

Mitleid(shandeln) in den synoptischen Evangelien

Ute E. Eisen

1 Problemanzeige

Was bedeutet „Barmherzigkeit“ in der neutestamentlichen Evangelienüberlieferung? Das war der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung. Bei der Durchsicht des griechischen Vokabulars, das traditionell mit „Barmherzigkeit/Erbarmen“ und zuweilen auch mit „Mitleid“ übersetzt wird, zeigte sich, dass es sich dabei um Emotionsvokabular handelt. Das wichtigste Substantiv dieses Vokabulars ist ἔλεος (*eleos*), das schon Aristoteles als eine Emotion (πάθος [*pathos*]) bestimmte, die sich am Leiden eines Gegenübers entzündet – das Mitleid.¹

Damit ist die Stoßrichtung dieser Untersuchung vorgegeben, sie ordnet sich der exegetischen (historischen) Emotionsforschung zu. Diese hat zwar seit dem *emotional turn* auch in der Bibelwissenschaft an Bedeutung gewonnen, sie hat aber noch immer nicht den *mainstream* erreicht.² Die Problemfelder sind vielfältig. Schon die Unterscheidung von Grundbegriffen wie „Gefühl“, „Emotion“ und „Affekt“, die ich im Folgenden synonym verwende,³ ist umstritten und die Diskussion von methodologischen Fragen nicht minder.⁴ Die kulturwissenschaftlich orientierte Emotionsforschung hat zudem gezeigt, wie unterschiedlich Emotionen konzeptionalisiert werden. Das führt Ellen van Wolde in ihrem Beitrag *Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible* eindrucksvoll vor Augen. Sie demonstriert am Verständnis der Emotionen „Wut“ und „Liebe“ in der Hebräischen Bibel im Vergleich zu dem im Englischen und Japanischen, wie verschieden diese konstruiert werden. Das ist nur die Spitze des Eisbergs, denn Emotionen unterscheiden sich nicht nur in den verschiedenen Sprachkontexten, sondern auch in deren diversen kulturellen und literarischen Kontexten. Den spezifischen Charakter des Mitleids in den synoptischen Evangelien zu untersuchen, ist in diesem Horizont das Ziel des vorliegenden Beitrags.

¹ Aristoteles, *Rhet II* 8 p 1385b13–14, s. dazu unten 2.2.

² S. dazu meine genaueren Ausführungen in Eisen, „Mitleid“, 426–428.

³ S. die Begründung dazu in Eisen, „Mitleid“, 426–427.

⁴ S. dazu den in Vorbereitung befindlichen Sammelband Eisen/Mader/Peetz (Hgg.), *Grasping Emotions*.

Die folgende Analyse der synoptischen Evangelien – das Johannesevangelium bleibt unberücksichtigt, da es kein Mitleidsvokabular aufweist – zeigt, dass das synoptische Mitleidsverständnis eine eigenartige Struktur aufweist, die sich nicht mit unserem landläufigen Verständnis der Emotion des Mitleids deckt. Wenig überraschend ist, dass der Emotion zunächst eine Kognition vorausgeht, die Wahrnehmung einer Not- bzw. Leidenssituation eines Gegenübers, welche die Emotion des Mit-leid(en)s auslöst. Das Überraschende ist sodann aber, dass es nicht bei der bloßen Gefühlsregung bleibt, sondern diese stets von einem Handeln begleitet wird, welches zur Behebung der Notlage führt. Die Emotion des Mitleids weist somit in den synoptischen Erzähltexten die Struktur eines Dreischritts auf: Kognition – Emotion/Affekt – Handlung. Da das ähnlich auch für den Gebrauch des Mitleidsvokabulars der Hebräischen Bibel gilt,⁵ soll die vorsichtige Hypothese formuliert werden, dass es sich dabei um ein Charakteristikum des biblischen Mitleidskonzepts handelt.

Das Spezifikum des biblischen Mitleidskonzepts ist in diesem Dreischritt weniger die Kognition, die für die meisten Mitleidskonzepte konstitutiv zu sein scheint, da die Wahrnehmung des Leidens eines Gegenübers unerlässlich ist, um ein Mit-Leiden zu ermöglichen. Vielmehr scheint mir das Spezifikum des biblischen Konzepts des Mitleids die Kombination aus Emotion und Handlung als die zwei Seiten der Medaille des biblischen Mitleids. Die Metapher der Medaille scheint mir auch deshalb passend, weil Mitleid biblisch durchgehend positiv bewertet wird.⁶ Mehr noch, dieser Affekt ist vornehmlich ein Merkmal G*ttes⁷ in beiden Testamenten. Im Neuen Testament ist lediglich G*ttes Messias Jesus prominent dessen Repräsentant. Menschliches Mitleid leitet sich daraus ab.

⁵ S. dazu genauer Peetz, „Gott“, und Gesundheit, „Barmherzigkeit“, im vorliegenden Sammelband.

⁶ Eine Problematisierung von Mitleid(shandeln) findet sich in den synoptischen Evangelien lediglich in Form des Almosengebens in Mt 6,2–4 (s. u. 4.3). Es begegnet aber keine negative Bewertung dieser Emotion, wie etwa bei Seneca, *Clem* II,4–5. Auch fehlen psychologische Reflexionen über die Funktion und Wirkung von Mitleid, wie sie Aristoteles ausführt, s. dazu Cairns, „Homer“, im vorliegenden Sammelband.

⁷ Im vorliegenden Beitrag ist die Schreibweise G*tt statt Gott gewählt. Sie nimmt ihren Ausgang an jüdischen Schreibweisen, wie z. B. G+tt, Gⁿtt oder G-tt, die darauf abzielen, den Gottesnamen JHWH vor Missbrauch zu schützen (Ex 20,7). Im vorliegenden Kontext soll der „Stolperstein“ des Asteriskus innerhalb der Bezeichnung G*tt das Bewusstsein dafür wachhalten, dass weder der Gottesname JHWH noch andere Gottesbezeichnungen G*tt auf „Männlichkeit“ reduzieren, auch wenn u. a. deren Pronomina dazu einladen. Der Asteriskus steht im Genderdiskurs bekanntlich für eine gendersensible Schreibweise im Deutschen, die so markierte Objekte nicht geschlechtlich festlegt. Eine solche Markierung wäre für die Rede von G*tt nicht notwendig, wäre die anthropomorphe Gottesvorstellung eines durch „Männlichkeit“ geprägten Gottesverständnisses gegen besseres Wissen nicht bis in die Gegenwart hinein dominant. Sie prägt noch immer symbolische Ordnungen zuungunsten von „Weiblichkeit“ und der Lebenswirklichkeit von Frauen. Diesem Problemfeld sollte sich eine kritische Theologie stellen. S. dazu genauer Eisen, „Gendered G*d“.

Diese Beobachtung begründet die konsequente Übersetzung des entsprechenden Vokabulars mit „Mitleid(*shandeln*)“ im vorliegenden Beitrag. Diese Übertragung scheint mir den altertümlich klingenden und schwer zu fassenden Begriffen „Barmherzigkeit“ und „Erbarmen“ überlegen, weil sie den Emotionscharakter und dessen Verbindung zu einem daraus abgeleiteten Handeln deutlich zum Ausdruck bringt. Aber warum klammere ich den zweiten Teil, das Handeln, ein? Damit will ich deutlich machen und auch durch die Irritation der Klammern den Gedanken wachhalten, dass sich das Handeln aus der Emotion speist. Würde ich auf die Klammern verzichten, wäre die Gefahr groß, den Handlungsaspekt überzubewerten. Diese Tendenz zeigt sich schon beim Verständnis des Begriffs „Barmherzigkeit“, der vielfach auf *caritas* reduziert wurde. Das Besondere und die Stärke des biblischen Konzepts besteht aber aus meiner Sicht gerade im Ineinander von Affekt und Handeln. Emotion und Handlung bilden die zwei Seiten der einen Medaille des biblischen Mitleidsverständnisses.

Im Folgenden konzentriere ich mich nach dieser Problemanzeige zunächst begriffsgeschichtlich darauf, welche griechischen Lexeme der synoptischen Evangelien traditionell mit „Barmherzigkeit“/„Erbarmen“/„Mitleid“ übersetzt werden (2.). Sodann analysiere ich die erzählerischen Kontextualisierungen des betreffenden Vokabulars im Markusevangelium (3.), im Matthäusevangelium (4.) und im Lukasevangelium (5.).⁸ In einem abschließenden Fazit führe ich die wichtigsten Ergebnisse zusammen (6.).

2 Mitleidsvokabular in den synoptischen Evangelien

In den synoptischen Evangelien finden sich 44 Belegstellen, die sich drei griechischen Wortfeldern zuordnen lassen, die mit „Barmherzigkeit/Erbarmen (haben)/barmherzig sein“, „Mitleid (haben)/mitleidig sein“ übersetzt werden: 1. Die Substantive ἔλεος (im Folgenden: *eleos*) und ἐλεημοσύνη (im Folgenden: *eleemosyne*), das Verb ἐλέεω (im Folgenden: *eleeo*) und das Adjektiv ἐλεήμων (im Folgenden: *eleemon*), 2. das Adjektiv οἰκτιρῶν (im Folgenden: *oiktirmon*) und 3. das Verb σπλαγχνίζομαι (im Folgenden: *splagchnizomai*).⁹ Einen Überblick über das Voka-

⁸ Vgl. dazu Eisen, *Poetik*, *passim*. Maßgeblich für meine Analyse ist die Unterscheidung der zwei Textebenen: Die Ebene der erzählten Welt, das „Was“ der Erzählung, und die Ebene der Vermittlung, das „Wie“ der Erzählung und darüber hinaus die Wirkung auf Rezipierende, seien sie Hörende oder Lesende. Bezüglich der Vermittlung der Erzählung sei an dieser Stelle hervorgehoben, dass die Wiedergabe direkter Figurenrede besondere Identifikationen der Hörer- und Leserschaft erzeugt. Vor diesem Hintergrund sei vorausgeschickt, dass sich ein Großteil der Thematisierung des Mitleids insbesondere im Matthäus- und Lukasevangelium in Jesusrede findet. Autorisiert durch direkte Jesusrede wird dem Gesagten besondere Bedeutung gegeben.

