erscheinen anstelle von Manasse (vgl. 2Chr 33,11–17 und Josephus, Ant X 41, wo allerdings nicht von der Barmherzigkeit, sondern von Gebet und Buße des Königs

7.2 Das Beispiel Sebulons

Erscheinen die eindringlichsten Mahnungen zur Barmherzigkeit im Tobitbuch im Kontext des Vermächtnisses Tobits an seinen Sohn neben anderen religiösen Ermahnungen (Tob 4), so ist das Testament Sebulons vollständig dem Mitleid und der Barmherzigkeit (περί εὐσπλαγγνίας καὶ ἐλέους, TestSeb 1,0) gewidmet. Dieses Thema lässt der Dichter in Form der Ich-Rede den Jakobssohn Sebulon am Vorabend seines Todes seinen Söhnen am Beispiel Josephs (TestSeb 8,4)⁶⁶ und seiner selbst entfalten. In midraschähnlicher Ausmalung der Josephsgeschichte (Gen 37–50) stellt sich Sebulon als Beispiel menschlichen Mitleids dar, das sich in einer seinen ganzen Körper betreffenden Sympathie mit dem von den Brüdern verfolgten Joseph und im Fasten artikuliert (TestSeb 2; 4). Gerade im Mitleiden (συμπάσχω; σπλαγγνίζομαι⁶⁷) realisiert sich für Sebulon Barmherzigkeit. Diese kann so weit gehen, dass Sebulon zwecks Bekleidung eines Nackten ein Gewand stiehlt (TestSeb 7,1) oder dass er im Fall eigener Armut den Bedürftigen begleitet und gemeinsam mit ihm klagt (TestSeb 7,3). Steht das Testament Sebulons mit seiner Korrelation von Barmherzigkeit und Erfüllung der Gebote der Tora (TestSeb 5) sowie der göttlichen Vergeltung menschlicher Barmherzigkeit unmittelbar neben den oben genannten Passagen aus Ps 112, Ben Sira oder Tobit, so weist sein eindringlicher Aufruf zum Mitleiden doch eine anthropologisch, psychologisch und ethisch vertiefte Reflexion über die Barmherzigkeit mit *allen* bedürftigen Geschöpfen auf. Im Testament Issachars und Benjamins wird dies noch zugespitzt, indem dort Barmherzigkeit als Konkretion von Gottesliebe und Nächstenliebe erscheint (TestIss 5,2; 7,5f.).⁶⁸ Dass Barmherzigkeit schließlich eine Nachahmung provozierende Kraft innewohnt, somit Barmherzigkeit auch die Wirklichkeit grundsätzlich zu ändern vermag, betont ausdrücklich – in Anlehnung an Gen 50,20 – das Testament Benjamins:

Derjenige, der das Gute tut, überwindet das Böse. (TestBenj 4,3)

die Rede ist) und anstelle von Haman (vgl. Est 7,10) Achikar und sein Neffe Nadab, was angesichts weiterer Achikar-Notizen in Tob 1,21f.; 2,10; 11,18(19) möglicherweise ursprünglich ist (so B. EGO, Tobit/Das Buch Tobit/Tobias, in: M. Karrer/W. Kraus (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament I, Stuttgart 2011, 1316–1352, bes. 1351f.).

⁶⁶ Zu Joseph als Vorbild an Barmherzigkeit vgl. auch TestSim 4,4; TestJos 3,5; TestBenj 3,1; 4,1; JosAs 8,8(9); Philo, Jos 94; 240, zu Issachar vgl. TestIss 7,5.

⁶⁷ Vgl. dazu die unter Anm. 8 genannten neutestamentlichen Parallelen, zumal Lk 10,33.

⁶⁸ S.o. Anm. 35.