⁹ Feldmeier, „Leiden“, 112, bezieht auch das Adjektiv *chrestos* (χρηστός) in die Barmherzigkeitsthematik ein. Das legt sich nahe, weil das griechische *chrestos* auch hebräisches Vokabular übersetzt,

bular bietet vorab eine Tabelle, die auch als Orientierung für die weitere Lektüre gedacht ist (2.1). In einem weiteren Schritt werde ich fragen, ob und inwiefern es sich dabei um Emotionsvokabular handelt (2.2). Danach skizziere ich knapp den Gebrauch der drei Wortfelder in den synoptischen Evangelien mit einem Ausblick auf den Gebrauch im Neuen Testament (2.3–2.5).

2.1 Tabelle zum Überblick über die Lexeme

Die folgende Tabelle hat die Funktion eines orientierenden Überblicks über das Mitleidsvokabular. In der ersten Spalte werden die synoptischen Lexeme *eleos*, „Mitleid“, „Erbarmen“, „Barmherzigkeit“, „Rührung“, „Jammer“, *eleeo*, „Mitleid haben“, „mitleidig helfen“, „sich erbarmen“, *eleemosyne*, „Mitleid“, „Wohltat“, „Almosen“, *eleemon*, „barmherzig“, „mitleidig“, *oiktirmon*, „mitleidig“, „barmherzig“, und *splogchnizomai*, „sich erbarmen“, „Mitleid empfinden“, „jammern“, „innerlich bewegt sein“, „die Gedärme zusammenziehen“, angeführt mit Umschrift, in den beiden weiteren Spalten ihre Häufigkeit im Neuen Testament und in den Evangelien sowie in Spalte 4 verbreitete und mögliche Übersetzungen ins Deutsche.¹⁰ Die Spalte 5 zeigt die Häufigkeit in der Septuaginta¹¹ und Spalte 6 eine Auswahl der wichtigsten hebräischen Ausgangslexeme mit möglichen Übersetzungen.¹² Die Tabelle soll insbesondere auch Fachfremden eine ausgangssprachliche Orientierung bei der Lektüre des vorliegenden Beitrags geben, in welchem aus Gründen größtmöglicher Transparenz mit den originalsprachlichen Begrifflichkeiten der synoptischen Evangelien gearbeitet wird.

wie z. B. *chäsäd* in Ps 24,8 (LXX), das mit Mitleid übersetzt werden kann. Im Neuen Testament scheint es mir aber eine andere Gewichtung zu haben, was auch die folgenden Lexika bestätigen, die es nicht mit „barmherzig“ oder „mitleidig“ übersetzen: Balz/Schneider (Hgg.), *Wörterbuch*, 1138, übersetzbar mit „brauchbar“, „gut“, „gütig“, „mild“, s. a. Bauer/Aland (Hgg.), *Wörterbuch*, 1767. Seine Einbeziehung würde die Konturen des oben genannten Vokabulars verwässern, dessen klare Bestimmung das Ziel dieses Beitrags ist. Eine präzise Verhältnisbestimmung von Mitleid und Gnade/Güte/Milde in der griechischen Bibel vorzunehmen, wäre eine reizvolle Aufgabe für weitere Forschung. Für die Hebräische Bibel votiert Wagner, „Gnade/Barmherzigkeit“, für die Synonymie.

¹⁰ Die Übersetzungen der griechischen Worte ohne Quellenangabe sind in der angeführten Reihenfolge den das Lexem betreffenden Lexikonartikeln aus Balz/Schneider (Hgg.), *Wörterbuch*, entnommen, namentlich gezeichnet sind darin Staudinger, „ἐλεημοσύνη“; ders., „ἔλεος“; Walter, „σπλαγχνίζομαι“.

¹¹ Basierend auf der Ausgabe von Rahlfs (Hg.), *Septuaginta*.

¹² Vollständigkeit ist nicht angestrebt und würde den Rahmen dieser Untersuchung übersteigen.

Griechische Lexeme in den synoptischen Evangelien	Häufigkeit im NT ¹³	Häufigkeit in neutestamentlichen Evangelien	Übersetzungsvorschläge ins Deutsche	Häufigkeit in der LXX ¹⁴	Hebräische Ausgangsbe-griffe (keine Vollständigkeit)
ἔλεος (im Folgenden: <i>eleos</i>)	27-mal in 26 Versen	9-mal: • 3-mal Mt • 6-mal Lk	• Mitleid • Erbarmen • Barmherzigkeit • Rührung ¹⁵ • Jammer ¹⁶	334-mal in 322 Versen	• חסד (<i>chäsäd</i>), „Liebe“, „Güte“, „Wohlwollen“ ¹⁷ • רחמים (<i>rachamim</i>), „Barmherzigkeit“, „Erbarmen“, „Eingeweide“: Pl. von רחם (<i>rächäm</i>), „Mitgefühl“, „Gefühl des Mitleidens“, „Mutterleib“, „Gebärmutter“, <i>compassion</i> ¹⁸ • צדקה (<i>zedaqa</i>), „Gerechtigkeit“ ¹⁹
ἐλεέω (im Folgenden: <i>eleeo</i>)	28-mal in 25 Versen	15-mal: • 3-mal Mk • 8-mal Mt • 4-mal Lk	• Mitleid haben • mitleidig helfen • sich erbar-men	135-mal in 128 Versen	• חנן (<i>chanan</i>), „gnädig sein“, „geneigt sein“ oder „Anmut besitzen“ • רחם (<i>richam</i>), „barmherzig sein“, „sich erbar-men“
ἐλεημοσύνη (im Folgenden: <i>Eleemosyne</i>)	13-mal in 13 Versen	5-mal: • 3-mal Mt • 2-mal Lk	• Mitleid • Wohltat • Almosen	56-mal in 51 Versen	• צדקה (<i>zedaqa</i>), „Gerechtigkeit“
ἐλεήμων (im Folgenden: <i>eleemon</i>)	2-mal in 2 Versen	1-mal: • Mt 5,7	• barmherzig • mitleidig	31-mal in 31 Versen	• רחום (<i>rachum</i>), „barmherzig“ • חנון (<i>chanun</i>), „gnädig“, „gönnend“, „barmherzig“

¹³ Häufigkeit nach Logos Bible Software Version 9.15 orientiert an der 28. Auflage des griechischen Neuen Testaments, hrsg. v. Barbara und Kurt Aland.

¹⁴ Häufigkeit nach Logos Bible Software Version 9.15, orientiert an der Ausgabe Rahlfs (Hg.), *Septuaginta*.

¹⁵ Fuhrmann in seiner Übersetzung von Aristoteles, *Poetik*, 162.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Die Umschrift und die Übersetzungen aus dem Hebräischen sind aus Peetz, „Gott“, im vorliegenden Sammelband entnommen, sofern nicht anders gekennzeichnet.

¹⁸ Ebach, „Compassion“.

¹⁹ Joosten, „Benevolence“, 110–111. Zu Joosten s. unten.

Griechische Lexeme in den synoptischen Evangelien	Häufigkeit im NT	Häufigkeit in neutestamentlichen Evangelien	Übersetzungsvorschläge ins Deutsche	Häufigkeit in der LXX	Hebräische Ausgangsbegriffe (keine Vollständigkeit)
οἰκτίρων (im Folgenden: <i>oiktirmon</i>)	3-mal in 2 Versen	2-mal: • Lk 6,36	• mitleidig • barmherzig	18-mal in 18 Versen	• רַחֻם (<i>rachum</i>), „barmherzig“ • חַנוּן (<i>chanun</i>), „gnädig“, „gönnend“, „barmherzig“
σπλαγχνίζομαι (im Folgenden: <i>splagchnizomai</i>)	12-mal in 12 Versen	12-mal: • 4-mal Mk • 5-mal Mt • 3-mal Lk	• sich erbarmen • Mitleid empfinden ²⁰ • jammern (Lutherbibel) • innerlich bewegt sein (Elberfelder Bibel) • wenn das Innerste durch ein tiefes Mitgefühl bewegt wird (Schottroff in <i>Bibel in gerechter Sprache</i>)	1-mal: • Prv 17,5	– ²¹

2.2 Handelt es sich um Emotionsvokabular?

Lexeme der griechischen Wortfamilie um *eleos* bilden in den synoptischen Evangelien den Löwenanteil des Wortgebrauchs, der traditionell mit Barmherzigkeit übersetzt und im Folgenden durchgehend mit Mitleid(shandeln) wiedergegeben wird. Diese Entscheidung ist in der Beobachtung begründet, dass es sich um Emotionsvokabular handelt, was auch der Blick auf Aristoteles zeigt.

Aristoteles rechnet *eleos* eindeutig unter die Emotionen/Affekte. Er definiert es im zweiten Buch seiner *Rhetorik*, in welchem er verschiedenste Emotionen bestimmt, wie folgt (*Rbet* II 8 p 1385b13–14):

Mitleid [*eleos*] sei definiert als eine Art Schmerz über eine anscheinend verderbliche und leidbringende Not, die jemanden, der es nicht verdient hat, trifft, ein Übel, das [...] erwartungsgemäß auch uns selbst oder einen der Unsrigen [...] treffen könnte.²²

Nach Aristoteles ist *eleos* also eine Gefühlslage des Schmerzes, den die Wahrnehmung unverschuldeter Not eines anderen auslöst und „Mit-leiden“ schafft. Die

²⁰ Bauer/Aland (Hgg.), *Wörterbuch*.

²¹ Der Versteil zum Mitleid fehlt in der Hebräischen Bibel.

²² Aristoteles, *Rhetorik*, 199, in der Übersetzung von Grapinger.

drei Kriterien, die diese Emotion auslösen, sind die Deutlichkeit des Leides eines anderen, seine Unverdienlichkeit und die Furcht, jederzeit selbst ein solches Leid erfahren zu können.²³

Rudolf Bultmann nennt diese Emotion bei Aristoteles „Affekt der Rührung“²⁴. Manfred Fuhrmann spitzt noch weiter zu: „Das Wort *Eleos* läßt sich am besten durch ‚Jammer‘ oder ‚Rührung‘ wiedergeben: es bezeichnet stets einen heftigen, physisch sich äußernden Affekt und wurde oft mit den Ausdrücken für Klagen, Zetern und Wehgeschrei verbunden.“²⁵ Diese Übersetzungsversuche sind sich bezüglich des ausgeprägten affektiven Charakters dieser Emotion einig. Vor diesem Hintergrund überrascht es, wie wenig Resonanz diese Einsicht in der exegetischen Forschung bisher im Hinblick auf die biblische Rede von der Barmherzigkeit gefunden hat.

Im Vergleich zu Aristoteles' Verständnis von Mitleid im zweiten Buch seiner *Rhetorik* werden sich im Folgenden zwei wesentliche Differenzen im biblischen Gebrauch von *eleos* zeigen: Zum einen bezieht sich die Emotion des Mitleids in der Bibel auch auf Menschen, die selbstverschuldet (biblisch gesprochen: durch Sünde) in Not geraten sind, und zum anderen ist sie stets handlungsbezogen.

Eleos wird in der Septuaginta prominent bezogen auf G*tt und in zweiter Linie auch auf Menschen. Im Zentrum der hebräischen Ausgangsbegriffe für Mitleid steht **רַחֵם** (*rāchām*)²⁶, „Mitgefühl“, „Gefühl des Mitleidens“, „*compassion*“²⁷. *Rāchām* bezeichnet im Hebräischen auch den „Mutterschoß“, die „Gebärmutter“, „als Sitz heftiger Gefühlsregungen“²⁸, was auch als Konnotation „mütterliches [...] Verbundenheitsgefühl“²⁹ bei der Emotion des Mitleids erlaubt. Der Plural **רַחֲמִים** (*rachamim*), „Barmherzigkeit“, „Mitleid“, wird in der Septuaginta mit *eleos* übersetzt. Meist überträgt *eleos* in der Septuaginta aber **חַסֵּד** (*chāsād*), „Liebe, Güte oder Wohlwollen“.³⁰ Neben diesen Übertragungen spielt auch **חֵן** (*chen*), „Gnade“, eine wichtige Rolle. So überrascht es auch nicht, dass Thomas Wagner im Hebräischen Gnade und Barmherzigkeit als Synonyme verwendet.³¹ Melanie Peetz zeigt für alle diese Lexeme auf, dass sie „emotional denotierte Begriffe sind – das heißt, ihre Grundbedeutung ist emotional, weil sie explizit Emotionen benennen“³². Griechisches Emotionsvokabular übersetzt somit bereits hebräisches Emotionsvokabular.

²³ Zur Vertiefung des Verständnisses von *eleos* bei Aristoteles vgl. Cairns, „Homer“, im vorliegenden Sammelband; Konstan, *Pity*; ders., *Emotions*, 201–218.

²⁴ Bultmann, „*ἔλεος*“, 474.

²⁵ So Fuhrmann in Aristoteles, *Poetik*, 162, im Nachwort seiner Übersetzung.

²⁶ Zu den folgenden Übersetzungen hebräischer Begriffe s. Peetz, „Gott“, im vorliegenden Sammelband, sofern nicht anders gekennzeichnet.

²⁷ Vgl. dazu auch Ebach, „*Compassion*“, 108–111.

²⁸ Schroer/Staubli, *Körpersymbolik*, 62.

²⁹ So auch Scoralick, „Barmherzigkeit“.

³⁰ Bultmann, „*ἔλεος*“, 475.

³¹ Wagner, „Gnade/Barmherzigkeit“.

³² Zu den emotional denotierten bzw. konnotierten Termini vgl. Peetz, *Emotionen*, 333–337.

Das Verb *eleeo* gibt חָנַן (*chanan*), „gnädig sein“, „geneigt sein“, „Anmut besitzen“, und רָחַם pi. (*richam*), „barmherzig sein“, „sich erbarmen“ wieder. In der Septuaginta findet sich der Imperativ dieses Verbes in Form des Bittrufs ἐλέησον (*eleeson*), „habe Mitleid“, prominent in den Psalmen, durchgehend als Anrede G*ttes in der Hoffnung auf Rettung oder Bewahrung (Ps 6,3; 9,14; 24,16 u.ö.; insgesamt 17-mal; auch in Jes 30,19; 33,2; Sir 36,1; III Makk 6,12 u.ö.). Die beiden Adjektive *eleemon* und *oiktirmon*, die sich semantisch sehr nahestehen, übersetzen רַחֻם (*rachum*), „barmherzig“, und חַנּוּן (*chanun*), „gnädig“, „gönnend“, „barmherzig“. Zentral sind somit die Substantive, Adjektive und Verben, die auf die hebräischen Wurzeln רָחַם (*racham*) und חָנַן (*chanan*) zurückzuführen sind sowie die hebräischen Substantive חֶסֶד (*chäsäd*) und חֵן (*chen*).

Besonders ausgeprägt werden die Affekthaftigkeit des Mitleids und seine somatischen Aspekte durch das Substantiv *rachamim* ausgedrückt, aus dessen Wurzel *racham* sich auch das Verb *richam* und das Adjektiv *rachum* ableiten. Peetz führt dazu aus:

[Die] Etymologie des hebräischen Wortes רַחֲמִים (*rachamim*), „Barmherzigkeit“, [zeigt], dass der hebräische Begriff somatische Aspekte inkludiert: Hinter dem Begriff רַחֲמִים (*rachamim*) steht die Vorstellung, dass „Barmherzigkeit“ bzw. „Mitleid“ im Bauchraum entsteht. Deutlich wird aber auch werden, dass der hebräische Begriff רַחֲמִים (*rachamim*) neben dem Gefühl des Mitleidens auch ein Tun mit einschließt: „Barmherzigkeit“ äußert sich im mitfühlenden Handeln gegenüber anderen.

Peetz hebt zweierlei hervor. Zum einen zeigt sie anhand von *rachamim* die im Hebräischen vielfach begegnende Vorstellung, dass Gefühlen ein Sitz im Körper zukommt. Das Mitgefühl/Mitleid wird im Bauchraum, in den Eingeweiden, in der Gebärmutter verortet.³³ Im frühjüdischen Neologismus *splagchnizomai* findet sich eine Resterinnerung daran (s.u.). Der Zorn beispielsweise wird in enge Beziehung zur Nase gesetzt.³⁴ Zum anderen stellt Peetz als Merkmal des hebräischen Mitleidsvokabulars dessen Tat- und Gemeinschaftsbezogenheit heraus. Insbesondere die Tatbezogenheit gilt in gleicher Weise für das Mitleidsvokabular der synoptischen Evangelien, wie unten gezeigt ist, was auch meine Übersetzung „Mitleid(shandeln)“ begründet.

Hervorgehoben sei darüber hinaus für das Erste Testament, wie ausgeprägt Israels G*tt durch Mitleid charakterisiert ist. Das hat vor allem Hermann Spieckermann gezeigt und dafür den prägnanten Begriff „Gnadenformel“ geprägt (Ex 34,6; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Jo 2,13; Jon 4,2; Neh 9,17), die er auch „Mitleids- oder Barmherzigkeitsformel“ hätte nennen können. Als protestantischer Exeget hat er die in dieser Formel vorherrschenden emotionalen Phänomene mit dem die Reformationskirchen beherrschenden Wort „Gnade“ auf den Begriff gebracht, der den

³³ S. auch Baumann, „Geschlecht“, 235.

³⁴ Baumann, „Geschlecht“, 226.

ausgeprägten Emotionscharakter dieser Formel allerdings eher verschleiert. Das hebräische חן (*chen*), was traditionell mit „Gnade“ oder „Barmherzigkeit“ wiedergegeben wird, kann gleichermaßen mit „Wohlwollen“, „Güte“, „Mitgefühl“, „Mitleid“ u. a. übersetzt werden. Das zeigen die hebräischen Lexeme, die dieser Formel zugrunde liegen. Peetz hat im vorliegenden Sammelband die hebräische Fassung der sog. Gnadenformel anhand der Ich-Rede G*ttes in Ex 34,6–7 einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Die hebräische Ausgangsfassung und ihre Übertragung ins Griechische zeigt die folgende Synopse (Ex 34,6–7a):³⁵

(6) JHWH (ist) JHWH,
(ein) G*t't (אל [el]), *barmherzig*³⁶ (רחום [rachum])

und *gnädig* (חנון [chanun]),

lang (ארך [arech]) an Zorn (אפים [appajim])
und *reich* (רב [rav]) an *Liebe* (חסד [chäsäd])
und *Treue* (אמה [ämät])
(7a) bewahrend (נצר [nozer]) *Liebe* (חסד [chäsäd])

für Tausende,
aufhebend (נשא [nasa]) Schuld, Vergehen
und Sünde (עון [awon]), *פשע* [päscha], *חטאה* [chattaab]).

(6) Herr (κύριος [kyrios]),
der G*t't (ὁ θεός [ho theos]), *im Innersten mitleidig* (trad. *barmherzig*)/*mitleidsshandelnd* (οἰκτιρῶν [oiktirmon])

und *mitleidig/gnädig/mitleidsshandelnd* (ἐλεήμων [eleemon]),

geduldig (μακρόθυμος [makrothymos])
und *mitleidsvoll* (πολύελεος [polyeleos])
und *wahrhaftig* (ἀληθινός [alethinos])
(7a) und bewahrend (διατηρῶν [diateron])
Gerechtigkeit (δικαιοσύνην [dikaiosyne]) und
tuend *Mitleid/mitleidsshandelnd* (ποιῶν ἔλεος [poion eleos])

für Tausende
wegnehmend (ἀφαιρῶν [aphairon]) *Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit und Sünde* (ἀνομία [anomia], ἀδικία, [adikia], ἁμαρτία [hamartia]).

Bei diesen Versen handelt es sich um eine der sieben Versionen der sog. Gnadenformel. Die Gegenüberstellung der hebräischen und griechischen Fassungen dieser Version zeigt, wie gehäuft in beiden Sprachen Mitleidsvokabular zum Einsatz kommt. Das sind die drei Adjektive *oiktirmon* für *rachum*, *eleemon* für *chanun*, *polyeleos* für *rav chäsäd* und *poiein eleos* für *chäsäd*. Mit Ausnahme von *polyeleos* werden alle Lexeme in den synoptischen Evangelien aufgegriffen (s. u. 2.2–2.4).