7.3 Das Beispiel Hiobs

In breiter narrativer Ausgestaltung der Bekenntnisse Hiobs zu seiner Barmherzigkeit gegenüber Notleidenden, mittels derer er einerseits die seitens seiner Freunde gegen ihn erhobenen Vorwürfe asozialen Verhaltens (Hi 20,19; 22,6–9) scharf zurückweist (Hi 29,12–17; 30,25^{LXX}), andererseits Gott angesichts offensichtlicher Ungerechtigkeit in der Welt (Hi 9,24; 24,1–12) ultimativ zum Rechtsstreit herausfordert (Hi 31,13–23), bietet das Testament Hiobs (1./2. Jh. n. Chr.) die ausführlichste narrative Beschreibung von Taten der Barmherzigkeit im Rahmen des jüdischen Schrifttums aus hellenistisch-römischer Zeit. Die in Ps 112,9; Sir 4,10 oder in Hi 29⁶⁹ greifbare Royalisierung des Weisen ist hier gewissermaßen rückgängig gemacht, insofern Hiob im Gefolge der Septuaginta, auf der das Testament Hiobs basiert,⁷⁰ ausdrücklich als König erscheint. Aus dem überbordenden Reichtum Hiobs, den der Verfasser des Testaments in Überhöhung von Hi 1,3 beschreibt, fließt die Mildtätigkeit Hiobs gegenüber Waisen, Witwen, Armen und Schwachen, Fremdlingen und Entrechteten in seinem ganzen Reich, über die der Held selbstbewusst spricht.⁷¹ Hiob erscheint als der wohlthätige Herrscher (εὐεργέτης, vgl. TestHiob 16,6)⁷² schlechthin, als Muster an ἐλεημοσύνη, προθυμία, διακονία und ὑπερησία (TestHiob 9–17; 32,2f.7), als „Kraft der Schwachen, Licht der Blinden, Vater der Waisen, Gastgeber der Fremden, Versorger der Witwen, Mann Gottes (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ)“⁷³ (TestHiob 53,1–4), dessen Handeln zur Nachahmung animiert (TestHiob 11,1).

⁶⁹ Vgl. dazu OPEL, Hiobs Anspruch (s. Anm. 4), 21–58.175–183.

⁷⁰ Vgl. dazu B. SCHALLER, Das Testament Hiobs, JSRZ III/3, Gütersloh 1979, 301–388, bes. 306; R.P. SPITTLER, Testament of Job (First Century B.C. – First Century A.D.), A New Translation and Introduction, in: OTP I, 829–868, bes. 831.

⁷¹ Dient die Herausstellung der sozialen Gerechtigkeit Hiobs in der biblischen Vorlage als Unterstreichung der Unschuld Hiobs vor Gott und als eindringlicher Appell, Gott möge den leidenden Gerechten endlich ins Recht setzen, so zielt die Beschreibung der Barmherzigkeit Hiobs im Testament auf die Präsentation seines absolut vorbildhaften Verhaltens, über das auch öffentlich zu reden geradezu geboten ist (doch siehe dazu auch Mt 6,1–4 und bbb 9b).

⁷² Der Begriff εὐεργέτης hat seinen eigentlichen Ort im paganen Bereich und begegnet als Titel zunehmend in hellenistisch-römischer Zeit für Götter, Herrscher, Könige, Staatsmänner, Philosophen, Erfinder und Ärzte. In diesem Sinn wird er dann auch im jüdisch-hellenistischen Schrifttum und im Neuen Testament verwendet (vgl. Est 8,12c/E2; 2Makk 9,26; 4Makk 8,6.17; Philo, Decal 166; Lk 22,25) (G. BERTRAM, Art. εὐεργετώ κτλ., ThWNT II [1957], 651–653). Dabei kann Philo, Mut 40, εὐεργέταιν auch allgemein als Begriff für barmherziges Verhalten verwenden. Zur Bedeutung des Euergetismus in der paganen Gesellschaft der hellenistisch-römischen Zeit siehe H.-J. GEHRKE, Art. Euergetismus, DNP IV (1998), 228–230.

⁷³ Vgl. Dtn 33,1; Ps 90,1; 3Reg 17,24; 2Chr 8,14; Philo, Gig 63.