Die Zusammenballung von Emotionsvokabular in dieser Selbstvorstellungsformel des G*ttes Israels macht die Dominanz von Mitleid(shandeln) deutlich.³⁷ Die Gottesrede richtet sich in der weiteren Entfaltung an diejenigen, die „Schuld, Vergehen und Sünde“ bzw. „Gesetzlosigkeiten und Ungerechtigkeiten und Sünden“ angesammelt haben (V. 7a). Im literarischen Kontext dieser Formel innerhalb des

³⁵ Die Übersetzung aus dem Hebräischen stammt aus Peetz, „Gott“, im vorliegenden Sammelband. Übersetzungen aus der griechischen Bibel stammen von mir, sofern nicht anders gekennzeichnet.

³⁶ Die Kursivierungen markieren das Mitleidsvokabular, Umschriften finden sich nur zum Mitleidsvokabular.

³⁷ S. Janowski, „Empathie des Schöpfergottes“, *passim*.

Exodusbuchs ist damit die Abwendung Israels von G*tt und die Verletzung der Bundestreue angesprochen. G*tt „hebt sie [die Verletzung] auf“ bzw. „nimmt sie weg“ als Folge seines Mitleids. Das Mitleid G*ttes richtet sich also auch – und das erweitert die Definition des Aristoteles – auf selbstverschuldete Not und beantwortet sie mit der Tat bzw. Handlung der „Aufhebung“ bzw. „Wegnahme“, was traditionell theologisch gesprochen der Begriff „Sündenvergebung“ bündelt. Im zweiten Teil von V. 7, den ich oben nicht zitiere, wird diese radikale Selbstaussage des Mitleids G*ttes schillernd, indem das Gerichtsmotiv aufgegriffen wird, denn dass G*tt den Menschen zur Rechenschaft zieht, steht in der Bibel nicht in Frage.³⁸

Wie sehr nicht nur das biblische Gottesbild von der Annahme göttlicher Emotionen wie Zorn und Mitleid bestimmt ist, sondern sich darin gemeinantike Gottesvorstellungen zeigen,³⁹ demonstrieren eindrucklich die Beiträge des von Reinhard G. Kratz und Hermann Spieckermann herausgegebenen Sammelbands *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*. Spieckermann wird zudem nicht müde zu betonen, dass dem Mitleid (*mercy*) des biblischen G*ttes ein viel größerer Stellenwert zukommt als, wie oftmals angenommen, dem Zorn.⁴⁰ Die göttliche Emotion des Mitleids dominiert die des Zorns. Das gilt auch für den Koran.⁴¹

Das angeführte Beispiel für das tiefgreifende Mitleid(shandeln) G*ttes im Ersten Testament ließe sich durch viele weitere Textstellen ergänzen,⁴² aber darauf muss ebenso verzichtet werden, wie auf eine Auslegung der oben zitierten griechischen Fassung der Gnadenformel in Ex 34,6. Die hebräischen und griechischen Lexeme, die mit Mitleid(shandeln) übersetzt werden können, wurden in der Geschichte der Bibelübersetzungen auf unterschiedlichste Weise ins Deutsche übertragen, was in deren breiter Semantik gründet. Wie auch immer übersetzt wird, die Anthro-

³⁸ S. dazu die ausgezeichnete Auslegung dieses Verses bei Peetz, „Gott“, im vorliegenden Sammelband.

³⁹ Das scheinen Ingolf U. Dalferth und Andreas Hunziker in dem von ihnen herausgegebenen Sammelband *Mitleid – Aspekte des Problemkomplexes Mitleid* zu übersehen. In ihrer Einleitung beziehen sie sich hinsichtlich der Bestimmung von Mitleid ausschließlich auf klassisch griechische Tradition, insbesondere Aristoteles, und übergehen das biblische Verständnis. Dieser fatale Traditionsbruch mit der Bibel setzt sich fort in ihrem impliziten Postulat der Apathie G*ttes: „Anders als die Götter leiden die Menschen, und menschlich leiden sie vor allem dort, wo sie vom Mitleid mit dem Leiden anderer Menschen bewegt werden“, Dalferth/Hunziker, Einleitung, XI. S. dazu u. a. Janowski, „Empathie des Schöpfergottes“.

⁴⁰ Spieckermann, „Wrath“, 10 *passim*, s. auch ders., „Barmherzig und gnädig“, sowie den Überblick zur sogenannten Gnadenformel: Zerneck, „Gnadenformel“.

⁴¹ S. dazu den Beitrag von Khorchide, „Barmherzigkeit“, im vorliegenden Sammelband. Er zeigt auf, wie zentral das koranische Gottesverständnis von der Kategorie der Barmherzigkeit geprägt ist.

⁴² Ex 34,6; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Jo 2,13; Jon 4,2; Neh 9,17; u.ö. Zum Mitleid(shandeln) G*ttes in den synoptischen Textuniversen vgl. die Analysen unten.

popathie des biblischen Gotteskonzepts sollte endlich konsequenter in den Blick genommen werden.⁴³

Nur soviel sei zum Mitleid(shandeln) G*ttes in der Hebräischen Bibel an dieser Stelle noch festgehalten: Peetz zeigt, dass die Wurzel רחם (*racham*) – in der Bedeutung von „sich erbarmen/Mitleid haben“, „barmherzig/mitleidig sein“, „Barmherzigkeit/Mitleid“⁴⁴ – in der Hebräischen Bibel 91-mal bei insgesamt 101 Belegen G*tt charakterisiert. Für die beiden hebräischen Adjektive רחום (*rachum*), „barmherzig“, und חנון (*chanun*), „gnädig“, „gönnend“, „barmherzig“, die in der Septuaginta mit *eleemon* und *oiktirmon* übersetzt werden, gilt sogar, dass sie Eigenschaften G*ttes – und zwar allein G*ttes – bezeichnen:

Sowohl רחום, „barmherzig“, als auch חנון, „gnädig“, stehen in der Bibel jeweils dreizehn Mal – meistens, nämlich in elf Fällen, in Kombination zusammen. [...] Bemerkenswert ist, dass beide Adjektive nur für Gott verwendet werden. Zwar gibt es in der Bibel die Vorstellung, dass sich auch Menschen erbarmen können [...], doch nur über Gott wird in der Hebräischen Bibel gesagt, dass er barmherzig (רחום [*rachum*]) ist.⁴⁵

Aus diesen Befunden folgert Peetz für die Hebräische Bibel eine „Asymmetrie zwischen der göttlichen und der menschlichen Barmherzigkeit“.⁴⁶ Das menschliche Mitleid wird somit als „letztlich von Gott erwirkt“ gedacht.⁴⁷

Der ausschließliche Gebrauch dieser hebräischen Adjektive für G*tt ändert sich mit den Übersetzungen in der Septuaginta. Dort werden *eleemon* und *oiktirmon* zwar noch immer „meist von G*tt“ ausgesagt (Ex 34,6; Dtn 4,31 u.ö.),⁴⁸ vereinzelt aber auch von Menschen (z. B. Jdc 5,30; Prov 11,17; 19,8). Diese Verschiebung gilt auch für den Gebrauch von *oiktirmon* im Neuen Testament, das dort dreimal vorkommt und davon zweimal auf G*tt bezogen (Lk 6,36; Jak 5,11). *Eleemon* hingegen wird in seinem zweimaligen Gebrauch im Neuen Testament nicht mehr von G*tt ausgesagt, sondern von mitleidshandelnden Menschen (Mt 5,7) und von Jesus (Hebr 2,17) – in beiden literarischen Kontexten aber in engem Bezug auf G*tt.

Für die Septuaginta hat Jan Joosten zudem beobachtet, dass die Emotion des Mitleids G*ttes dort im Vergleich zur Hebräischen Bibel noch gesteigert wird. Er führt das am Buch Jesaja vor, in dessen Septuagintafassung *eleos* nicht nur viermal frei in den Text eingeführt wird, sondern damit eine ganze Reihe zusätzlicher hebräischer Begriffe übersetzt werden, denen im Hebräischen andere Bedeutun-

⁴³ S. dazu u. a. Spieckermann, „Barmherzig und gnädig“; ders., „Wrath“; Janowski, „Empathie des Schöpfergottes“.

⁴⁴ S. Peetz, „Gott“, im vorliegenden Sammelband; dies., „Rede“, 280.

⁴⁵ Peetz, „Gott“, im vorliegenden Sammelband. Sie schreibt aber: „Lediglich Ps 112,4 könnte eine Ausnahme sein: Aus dem Kontext von Ps 112,4 geht nämlich nicht klar hervor, ob sich die Adjektive רחום ורחון, „gnädig und barmherzig“, auf Gott oder auf einen gerechten Menschen beziehen.“

⁴⁶ Vgl. dazu Peetz, „Rede“, 291–292.

⁴⁷ Peetz, „Gott“, im vorliegenden Sammelband.

⁴⁸ Bultmann, „ἔλεος“, 482, mit Belegstellen.

gen zukommen, wie z. B. צדקה (*zedāqa*), „Gerechtigkeit“.⁴⁹ Auch die Anzahl der Adjektive des Mitleidsvokabulars werden angereichert.⁵⁰

Das Substantiv *eleemosyne*, „Mitleid“, das im Griechischen erst spät begegnet, übersetzt in der Septuaginta meist *zedāqa*, „Gerechtigkeit“, auf G*tt bezogen.⁵¹ In den Spätschriften der Septuaginta ist eine Bedeutungsverengung dieses Substantivs auf „Almosen“ zu beobachten. Es begegnet zunehmend als

„Mitleid [...] gegen Arme“, „Armengabe“, „Almosen“ [...] zuerst in der LXX: Spr 21,26; Dan 4,27; vgl. Sib II 79–82. Sie [die Septuaginta] übersetzt mit ἐλεημοσύνη] gewöhnlich s^c dāqā (Gerechtigkeit), bes. wo das AT vom gnädigen G*tt gegenüber seinem Volk bzw. den Frommen redet, Jes 1,27; 59,16; 28,17; Ps 32,5; 23,5; 102,6 u. a. Bei Jos und Philo fehlt das Wort.⁵²

Das Verständnis eines Emotionshandelns wird auf einen bestimmten Handlungsaspekt verengt, es bleibt aber dennoch in der Motivation des „Mitgeföhls“ für andere Menschen in Not verankert.

Das Adjektiv *oiktirmon*, das nur zweimal in den synoptischen Evangelien vorkommt (Lk 6,36), stellt ebenfalls Emotionsvokabular dar. Während *eleos* stärker „den Affekt der Rührung und des Mitleids“ bezeichnet, liegt der Akzent bei der griechischen Wortfamilie um *oiktirmon* stärker auf dem Aspekt der „Klage“ und des „Jammers“:⁵³

Der Stamm οἰκτ- dient also, weit überwiegend, zur Wiedergabe von Bildungen vom Stamme ׀קר, daneben für Bildungen von ׀ק. Der Sinn der Wörter ist stets *Mitleid*, *Erbarmen*. Ein Unterschied zwischen οἰκτίρειν und ἐλεεῖν oder zwischen οἰκτιρμοί u[nd] ἐλεος ist nicht wahrzunehmen.⁵⁴

Der semantische Unterschied zwischen den beiden Wortfamilien ist also kaum wahrzunehmen. Entscheidend ist ihre Gemeinsamkeit: die Mitleidssemantik.

Das Verb *splagchnizomai* ist in der Profangräzität nur in einer einzigen Inschrift belegt und begegnet vor allem in frühjüdischer Literatur.⁵⁵ Etymologisch leitet es sich von *σπλάγχνον* (*splagchnon*) her, das in der griechischen Literatur in der Regel und im Neuen Testament ausschließlich im Plural begegnet (*σπλάγχνα* [*splagchna*]). Es kann mit „Innereien“⁵⁶, „Eingeweide“⁵⁷, „innere Organe“, „Herz“, herzliches

⁴⁹ Joosten, *Benevolence*, 110–111.

⁵⁰ Die hebräischen Ausgangsvokabeln begegnen in der Hebräischen Bibel je nur 13-mal, in der Septuaginta vermehrt (s. o. die Tabelle in 2.1).

⁵¹ Vgl. Bultmann, „ἐλεος“, 482.

⁵² Staudinger, „ἐλεημοσύνη“, 1044.

⁵³ Bultmann, „οἰκτίρω“, 161 (Kursivierung im Original).

⁵⁴ Bultmann, „οἰκτίρω“, 162 (Kursivierung im Original).

⁵⁵ Genauer s. Eisen, „Mitleid“, 428–429.

⁵⁶ Köster, „σπλάγχνον“, 548.

⁵⁷ Bauer/Aland (Hgg.), *Wörterbuch*, 1523.

Verlangen, Barmherzigkeit“⁵⁸ übersetzt werden. Einigkeit besteht in der Lexikographie darüber, dass dieses Substantiv im übertragenen Sinne den „Sitz der Gefühle“ anzeigt.⁵⁹ Das Verb drückt die „von Herzen“ bzw. ersttestamentlich treffender aus den Gedärmen kommende intensive Emotion des Mitleids aus. Es liegt somit auf der Fluchtlinie der besonders affekthaften *rachamim*.

Es fällt auf, dass insbesondere in den *Testamenten der 12 Patriarchen* das Substantiv *splagchna* und das Verb *splagchnizomai* vor allem an die Stelle von οἰκτιρμοί (*oiktirmoi*) für *rachamim* und οἰκτίρω (*oiktiro*) für *richam* treten.⁶⁰ In den synoptischen Evangelien fehlen *oiktirmoi* und *oiktiro* in Gänze und das Adjektiv *oiktirmon* findet sich nur noch zweimal in einem Vers (Lk 6,36). *Splagchnizomai* hingegen begegnet prominent zwölfmal insbesondere zur Charakterisierung Jesu.

2.3 Die Wortfamilie um ἔλεος [*eleos*] in den synoptischen Evangelien

Die griechische Wortfamilie um ἔλεος [*eleos*], die in der Septuaginta gehäuft begegnet, ist mit ihren 30 Belegstellen das dominante Wortfeld zum Mitleid in den synoptischen Evangelien. Es umfasst neunmal das Substantiv *eleos*, fünfzehnmal das Verb *eleeo*, einmal das Adjektiv *leemon* und fünfmal das Substantiv *leemossyne*. Dieses Wortfeld ist über alle drei Evangelien verteilt, wobei auffällt, dass es nur dreimal im Markusevangelium, aber zwölfmal im Lukasevangelium und mit 15 Belegstellen am häufigsten im Matthäusevangelium vorkommt.

2.3.1 Das Substantiv *eleos*, „Mitleid“, „Erbarmen“, „Barmherzigkeit“, „Rührung“, „Jammer“

Das Substantiv *eleos* (s. auch oben) fehlt im Markusevangelium, kommt aber dreimal im Matthäus- und sechsmal im Lukasevangelium vor. In diesen beiden Evangelien findet es sich vorrangig in ersttestamentlichen Zitaten und Allusionen. So bezieht es sich im Matthäusevangelium dreimal auf die Willensäußerung G*ttes in Form der Zitation von Hos 6,6 (LXX): „Mitleid will ich und nicht Opfer“ (Mt 9,13; 12,7) und in einer Allusion auf Mi 6,8 (LXX) (Mt 23,23). Im Lukasevangelium hingegen begegnet das Substantiv fünfmal zur Charakterisierung des Mitleid(*shandeln*)s des G*ttes Israels anhand konkreter Beispiele vorrangig in Form ersttestamentlicher Allusionen und Zitate in Magnifikat und Benediktus (Lk 1,50.54.58.72.78).

⁵⁸ Walter, „σπλάγγων“, 635.

⁵⁹ So Bauer/Aland (Hgg.), *Wörterbuch*, 1523; Walter, „σπλάγγων“, 635; Köster, „σπλάγγων“, 548, nennt sie das „Zentrum des persönlichen *Fühlens* u[nd] *Empfindens*“ (Kursivierung im Original).

⁶⁰ Köster, „σπλάγγων“, 552, führt aus, dass sie „ganz und gar an die Stelle der Septuaginta-Wörter οἰκτιρμοί, οἰκτίρω und οἰκτίρων [treten] und somit eine neuartige Übersetzung der hebräischen Wörter רַחֵם, רַחֲמִים und רַחֲמֵם [sind]. Der im hebräischen Alten Testament häufigen Verbindung von רַחֵם und רַחֲמִים entspricht nicht mehr wie in der Septuaginta ἔλεος und οἰκτιρμοί (z.B. Hos 2,21), sondern ἔλεος und σπλάγγων.“

Während im Lukasevangelium also der konkrete Bezug auf das Mitleid(shandeln) G*tt'es dominiert, steht im Matthäusevangelium die Willensäußerung G*tt'es im Zentrum.

Für den Gebrauch von *eleos* im gesamten Neuen Testament ist festzustellen, dass es sich in seinen 27 Belegstellen weitestgehend auf G*tt bezieht. Nur zweimal wird es von Menschen ausgesagt (Lk 10,37; Jak 2,13), einmal von Jesus Christus (Jud 21) und einmal von der Weisheit (Jak 3,17).

2.3.2 Das Verb *eleo*, „Mitleid haben“, „mitleidig helfen“, „sich erbarmen“

Das Verb *eleo* (s. auch oben) wird mit 15 Belegen in den synoptischen Evangelien häufiger aufgegriffen als das Substantiv *eleos*. In seinem dreimaligen Gebrauch im Markusevangelium wird es einmal auf G*tt (Mk 5,19) und zweimal auf Jesus (Mk 10,47.48) bezogen und bleibt diesen beiden Erzählfiguren vorbehalten. Auch in den beiden weiteren Evangelien charakterisiert es mehrheitlich Jesus. Im Matthäusevangelium ist es in seinen acht Belegstellen fünfmal auf Jesus (Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31), einmal auf G*tt (Mt 5,7b) und zweimal auf den König in einer Sondergutparabel bezogen (Mt 18,33a.b), im Lukasevangelium dreimal auf Jesus (Lk 17,13; 18,38.39) und einmal auf Abraham (Lk 16,24).

Gehäuft (elfmal) begegnet das Verb in den synoptischen Evangelien in Form des Aorist Imperativ: *eleeson*, „habe Mitleid“, im Munde Hilfesuchender auf Jesus bezogen, so wie es insbesondere aus den Psalmen auf G*tt bezogen bekannt ist (Mk 10,47.48; Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30.32; Lk 16,24; 17,13; 18,38.39). Hilfsbedürftige adressieren damit in der Regel Jesus in der Hoffnung auf Hilfe, die ihnen auch widerfährt. Nur einmal wird es auf Abraham bezogen (Lk 16,24). Es begegnet bis auf die genannte Ausnahme in Wundererzählungen und gehört zu deren expositiven Motiven.⁶¹ Es wird vielsagend auf Jesus übertragen und der Messias Jesus als Repräsentant des Mitleid(shandeln)s G*tt'es charakterisiert. Es wird aber an keiner Stelle als direkte Emotion Jesu ausgesagt, das erfolgt ausschließlich durch das Verb *splagchnizomai*.

Für den Gebrauch von *eleo* im gesamten Neuen Testament ist bei seinen insgesamt 28 Belegstellen festzustellen, dass es mehrheitlich auf G*tt bezogen wird, einmal auf einen Menschen (Mt 18,33) und mehrfach als Erwartungshaltung (11-mal an Jesus, 1-mal an Abraham, 1-mal an einen Sklaven).

2.3.3 Das Substantiv *eleemosyne*, „Mitleid“, „Wohltat“, „Almosen“

Das aus der Septuaginta bekannte Substantiv *eleemosyne* (s. auch oben) ist in der synoptischen Überlieferung fünfmal durchgehend in der Bedeutung von „Wohltat“ bzw. ggf. „Almosen“ anzutreffen und bezieht sich ausschließlich auf Menschen

⁶¹ Dazu Wolter, *Lukasevangelium*, 572.

(Mt 6,2.3.4; Lk 11,41; 12,33). Das gilt auch für die übrigen neutestamentlichen Belege (8-mal in der Apostelgeschichte).