Der gegenüber der Vorlage zu einer eigenständigen Figur ausgestaltete Satan kommt dann bezeichnenderweise als Bettler verkleidet zu Hiob (TestHiob 6,4), oder er kann sogar Hiob beschuldigen, er habe die Güter des Landes zugunsten der Notleidenden, Blinden und Lahmen verschleudert (vgl. Hi 29,15) und sich dementsprechend gerade nicht als kluger Herrscher erwiesen (TestHiob 17). Dabei erscheinen als besondere Fälle der Barmherzigkeit Hiobs die Verteilung von Opferfleisch an die Armen (TestHiob 15,5)⁷⁴ und die Verurteilung des Hochmutes der Reichen als Gräuelpiece vor Gott (TestHiob 15,8)⁷⁵. Letzteres Motiv begegnet positiv gewendet auch in den weisheitlichen Spruchreihen des Pseudo-Phokylides, die u.a. zu einem verantwortlichen, das heißt großzügigen Umgang mit dem als Gabe Gottes verstandenen Reichtum mahnen (PseudPhok 28–30; 109–111),⁷⁶ die allerdings im Vergleich zu anderen jüdischen Weisheitsschriften aus hellenistischer Zeit „Barmherzigkeit“ wenig thematisieren (PseudPhok 19; 22–29; 109–111; 137; 223–226).⁷⁷

Neben der Präsentation der vorbildlichen Barmherzigkeit Hiobs spielt „Barmherzigkeit“ auch bei der Konturierung weiterer Protagonisten des Testaments eine Rolle. Elihu, der in der biblischen Vorlage ein glühender Verfechter der Gerechtigkeit Gottes ist, mutiert im TestHiob zum vom Satan inspirierten negativen Gegenüber Hiobs, zum Frevler (*rāšā'*; ἀσεβής) *par excellence*, den auch Unbarmherzigkeit kennzeichnet (TestHiob 43,11, vgl. Hi 20,19). Das barmherzige Verhalten der Sitidos erscheint hingegen in einer merkwürdigen Ambivalenz. Ihre Versorgung des kranken Hiob wird als Zeichen mangelnder Geduld auf Gottes rettendes Eingreifen negativ gewertet (TestHiob 23,5; 26,5; vgl. Tob 2,14), ebenso wird ihr Wunsch, die ums Leben gekommenen Kinder zu bestatten, als Ausdruck mangelnden Wissens um den himmlischen Aufenthaltsort der Toten beurteilt (TestHiob 39,8–13). Andererseits stimmen die Armen der Stadt für Sitidos, die kurz vor ihrem Tod noch zur Einsicht gekommen ist, dass sie auferstehen und himmlisch entlohnt werde, die Totenklage an (TestHiob 40,4.13). Zum barmherzigen Handeln muss dementsprechend der Glaube an das in

⁷⁴ Vgl. Dtn 14,28f.; Philo, SpecLeg I 221; EpJer 27.

⁷⁵ Vgl. Sir 10,7; Philo, Virt 171; 2Hen 63,4; Prov^{LXX} 11,1; 16,5; Lk 16,15.

⁷⁶ Vgl. Sir 5,1.8; 8,2; 11,10; 13,24; 14,3–19; 31,5; PseudMenandSyr 235–237.354f.; Pap. Insinger 16,12 (HOFFMANN/QUACK, Anthologie [s. Anm. 23], 256) und dazu WISCHMEYER, Kultur (s. Anm. 36), 54–56; O. KAISER, Arm und Reich bei Jesus Sirach, in: ders., Gott (s. Anm. 49), 144–160; GREGORY, Ring (s. Anm. 25), 25–90.

⁷⁷ Dabei gehört die Mahnung, mit dem Bedürftigen zu teilen, was Gott einem selbst gab (PseudPhok 29), zu den ganz wenigen explizit theologischen Wendungen des Pseudo-Phokylides. Zu PseudPhok 22–29 siehe W.T. WILSON, The Sentences of Pseudo-Phocylides, CEJL, Berlin/New York 2005, 97–103, sowie den Beitrag von MICHAEL TILLY in diesem Band: Besitzethik und Menschenbild bei Pseudo-Phokylides, S. 309–325.

Zeit und Ewigkeit rettende Handeln Gottes, der selbst der Barmherzige ist (TestHiob 26,5; 47,4), hinzukommen. Barmherzigkeit ist somit nur im Kontext einer vollständigen religiösen und moralischen Integrität Ausdruck eines guten Handelns (vgl. TestAss 2,6).

Eine ausdrückliche Begründung der Barmherzigkeit bietet das Testament Hiobs nicht. Die Wohltätigkeit des über sein Leiden im Gegensatz zur biblischen Dichtung völlig erhabenen und um die Auferstehung wissenden Helden ist Ausweis seiner Gerechtigkeit und Frömmigkeit sowie Grundlage seiner universalen Berühmtheit. Nur implizit ergibt sich für die Lesenden die Mahnung, dass sich selbst geübte Barmherzigkeit *doppelt* auszahlt (vgl. TestHiob 4,6–7 im Rückgriff auf Hi 42,10), dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang und die Gerechtigkeit Gottes demzufolge funktionieren (TestHiob 4,8), und dass Barmherzigkeit mit der Auferweckung belohnt wird (TestHiob 4,9 im Rückgriff auf Hi 42,17^{LXX}; vgl. Jak 5,7.11).

8. Zusammenfassung

Bei ihren Reflexionen über das Wesen des Menschen und seine Stellung in der Welt thematisieren die jüdischen Weisheitsschriften aus hellenistisch-römischer Zeit alle in mehr oder weniger starkem Umfang auch das Phänomen sozialer Ungleichheit, die nicht zuletzt eine Folge der ökonomischen Veränderungen in den von Ptolemäern und Seleukiden dominierten Regionen der Levante darstellt.⁷⁸ Dabei beschränken sich die jüdischen Weisen nicht darauf, Armut und Reichtum als anthropologische Gegebenheiten zu konstatieren (vgl. Sir 11,14), sondern sie versuchen auch, sich psychologisch in die Situation Armer und Bedürftiger zu versetzen, wenn sie diese als Verhasste,⁷⁹ Verbitterte,⁸⁰ Klagende oder Leidende beschreiben oder wenn sie mahnen, Arme nicht zu verspotten.⁸¹ Psychologisch tief-sinnig kann das Testament Gads darauf verweisen, dass derjenige, der unbarmherzig (ἀνγλᾰῶς) handelt, selbst krank wird (TestGad 5,10f.).

⁷⁸ Siehe dazu noch immer den Klassiker von M. ROSTOVTZEFF, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt I–III*. Um eine Einleitung v. H. Heinen erweiterter reprographischer Nachdruck 1998 der Ausgabe Darmstadt 1955/1956, hier I, 196–424; III, 1131–1211; sowie M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, WUNT 10, Tübingen³1988, 32–92.

⁷⁹ Prov 14,21; Sir 13,20.

⁸⁰ Sir 4,1,6; 7,11; vgl. Hi 21,25; Prov 31,6; Rut 1,20; Achikar VI 11 (WEIGL, *Achikar-Sprüche* [s. Anm. 26], 157–160).

⁸¹ Sir 4,1–5; 7,11; 11,4.

Vor allem rufen die Weisen ausdrücklich zur Barmherzigkeit mit den *personae miserae* auf. Eine eigentliche Begründung für das Faktum, dass es bedürftige und notleidende Menschen gibt, findet sich nur am Rand: So kann Armut selbstverschuldet als Folge von Faulheit, Prasserei oder Missachtung von Erziehung⁸² sowie als Ergebnis von Habsucht und Neid Besitzender bezeichnet werden.⁸³ Unterdrückung und Gewalt können auf Ausbeutung durch Reiche oder auf Krieg zurückgeführt werden.⁸⁴ Krankheit kann als kontingent (Tob 2,9f.), als Mittel göttlicher Strafe und Erziehung oder als Prüfung erscheinen (Hi 2,7). Oder das Phänomen von Bedürftigen und Wohlhabenden in der Gesellschaft wird einfach zu den undurchschaubaren Geheimnissen in der Welt gezählt.⁸⁵ In letzterem Fall ist Respekt gegenüber dem Armen auch ein Zeichen von Klugheit, da sie mit Gottes verborgenem Handeln rechnet (Sir 11,4). Ebenso ist es weise, sofern man zu den Begüterten gehört, die Vergänglichkeit des Besitzes zu bedenken.⁸⁶

Weiten Raum nehmen die Konkretionen und Motivationen menschlicher Barmherzigkeit ein. Dabei wird Barmherzigkeit zumeist vor dem Hintergrund konnektiver Gerechtigkeit bedacht, der aber dort aufgeweicht wird, wo Gottesliebe und Nächstenliebe in Barmherzigkeit Gestalt annehmen (TestIss 5,2). Anthropologisch wesentlich ist, dass der Mensch in allen hier behandelten Texten – bei allen literar- und sozialgeschichtlichen Unterschieden im Einzelnen – in der Fluchtlinie von Dtn 30,15–20 (vgl. Sir 15,11–17)⁸⁷ als ein mit einem freien Willen ausgestattetes, zur Wahrnehmung sozialer Differenzen fähiges und zu einem Ethos der Solidarität geschaffenes Wesen betrachtet wird.