2.3.4 Das Adjektiv *eleemon*, „barmherzig“, „mitleidig“

Das Adjektiv *eleemon* (s. auch oben) begegnet in der synoptischen Überlieferung nur ein einziges Mal und dabei bezogen auf Menschen in der matthäischen Glückseligpreisung der Mitleidenden, denen das Mitleid G*ttes in Form eines *passivum divinum* des Verbs *eleeo* verheißen wird (Mt 5,7). Insgesamt wird es im Neuen Testament nur zweimal gebraucht. In Hebr 3,17 wird es auf Jesus übertragen.

2.4 Das Adjektiv *oiktirmon* in den synoptischen Evangelien

Es wurde bereits gesagt, dass das Adjektiv *oiktirmon* die Mitleidssemantik mit der Wortfamilie um *eleos* gemeinsam hat (s.o.). In den synoptischen Evangelien wird es lediglich zweimal in Lk 6,36 gebraucht. Der lukanische Jesus fordert im ersten Teil des Verses imperativisch mit dem substantivierten Adjektiv: „Werdet Mitleidshandelnde!“ (V. 36a: Ἔνεσθε οἰκτιρμονες). Im zweiten Teil wird dieser Imperativ am Mitleid(shandeln) G*ttes ausgerichtet (V. 36b) – im Sinne einer *imitatio Dei* (V. 26b). Damit knüpft das Lukasevangelium an das aus der Hebräischen Bibel bekannte Verständnis des Mitleids als einer Eigenschaft G*ttes an und verbindet es mit der Forderung an den Menschen, sich an G*tt auszurichten (Lev 19,2; Dtn 10,17–19).⁶²

Das Adjektiv begegnet im Neuen Testament nur dreimal, neben dem zweimaligen Gebrauch in Lk 6,36 noch in Jak 5,11 – erneut zur Charakterisierung G*ttes. Das Mitleid(shandeln) G*ttes wird in Lk 6,36 zu einer Haltung des Menschen im Sinne des *imitatio Dei*-Motivs kultiviert.

2.5 Das Verb *splagchnizomai* in den synoptischen Evangelien

Das Verb *splagchnizomai* (s. auch oben), „sich erbarmen“, „Mitleid empfinden“, „jammern“, „die Gedärme zusammenziehen“ habe ich andernorts genauer untersucht.⁶³ Das Wichtigste sei im Folgenden zusammengefasst: Im Neuen Testament kommt das Verb zwölfmal und ausschließlich in den synoptischen Evangelien vor. Es begegnet viermal im Markusevangelium (Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22), fünfmal im Matthäusevangelium (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34) und dreimal im Lukasevangelium (Lk 7,13; 10,33; 15,20). In der Regel wird es in Wundererzählungen zur Charakterisierung Jesu verwendet, lediglich dreimal auch als Emotion von Figuren in Parabelerzählungen genannt. Die Emotion richtet sich in den Evange-

⁶² Zum *imitatio Dei*-Motiv im Ersten Testament vgl. Barton, „Imitation of God“, 35–46.

⁶³ Vgl. Eisen, „Mitleid“. Ergänzend zu meinem Beitrag sei erwähnt, dass es in der Septuaginta einmal in Prov 17,5 vorkommt.

lien durchgehend auf Menschen in Notsituationen, seien diese durch Krankheit, körperliche Beeinträchtigung, Hunger, Gewalt, Verschuldung oder soziale Ausgrenzung verursacht. Beim Gebrauch des Verbs fällt die einheitliche Plotstruktur auf, gekennzeichnet durch den Dreischritt: Wahrnehmen (der Not) – Mitleid haben – Handeln (in Form der Behebung der Not). Das Verb wird vor allem eingesetzt, um Jesu Mitleid(shandeln) *in actu* konkret vor Augen zu führen (Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Lk 7,13). Dieses intensive Emotionsverb *splagchnizomai* ist das einzige, das für die direkte Charakterisierung von Jesu Mitleid(shandeln) gebraucht wird. Mit diesem Verb wird das besondere messianische Mitleid(shandeln) Jesu ausgedrückt. Höchst zaghaft – durchgehend innerhalb jesuanischer Rede – wird es im Matthäus- und Lukasevangelium dreimal auch auf andere Erzählfiguren übertragen: in einer matthäischen Sondergutparabel auf einen König (Mt 18,27), in zwei lukanischen Sondergutparabeln auf einen Samaritaner und einen Vater (Lk 10,33; 15,20).

3 Mitleid(shandeln) im Markusevangelium (Mk 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; 9,22; 10,47.48)

Im Markusevangelium wird 7-mal Mitleidsvokabular aufgegriffen. Eingesetzt werden viermal der frühjüdische Neologismus *splagchnizomai* (Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22)⁶⁴ und dreimal das traditionelle *eleeo* (Mk 5,19; 10,47.48). Die beiden Verben finden sich ausschließlich in sechs Wundererzählungen: in vier Heilungswundererzählungen (eines Aussätzigen in Mk 1,41; eines Epileptikers in Mk 9,22; eines besessenen Mannes in Mk 5,19; des blinden Bartimäus in Mk 10,47.48) und in den beiden Speisungswundererzählungen (Mk 6,34; 8,2). Die mit dem Affekt des Mitleids adressierten Menschen befinden sich durchgehend in Notlagen. Subjekt des Mitleids(handelns) ist mit einer Ausnahme (G*tt in Mk 5,19) durchgehend der Messias Jesus.

Im Folgenden werden die betreffenden Erzählkontexte sortiert nach den Bezugsgrößen des Mitleids(handelns) G*tt (3.1) und Jesu (3.2) knapp vorgestellt und zusammenfassend ausgewertet (3.3).

3.1 Das Mitleid(shandeln) G*tt (Mk 5,19)

Einmal ist im Markusevangelium vom Mitleid(shandeln) G*tt die Rede, allerdings innerhalb der dramatischsten Heilungswundererzählung des Evangeliums: der Erzählung vom Exorzismus eines Mannes aus Gerasa (Mk 5,1–20). Es ist Jesus selbst, der innerhalb der Erzählung in direkter Redewiedergabe sein Rettungshandeln auf das Mitleidshandeln G*tt zurückführt (Mk 5,19).

⁶⁴ S. dazu und zum Folgenden Eisen, „Mitleid“, 430–434.

Im Gebiet nahe der Stadt Gerasa innerhalb der Dekapolis kommt Jesus ein besessener Mann entgegen. Von ihm heißt es im Erzählbericht, dass er in Grabhöhlen lebt, dort Tag und Nacht schreit, sich mit Steinen schlägt und dass ihn keine Fesseln bändigen können (V. 4–5). Er spricht Jesus namentlich an mit den Worten: „Jesus, Sohn des Höchsten“ (V. 7). Im weiteren Erzählverlauf wird deutlich, dass der Mann von einer „Legion“ von „unreinen Geistern“ besessen ist, die auf den Befehl Jesu in eine Schweineherde fahren, welche sich schließlich in den See stürzt (V. 9–13). Der Geheilte bittet Jesus, bei ihm bleiben zu dürfen. Darauf antwortet Jesus (Mk 5,19):

Geh hin in dein Haus zu den Deinen und verkünde ihnen, was der Herr an dir getan und dass er Mitleid mit dir hatte (*ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε*).

Im ersten Teil der Antwort sendet er den Geheilten in dessen Haus zu den Seinen. Er soll dort verkündigen, was der *kyrios*, „Herr“, an ihm „getan hat“. Mit dem Kyriostitel ist, liest man den Text aus jüdischer Perspektive, auf Israels G*tt angespielt. In Kombination mit „er hatte Mitleid mit dir (*ἠλέησέν σε*)“ (V. 19b) führt der markinische Jesus sein Rettungshandeln somit auf das Mitleid G*ttes zurück. Die Pointe dieser Aussage ist damit, dass Jesus sich selbst als ausführendes Organ des Mitleids(*handelns*) G*ttes vorstellt.⁶⁵ Diese Aussage Jesu am Abschluss dieser überaus dramatisch erzählten Heilung hat Signalcharakter für die Lektüre des Markusevangeliums, impliziert sie doch in hermeneutischer Konsequenz, alle markinischen Heilungen analog zu deuten.

Angemerkt sei, dass die Kyriosbezeichnung in den Evangelien vielfach mehrdeutig ist.⁶⁶ Sie kann sich auf jede männliche Figur beziehen, aber auch auf G*tt. In der Aussage Jesu in Mk 5,19 wird sie von einer jüdischen bzw. jüdisch sympathisierenden Leser- und Hörschaft sicher auf Israels G*tt bezogen, der in der Septuaginta durchgehend *Kyrios* – in Übertragung des Tetragramms – genannt wird. Innerhalb des markinischen Erzählkontextes wird der Titel auch auf Jesus übertragen, so etwa in weiterer markinischer Jesusrede, in welcher dieser in dritter Person über sich als „Menschensohn“ und „Herr“ spricht (Mk 2,28), oder als Bezeichnung durch andere (Mk 11,3 u.ö.). Auch in der vorliegenden Erzählung interpretiert der Geheilte kurz nach Jesu Anrede seine Heilungserfahrung als Tat Jesu („wie viel Jesus an ihm getan hat [*ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς*]“) (Mk 5,20; Lk 8,39) und nicht als Tat G*ttes, was sich jedem jüdischen Menschen nahegelegt hätte (Mk 5,19 par Lk 8,39). Vermutlich wird der Geheilte dadurch als nichtjüdisch gekennzeichnet.⁶⁷

Ein Blick auf die synoptischen Parallelstellen zeigt, dass die lukanische Parallele die mögliche Doppeldeutigkeit vereindeutigt, indem sie in der Antwort Jesu „Herr

⁶⁵ So auch Dschulnigg, *Markusevangelium*, 157 mit Fußnote 117, und Guttenberger, *Evangelium nach Markus*, 125.

⁶⁶ S. dazu ausführlich Petersen, „Ärger“.

⁶⁷ Das zeigt nach Guttenberger, *Evangelium nach Markus*, 120, seine Anrede Jesu als „Sohn des höchsten Gottes“.

(*kyrios*)“ durch „G*tt (*theos*)“ ersetzt (Lk 8,39). Der explizite Hinweis auf das Mitleid G*ttes wird in der lukanischen Fassung des Jesuswortes aber merkwürdigerweise gestrichen, obwohl das Mitleid G*ttes im Lukasevangelium eine bedeutende Rolle spielt (s.u. 5.1). Ist das Mitleid G*ttes stillschweigend vorausgesetzt? Gilt das auch für die matthäische Version dieser Heilungserzählung, in welcher der Dialog des Geheilten mit Jesus fehlt?