Als konkrete Formen von Barmherzigkeit erscheinen Großzügigkeit und Freigebigkeit, Speisung und Einladung Hungernder, Bekleidung Nackter, Pflege Kranker, Rechtsschutz vor Gericht Benachteiligter, Beerdigung Unbestatteter und Mitleid, das sich auch auf den leidenden Gegner, den Sünder und die Tiere erstrecken soll. Die zur Ausübung von Barmherzigkeit

⁸² Prov 6,11; 14,23; 21,5.17; 24,34 bzw. Prov 13,18.

⁸³ Prov 14,30+31; Koh 4,4 (vgl. Gen 4,3–8); Tob 4,7–16; TestSim 3,1ff.; TestGad 3,3; 7,2; TestBenj 4,4.

⁸⁴ Hi 24,1–12; Koh 5,7; SapSal 2,10f.

⁸⁵ Koh 4,1–3; 8,16f.; Hi 24,12 und ähnlich in ägyptischen Weisheitstexten: Pap. Insinger 7,18–20; 17,2f.; 30,15f.; Chascheschonqi 12,x+3; 26,x+7–8 (HOFFMANN/QUACK, Anthologie [s. Anm. 23], 248.256.268.285.298).

⁸⁶ Koh 5,6–6,9; Ps 49,17–21; Sir 14,11–19; PseudPhok 109f.; Pap. Insinger 17,7–9; 18,13f. (HOFFMANN/QUACK, Anthologie [s. Anm. 23], 257f.).

⁸⁷ Siehe dazu M. WITTE, „Das Gesetz des Lebens“ (Sirach 17,11), in: H. Streib/A. Dinter/K. Söderblom (Hgg.), *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, Leiden/Boston 2008, 71–87, bes. 77–79.

motivierenden Begründungen sind entweder allgemein toratheologischer Art, insofern Barmherzigkeit generell als Erfüllung der Gebote der Tora erscheint,⁸⁸ anthropologischer Art, insofern auf die gemeinsame Geschöpflichkeit aller Menschen verwiesen wird, theologischer Art, insofern menschliche Barmherzigkeit als Entsprechung zu Gott dem Barmherzigen (*imitatio Dei*) verstanden wird,⁸⁹ soteriologischer Art, insofern Barmherzigkeit eine sühnende Wirkung zugeschrieben wird, oder soteriologisch-eschatologischer Art, insofern Barmherzigkeit als Mittel zur Rettung aus dem Tod und Bewahrung im endzeitlichen Gericht verstanden wird. Eine eigentliche geschichtstheologische Motivation der Ethik mit dem Hinweis auf das Handeln JHWHs in der Frühgeschichte Israels, wie sie sich in der alttestamentlichen Prophetie findet,⁹⁰ begegnet nur vereinzelt in der späten Weisheit des 2./1. Jh. v. Chr., welche die Reflexion der Geschichte ausdrücklich in ihr Denken einbezieht.⁹¹

Traditionsgeschichtlich stehen diese Begründungen im Zusammenhang einer „Demokratisierung“ der Königsideologie, insofern der Weise als Barmherziger eine königliche Aufgabe wahrnimmt, einer Ethisierung und Spiritualisierung kultischer Vorstellungen, insofern Barmherzigkeit neben Opfer, Gebet und Fasten als eine Form des Gottesdienstes erscheint, sowie einer Eschatologisierung von Heilsvorstellungen, insofern das dem Barmherzigen zugesagte erfüllte Leben auch erst ein Leben nach dem Tod sein kann. Rezeptionsgeschichtlich findet das weisheitliche Barmherzigkeits-ethos in den verschiedenen neutestamentlichen Ethiken eine modifizierte und radikalisierte Fortführung, indem nun, unter Aufnahme prophetischer und apokalyptischer Motive, barmherziges Handeln in die Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ eingeschrieben wird,⁹² Jesu Erbarmen mit den Not-

⁸⁸ Vgl. Ps 112,1; Prov 19,16; Sir 29,1.8.17 (G); 35[32],7 (G); Tob 1,8; 14,9; TestJuda 18,3; TestIss 5,1f.; 7,5f.; TestSeb 5. Explizite Zitate aus der Tora zur Begründung der Barmherzigkeit finden sich kaum, auch wenn als Grundtexte, die hinter den entsprechenden Formulierungen יהיה כְּעוֹלָאֵי קְרִיּוֹן stehen, die Sozialgebote aus Ex 20–23*, besonders aus Ex 21,1–10 (vgl. Sir 33[30],30[38]) und 22,20–26, aus Lev 19,18 (vgl. Sir 31[34],15) sowie aus Dtn 15,1–11 (vgl. Sir 29,9) und Dtn 15,12–18 (vgl. Sir 33[30],30[38]) angenommen werden können.

⁸⁹ Vgl. Lk 6,36 sowie TPJ Lev 22,28; GenR 48 (zu Gen 18,4); bSot 14a (siehe dazu mit weiteren Belegen aus der rabbinischen Literatur M.A. SIGNER, Art. Barmherzigkeit III: Judentum, TRE V [1980], 228–232). Zur Barmherzigkeit als *imitatio Christi* vgl. Phil 2,1–5 und dazu GREGORY, Ring (s. Anm. 25), 284–286.

⁹⁰ Siehe dazu in jüngerer Zeit SEILER, Dimension (s. Anm. 12), 584f.

⁹¹ Vgl. neben der großen Geschichtsschau im „Lob der Väter“ (Sir 44–49): Sir 16,1–14 (bes. V. 6–10) mit Num 16,35; Gen 6,4; 19,24; Ex 23,33; 33,3; 12,37; Num 14,22f.29f. und (indirekt) SapSal 19,13–17 mit Gen 45,16–21; Ex 1,14–16; Gen 19,10f.; Ex 10,21–23.

⁹² Vgl. Mt 9,35f.

leidenden das einzigartige Spiegelbild göttlicher Barmherzigkeit ist⁹³ und Barmherzigkeit zum christlichen Habitus wird.⁹⁴

9. Literaturangaben

- ABEGG, MARTIN G.: Qumran Non-Biblical Manuscripts 1999–2009, Accordance Bible Software Version 9.5.3., Oak Tree Software, Inc., Palm Springs 2012.
- BAMMEL, ERNST: Art. *παῶχος κτλ.*, ThWNT VI (1959), 885–915.
- BEENTJES, PANCRATIUS C.: „Sei den Waisen wie ein Vater und den Witwen wie ein Gatte“. Ein kleiner Kommentar zu Ben Sira 4,1–10, in: ders., „Happy the One who Meditates on Wisdom“ (Sir. 14,20). Collected Essays on the Book of Ben Sira, CBET 43, Leuven 2006, 35–48.
- : Theodicy in the Wisdom of Ben Sira, in: ders., „Happy the One who Meditates on Wisdom“ (Sir. 14,20). Collected Essays on the Book of Ben Sira, CBET 43, Leuven 2006, 265–279.
- BERTRAM, GEORG: Art. *εὐεργετέω κτλ.*, ThWNT II (1957), 651–653.
- BULTMANN, RUDOLF: Art. *ἔλεος κτλ.*, ThWNT II (1957), 474–483.
- COLLINS, JOHN J./STERLING, GREGORY E./CLEMETS, RUTH A. (Hgg.): *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*, STDJ 51, Leiden/Boston 2004.
- DELKURT, HOLGER: *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*, BThSt 21, Neukirchen-Vlun 1993.
- EGO, BEATE: *Tobit/Das Buch Tobit/Tobias*, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament I*, Stuttgart 2011, 1316–1352.
- FELDMEIER, REINHARD/SPIECKERMANN, HERMANN: *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, *Topoi Biblischer Theologie/Topics of Biblical Theology* 1, Tübingen 2011.
- FENSHAM, F. CHARLES: *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, JNES 21/2 (1962), 129–139.
- FUHS, HANS F.: *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar*, FzB 95, Würzburg, 2001.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO/TIGCHELAAR, EIBERT J.C.: *The Dead Sea Scrolls, Study Edition, Vol. 2 (4Q274–11Q31)*, Leiden/Boston 1998.
- GEHRKE, HANS-JOACHIM: Art. *Euergetismus*, DNP IV (1998), 228–230.
- GOFF, MATTHEW J.: *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*, VT.S 116, Leiden/Boston 2007.
- GREGORY, BRADLEY C.: *Like an Everlasting Signet Ring. Generosity in the Book of Sirach, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 2, Berlin/New York 2010.
- HENGEL, MARTIN: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr.*, WUNT 10, Tübingen³ 1988.