Es kann für diese markinische Heilungswundererzählung festgehalten werden, dass das Mitleid(shandeln) G*ttes und das Heilungshandeln Jesu verschmelzen. Anders gesagt: Jesu Handeln verkörpert bzw. repräsentiert das Mitleid(shandeln) G*ttes.

3.2 Das Mitleid(shandeln) Jesu (Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; 10,47.48)

Jesu Rettungshandeln wird in fünf markinischen Wundererzählungen explizit mit dem Affekt des Mitleids in Verbindung gebracht. Es fällt auf, dass dabei der frühjüdische Neologismus *splagchnizomai* in vier dieser Wundererzählungen dominant zum Einsatz kommt (Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22). Das traditionelle Verb *eleeo* hingegen begegnet nur zweimal als Appell des blinden Bartimäus auf Jesus bezogen (Mk 10,47.48).

Die vier Wundererzählungen, in denen Jesus durch *splagchnizomai* charakterisiert wird, habe ich an anderer Stelle ausführlich betrachtet und werde daher im Folgenden nur die wichtigsten Ergebnisse dieser Analyse anführen.⁶⁸ Das Verb begegnet in den vier Wundererzählungen der Heilung eines Aussätzigen (Mk 1,41), der Speisung der 5000 und der 4000 (Mk 6,34; 8,2) sowie der Heilung eines epileptischen Jungen (Mk 9,22). Subjekt des Mitleids ist durchgehend Jesus. *Splagchnizomai* ist im Markusevangelium somit der Charakterisierung Jesu vorbehalten und kann als spezifisch messianisches Mitleid(shandeln) gedeutet werden. Durchgehend gilt es Menschen in einer Not- bzw. Mangelsituation: einem an Aussatz Erkrankten (Mk 1,41), zwei großen Menschenmengen, die zusammenkommen, weil sie Tröstung bei Jesus suchen und in der Einöde, in der sie sich um ihn versammeln, nichts mehr zu essen haben (Mk 6,34; 8,2) sowie einem an Epilepsie erkrankten Menschen, dessen Vater an Jesu Mitleid appelliert (Mk 9,22). Alle Betroffenen (oder als Stellvertreter ein Vater) kommen aktiv auf Jesus zu. Im Plot der Erzählungen zeigt sich der Charakter dieses Affekts. Er ist durchgehend handlungsbezogen und durch den bereits oben genannten Dreischritt gekennzeichnet: Wahrnehmen – Fühlen – Not beheben. In den betreffenden markinischen Erzählungen finden sich verschiedenste ersttestamentliche Referenzen Jesus erscheint im Markusevangelium als Verkörperung bzw. Repräsentant des Mitleids des G*ttes Israels.

Diese Beobachtungen werden auch durch die Einbeziehung des markinischen Gebrauchs des traditionellen Verbs *eleeo* bezogen auf Jesus bekräftigt. In der Hei-

⁶⁸ Dazu und zum Folgenden Eisen, „Mitleid“, 430–434.

lungswundererzählung vom blinden Bartimäus (Mk 10,46–52) findet es sich zweimal im Munde des hilfeschreitenden Bartimäus in Form des traditionellen Bittrufs ἐλέησόν (*eleeson*), „habe Mitleid“ (Mk 10,47.48), der in der Septuaginta vorrangig G*tt gilt.

Als Jesus nach Jericho kommt, eilt ihm laut schreiend der blinde Bettler Bartimäus entgegen und ruft (Mk 10,47.48):

Jesus, Sohn Davids, habe Mitleid mit mir (υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με).

Der Blinde lässt sich nicht von Umstehenden aufhalten, die ihn zum Schweigen bringen wollen, und ruft Jesus gleich zweimal in dieser Form an. Der Appell *eleeson* greift, wie bereits gezeigt, traditionelle Psalmsprache auf (s.o. 2.2 und 2.3). Bartimäus münzt diesen ersttestamentlichen Hilferuf an G*tt vielsagend auf Jesus. Zusätzlich gebraucht er die Bezeichnung „Sohn Davids“, die als onomastische Allusion an die Davidsüberlieferung zu deuten ist und Jesus als Repräsentanten des Mitleids G*ttes mit politisch-messianischer Würde interpretiert.⁶⁹ In allen synoptischen Fassungen dieser Blindenheilungserzählung stimmt diese Anrede überein, was als Konsens in der Sache gedeutet werden kann (Lk 18,38.39; Mt 9,27; 20,30.31). Im Matthäusevangelium wird diese Geschichte sogar zweimal unterschiedlich erzählt, was ihre Bedeutung nochmals hervorhebt. In der zweiten und wiederholten matthäischen Blindenheilungserzählung wird zum Appell *eleeson* durch zwei Blinde zusätzlich im Erzählbericht die Heilungshandlung Jesu als Ausdruck von dessen Mitleid in Form des Verbs *splagchnizomai* unterstrichen (Mt 20,34: σπλαγχνισθεῖς) (s.u. 4.2).

3.3 Zusammenfassung zum Mitleid(*shandeln*) im Markusevangelium

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich die sieben markinischen Belege für Mitleidsvokabular ausschließlich in Wundererzählungen finden, sechsmal eindeutig auf den Messias Jesus und einmal auf G*ttes Mitleid als Verursachung von Jesu Rettungshandeln bezogen. Mitleid(*shandeln*) bleibt im Markusevangelium somit allein G*tt und seinem Messias Jesus vorbehalten. Die Emotion des Mitleids ist also christologisch und theologisch verankert, Implikationen für eine allgemeine Mitleidsethik eröffnen sich erst im Matthäus- und Lukasevangelium.

Hermeneutisch bedeutsam ist, dass der markinische Jesus selbst, in direkter Figurenrede, sein Rettungshandeln auf das Mitleid G*ttes zurückführt (Mk 5,19). Diese Jesusrede kann als hermeneutischer Schlüssel für das Verstehen des Rettungshandelns Jesu im Markusevangelium insgesamt gedeutet und auch auf das weitere Rettungshandeln Jesu extrapoliert werden.

Die Adressatengruppen des explizit durch Mitleid motivierten Rettungshandelns des markinischen Jesus bilden durchgehend Menschen in Notsituationen, die

⁶⁹ Vgl. Guttenberger, *Evangelium nach Markus*, 252.

aktiv zu Jesus kommen, und die aus ihren Notsituationen befreit werden. Dreimal erfolgt die Konzentration auf Einzelpersonen mit Erkrankungen (Mk 1,41; 9,22) und körperlicher Beeinträchtigung (Mk 10,47.48). Und gleich zweimal ist von sehr großen Menschenmengen die Rede (5000 und 4000), die sich in der Notsituation des Hungerns befinden (Mk 6,34; 8,2).

In fünf der sechs betreffenden Wundererzählungen ist der narrative Dreischritt anzutreffen: das Wahrnehmen einer konkreten Notlage, die Emotion des Mitleids Jesu bzw. der Appell eines Betroffenen an das Mitleid Jesu sowie die umgehende Behebung der Notlage. Die Emotion des Mitleids verdankt sich im Markusevangelium somit kognitiven Prozessen und führt immer zum rettenden Handeln. Das haben im Übrigen alle synoptischen Evangelien gemeinsam.

Erzählerisch ist Jesu Mitleid(shandeln) auf allen Ebenen der Vermittlung präsent. Einmal findet sich in der Rede des markinischen Jesus die explizite Erwähnung seines Mitleids als Handlungsmotivation (Mk 8,2), zweimal wird es im Erzählbericht ausgesagt (Mk 1,41; 6,34) und dreimal appelliert eine Figur der erzählten Welt an eben dieses (Mk 9,22; 10,47.48).

Die Tendenzen der markinischen Jesuserzählung von dessen Mitleid(shandeln) werden im Matthäusevangelium aufgenommen und noch um Beispiele erweitert und vertieft. Zusätzlich begegnet wiederholt Mitleid als ersttestamentliche Willensäußerung G*ttes und die Glücklichpreisung der Mitleidshandelnden. Die lukanische Jesuserzählung hingegen reduziert die markinischen Beispiele und fügt stattdessen (drei) neue Beispiele in Form von Sondergutüberlieferung (eine Wundererzählung, zwei Parabeln) hinzu. Wie in keinem anderen der drei synoptischen Evangelien wird im Lukasevangelium an das Mitleid des G*ttes Israels erinnert. Der Imperativ des lukanischen Jesus, Mitleid(shandeln) zu praktizieren, wird daran ausgerichtet (*imitatio Dei*).

4 Mitleid(shandeln) im Matthäusevangelium (Mt 5,7a.b; 6,2.3.4; 9,13.27.36; 12,7; 14,14; 15,22.32; 17,15; 18,27.33a.b; 20,30.31.34; 23,23)

Von den synoptischen Evangelien findet sich der Affekt des Mitleids am häufigsten im Matthäusevangelium bezogen auf G*tt, Jesus und andere Erzählfiguren. Mitleid(shandeln) nimmt in der matthäischen Theologie eine herausragende Stellung ein.⁷⁰

Im Matthäusevangelium kommen am häufigsten die Verben *eleeo* (achtmal) (Mt 5,7b; 9,27; 15,22; 17,15; 18,33a.b; 20,30.31) und *splagchnizomai* (fünfmal) (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34) zur Anwendung. So wie auch im Markusevangelium werden die Verben mehrheitlich auf Jesus und einmal auf G*tt bezogen (Mt 5,7b).

⁷⁰ Vgl. dazu auch Seeanner, *Barmherzigkeit*, und Konradt, „Glückselig sind die Barmherzigen“.

Darüber hinaus – und das ist neu im Vergleich zum Markusevangelium – wird gleich dreimal der Protagonist einer Sondergutparabel, ein König mit ihnen charakterisiert (Mt 18,27.33). Das Substantiv *eleos* findet sich dreimal, um damit die Willensbekundung des G*ttes Israels zu explizieren: Zweimal in einem (nicht markierten) Zitat aus Hos 6,6 (LXX) (Mt 9,13; 12,7) und einmal in Allusion auf Mi 6,8 (LXX) (Mt 23,23). Das substantivierte Adjektiv *eleemon* wird in einem matthäischen Makarismus zur Kennzeichnung von Menschen, die Mitleid üben, herangezogen (Mt 5,7).