⁹³ Vgl. Lk 15,1+20 und dazu FELDMIEIER/SPIECKERMANN, Gott (s. Anm. 8), 77 mit Anm. 89.

⁹⁴ Vgl. Kol 3,12 im Gegenüber zu Hi 29,14.

- HOFFMANN, FRIEDHELM/QUACK, JOACHIM FRIEDRICH: Anthologie der Demotischen Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4, Münster 2007.
- HORN, FRIEDRICH WILHELM: Ortsverschiebungen. Transformationen des Gottesverständnisses im Neuen Testament, in: Christoph Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen, VWGTh 38, Leipzig 2013, 69–82.
- JÜNGLING, HANS-WILFRIED/VON LIPS, HERMANN/SCORALICK, RUTH: Paroimia/Proverbia/Sprichwörter/Sprüche Salomos, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament I, Stuttgart 2011, 1950–2000.
- KAISER, OTTO: Arm und Reich bei Jesus Sirach, in: ders., Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik, BZAW 392, Berlin/New York 2008, 144–160.
- : Kultische und sittliche Sühne bei Jesus Sirach, in: ders., Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik, BZAW 392, Berlin/New York 2008, 100–118.
- KEARNS, CONLETH: The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origins. Enlarged with a Biographical Sketch of Kearns by G. Norton, an Introduction to Kearns' Dissertation by M. Gilbert, Bibliographical Updates (1951–2010) by Núria Calduch-Benages, hg. v. Pancratius C. Beentjes, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 11, Berlin/New York 2011.
- KÖCKERT, MATTHIAS: Nächstenliebe – Fremdenliebe – Feindesliebe, in: Markus Witte/Tanja Pilger (Hgg.), Mazel Tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum, SKI Neue Folge 1, Leipzig 2012, 31–53.
- KÜCHLER, MAX: Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens, OBO 26, Freiburg (CH)/Göttingen 1979.
- LANGE, ARMIN: Die Weisheitstexte aus Qumran. Eine Einleitung, in: Charlotte Hempel/Armin Lange/Hermann Lichtenberger (Hgg.), The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought, BETHL 159, Leuven 2002, 3–30.
- LIPS, HERMANN VON: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament, WMANT 64, Neukirchen-Vluyn 1990.
- LUCK, ULRICH: Art. *φιλανθρωπία κτλ.*, ThWNT IX (1973), 107–111.
- MACATANGAY, FRANCIS M.: The Wisdom Instructions in the Book of Tobit, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 12, Berlin/New York 2011.
- MALCHOW, BRUCE V.: Social Justice in the Wisdom Literature, BTB 12 (1982), 120–124.
- MARBÖCK, JOHANNES: Jesus Sirach 1–23, HThKAT, Freiburg/Basel/Wien 2010.
- MATHYS, HANS-PETER: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe, OBO 71, Freiburg (CH)/Göttingen 1986.
- MERKI, HUBERT: Ὁμοίωσις θεῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Par. 7), Freiburg (CH) 1952.
- NISSEN, ANDREAS: Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, WUNT 15, Tübingen 1974.
- OPEL, DANIELA: Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext frühjüdischer Ethik, WMANT 127, Neukirchen-Vluyn 2010.
- PERDUE, LEO G.: The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires, Grand Rapids, MI 2008.
- PETERS, NORBERT: Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, EHAT 25, Münster i.W. 1913.
- PLEINS, J. DAVID: Poverty in the Social World of the Wise, JSOT 37 (1987), 61–78.

- : Art. *Poor, Poverty*, ABD V (1992), 402–414.
- ROSTOVITZEFF, MICHAEL: *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt I–III. Um eine Einleitung v. H. Heinen erweiterter reprographischer Nachdruck 1998 der Ausgabe Darmstadt 1955/1956, hier I, 196–424; III, 1131–1211.*
- SANDOVAL, TIMOTHY J.: *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, *Bibl. Interpr. S 77*, Leiden/Boston 2006.
- SCHALLER, BERNDT: *Das Testament Hiobs*, JSHRZ III/3, Gütersloh 1979, 301–388.
- SHELLENBERG, ANNETTE: *Hilfe für Witwen und Waisen. Ein gemein-althoriantalisches Motiv in wechselnden alttestamentlichen Diskussionszusammenhängen*, ZAW 124 (2012), 180–200.
- SCHENKER, ADRIAN: *Das Gebot der Nächstenliebe in seinem Kontext (Lev 19,17–18). Lieben ohne Falschheit*, ZAW 124 (2012), 244–248.
- SCHREINER, JOSEF: *Jesus Sirach 1–24*, NEB.AT 38, Würzburg 2002.
- SCHÜLE, ANDREAS: *kāmōkā – der Nächste, der ist wie Du. Zur Philologie des Liebesgebots von Lev 19,18.34. Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 2* (2001), 97–129.
- SEILER, STEFAN: *Die theologische Dimension von Armut und Reichtum im Horizont alttestamentlicher Prophetie und Weisheit*, ZAW 123 (2011), 580f.
- SIGNER, MICHAEL A.: *Art. Barmherzigkeit III: Judentum*, TRE V (1980), 228–232.
- SPITTLER, RUSSELL P.: *Testament of Job (First Century B.C. – First Century A.D.). A New Translation and Introduction*, in: OTP I, 829–868.
- STEMBERGER, GÜNTER: *Sages, Scribes, and Seers in Rabbinic Judaism*, in: Leo G. Perdue (Hg.), *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World*, FRLANT 219, Göttingen 2008, 295–319.
- STOLZ, FRITZ: *Psalmen im nachkultischen Raum*, ThSt 129, Zürich 1983.
- TANZER, SARAH: *424. 4Q Instruction-like Composition B*, DJD 36 (2000), 333–346.
- WASHINGTON, HAROLD C.: *Wealth and Poverty in the Instructions of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, SBL.DS 142, Atlanta 1994.
- WEIGL, MICHAEL: *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, BZAW 399, Berlin/New York 2010.
- WHYBRAY, ROGER N.: *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT.S 99, Sheffield 1990.
- WILSON, WALTER T.: *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, CEJL, Berlin/New York 2005.
- WISCHMEYER, ODA: *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*, BZNW 77, Berlin/New York 1995.
- WITTE, MARKUS: *Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod – Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73,24–26*, ThZ 58 (2002), 15–30.
- : „Das Gesetz des Lebens“ (Sirach 17,11), in: Hans Streib/Astrid Dinter/Kerstin Söderblom (Hgg.), *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, Leiden/Boston 2008, 71–87.
- : *Barmherzigkeit und Zorn Gottes im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach*, in: Reinhard G. Kratz/Hermann Spieckermann (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, FAT II/33, Tübingen 2008, 176–202.
- : *Hiob und seine Frau in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, in: Hermann Lichtenberger/Ulrike Mittmann-Richert (Hgg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature, Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2008*, Berlin/New York 2009, 355–394.

- : Das Hiobbuch (Ijob), in: Jan Chr. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, UTB 2745, Göttingen 42010, 432–445.
- : Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Gerechtigkeit, ThTh 6 (UTB 3662), Tübingen 2012, 37–67.
- : Psalm 37 im Spannungsfeld von Weisheit und Eschatologie, in: Renate Egger-Wenzel/Karin Schöpflin/Johannes F. Diehl (Hgg.), Weisheit als Lebensgrundlage (FS Friedrich V. Reiterer), Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 15, Berlin/Boston 2013, 411–436.
- /KEPPER, MARTINA: Job/Das Buch Ijob/Hiob, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament II, Stuttgart 2011, 2041–2126.
- WOLFF, CHRISTIAN: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThKNT 8, Leipzig 1989.
- WRIGHT III, BENJAMIN G.: The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature, in: J.J. Collins/G.E. Sterling/R.A. Clements (Hgg.), Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls, STDJ 51, Leiden/Boston 2004, 101–123.
- /WILLS, LAWRENCE M. (Hg.): Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism, SBL.SS 35, Atlanta 2005.
- ZAPFF, BURKARD M.: Jesus Sirach 25–51, NEB.AT 39, Würzburg 2010.