Im Folgenden werden die betreffenden Erzählkontexte sortiert nach den Bezugsgrößen G*tt (4.1), Jesus (4.2), anderen Erzählfiguren (4.3) und schließlich zusammenfassend ausgewertet (4.4).

4.1 Das Mitleid(shandeln) G*ttes (Mt 5,7b) und die Willensäußerung G*ttes (Mt 9,13; 12,7; 18,27; 23,23)

Die Erwähnung des Mitleids(handeln) G*ttes (Mt 5,7b) und der Willensäußerung G*ttes, Mitleid(shandeln) zu priorisieren, findet sich im Matthäusevangelium ausschließlich in Jesusrede unter Bezug auf ersttestamentliche Prophetenworte (Mt 9,13; 12,7; 23,23). Die Verankerung des Mitleids in der Willensäußerung G*ttes begründet die matthäische Mitleidsethik.

Die erste Erwähnung des Mitleids G*ttes durch den matthäischen Jesus findet sich gleich zu Anfang seiner großen Bergrede in seinem fünften Makarismus, der im Lukasevangelium keine Parallele hat und in der Forschung mehrheitlich als matthäische Bildung betrachtet wird. Er ist einzigartig in der synoptischen Tradition und wird Jesus wie folgt in den Mund gelegt (Mt 5,7):⁷¹

Glücklich die Mitleidshandelnden, denn sie werden Mitleid erfahren (*μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται*).

Im ersten Teil des Makarismus findet sich das substantivierte Adjektiv *eleemon* zur Bezeichnung der Menschen, die durch Mitleidshandeln charakterisiert sind. Sie werden glücklich gepriesen. Das aus der Septuaginta bekannte Adjektiv, das in der Septuaginta noch mehrheitlich für G*tt reserviert ist, kommt nur an dieser Stelle in den synoptischen Evangelien zum Einsatz (s.o. 2.2 und 2.3). Im zweiten Teil des Makarismus wird diesen Menschen das Mitleid G*ttes versprochen. In Form eines *passivum divinum* des Verbs *eleeo* wird ihnen ein ihrem Handeln entsprechendes Ergehen durch G*ttes Mitleid(shandeln) eschatologisch verheißen (5,7b: *ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται*). Das Motiv der Respondenz G*ttes auf die Mitleidshandelnden ist auch in frühjüdischer Tradition anzutreffen (Prov 17,5 [LXX]; TestSeb 5,3; 8,1–3; bShab 151b) und wird hier frühchristlich bestätigt.⁷² Mitleid(shandeln) wird

⁷¹ Vgl. etwa Konradt, *Evangelium nach Matthäus*, 69.

⁷² So ebd. mit Belegstellen.

schon im Ersten Testament, in frühjüdischer Tradition und so auch in Mt 5,7 als besonders wertvoll evaluiert, nicht zuletzt, weil es in der Hebräischen Bibel ein besonderes Charakteristikum G*ttes darstellt (s. o. 2.2). Diese Feststellung des matthäischen Jesus geht allen weiteren Erwähnungen von Mitleid(shandeln) im Matthäusevangelium voraus und kann als programmatisch gelesen werden.

Vor dem Hintergrund dieses Makarismus ist es folgerichtig, dass der matthäische Jesus mehrfach Mitleid(shandeln) als Willensäußerung G*ttes einbringt, die sich ebenfalls, so wie auch dieser Makarismus, ausschließlich im Matthäusevangelium findet (Mt 9,13; 12,7; 23,23). Gleich dreimal schärft der matthäische Jesus seiner Hörerschaft Mitleid als Willen G*ttes ein, zweimal in Form eines nicht markierten Zitats aus Hos 6,6 (LXX) (Mt 9,13; 12,7) und einmal in Form einer Allusion auf Mi 6,8 (LXX) (Mt 23,23). Informierte Hörer- und Leserschaft kann aus eigener Schriftkenntnis Zitat und Anspielung identifizieren. Für sie ist die Jesusrede vom Mitleid damit mehrfach autorisiert: durch Jesus, die Propheten und durch G*tt selbst. Zugleich ist die Kontinuität des Willens G*ttes im Wirken Jesu markiert.

Die Willensäußerung G*ttes findet sich das erste Mal im Munde des matthäischen Jesus in einer Szene, in der er sich mit „Zöllnern und Sündigen“ abgibt und von pharisäischen Gruppen dafür kritisiert wird (Mt 9,9–13). Die Erzählung setzt mit der Berufung des Zöllners Matthäus ein, an die sich ein gemeinsames Mahl mit „Zöllnern und Sündigen“ anschließt. Als eine pharisäische Gruppe sieht, wie Jesus mit diesen zusammensitzt und isst, stellt sie zunächst Jesu Jüngerschaft die Frage, warum Jesus so handle. Aber der matthäische Jesus selbst antwortet mit den die Szene abschließenden Worten (Mt 9,13):

Geht aber hin und lernt, was es heißt: *Mitleid(shandeln) will ich und nicht Opfer* [Hos 6,6 (LXX)]. Denn ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sündige (πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν· οὐ γὰρ ἤλθον καλεῖσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλοῦς).⁷³

Jesus begründet seine Hinwendung zu den als sündig/unrein Stigmatisierten mit dem Hinweis auf die Willensäußerung G*ttes unter Rekurs auf Hos 6,6 (LXX). Dabei handelt es sich um ein nicht markiertes Zitat einer G*ttesrede aus dem Hoseabuch, womit die Aussage noch an Gewicht gewinnt. Der Erzähler des Evangeliums lässt den matthäischen Jesus diese Willensäußerung G*ttes nicht als Zitat markieren. Das zeitigt folgende Wirkungen: Zum einen versteht vermutlich lediglich die informierte Hörer- und Leserschaft den Verweis auf Israels G*tt. Zum anderen verschmelzen in dieser Antwort die Ich-Rede G*ttes und die anschließende Ich-Rede Jesu: „Denn ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sündige“.

In der betreffenden Szene wird die Thematik der Sündenvergebung und Reintegration von stigmatisierten Gruppen am Beispiel der „Zöllner und Sündigen“

⁷³ Die Kursivierung markiert in dieser Fassung das nicht markierte Zitat, so auch in der folgenden Zitation von Mt 12,7.

aufgegriffen. Die Handlungsmotivation Jesu orientiert sich am Mitleid(shandeln) G*ttes und dessen Sündenvergebung. Der matthäische Jesus priorisiert sein Handeln nach dem erklärten Willen G*ttes, wie er in Hos 6,6 (LXX) artikuliert ist.

Ein zweites Mal dient die (erneute) Zitation von Hos 6,6 (LXX) durch Jesus in der Erzählung vom Ährenraufen am Sabbat wieder als Argument gegenüber pharisäischen Gruppen (Mt 12,1–8). Diesmal verteidigt Jesus damit seine hungrige Jüngerschaft, die am Sabbat Ähren rauft und damit aus pharisäischer Sicht das Ruhebot missachtet. Jesus kontert ihre Kritik mit den Worten (Mt 12,7):

Wenn ihr aber wüsstet, was das heißt: *Mitleid will ich und nicht Opfer* [Hos 6,6 (LXX)], dann hättet ihr die Unschuldigen nicht verdammt (εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστίν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς).

Auch in dieser Äußerung wird das Zitat ebensowenig markiert wie zuvor in Mt 9,13, womit auch hier die Willensäußerung G*ttes mit dem Handeln Jesu zur Deckung kommt. G*ttes Wille, Mitleid zu üben, wird in beiden Erzählungen zum Kriterium der Priorisierung des Handelns. Die Iteration in Form zweimaliger Zitation von Hos 6,6 (LXX) unterstreicht nochmals, welchen Stellenwert diese Willensäußerung G*ttes in der matthäischen Theologie und Ethik einnimmt. Dass es sich dabei um spezifisch matthäische Theologie handelt, wird auch daran deutlich, dass die markinische und die lukanische Version dieser Erzählung keinen Verweis auf Hos 6,6 (LXX) bieten.

Ein drittes Mal vertieft der matthäische Jesus das Mitleid(shandeln) als Willensäußerung G*ttes in seiner großen Wehe-Rede gegen schriftgelehrte und pharisäische Gruppen (Mt 23,1–36). Er formuliert in seiner Kritik an deren Gewichtung der Gebote im Hinblick auf den Zehnten, was er für das wichtigste hält, nämlich die Trias „das Recht (τὴν κρίσιν), das Mitleid (τὸ ἔλεος) und die Treue (τὴν πίστιν), diese hättet ihr tun sollen (ἔδει ποιῆσαι)“ (V. 23). Hier wird *eleos* mit dem Verb *poiein* verbunden. Bei dieser Trias handelt es sich um eine freie Adaption der Trias aus Mi 6,8 (LXX). Dort heißt es: „Recht zu tun und Mitleid zu lieben und bereit zu sein, mit dem Herrn, deinem G*tt zu wandeln (ποιεῖν κρίμα καὶ ἀγαπᾶν ἔλεον καὶ ἕτοιμον εἶναι τοῦ πορεύεσθαι μετὰ κυρίου θεοῦ σου)“. Im Michawort ist das Verb *poiein* auf *krima*, „Recht“, bezogen und *eleos* ist dort mit dem Lieben verbunden. In der Formulierung „das Mitleid zu lieben“ ist nicht der Handlungsaspekt betont wie in der matthäischen Adaption, sondern der affektive Aspekt durch die Doppelung der zwei Emotionen. Sie werden aufeinander bezogen, verschränkt und intensiviert, ähnlich wie im hebräischen Ausgangstext, in welchem sich die Emotionslexeme אהב (*ahav*), „lieben“, und *chäsad* ergänzen und wechselseitig verstärken. In der matthäischen Rezeption wird das „Lieben“ gestrichen und durch das abschließende *poiein* der Tataspekt des Mitleids betont. Im lukanischen Paralleltext zu Mt 23,23 ist stattdessen von der „Liebe G*ttes“ die Rede (Lk 20,42). Ob an dieser Stelle Lk 20,42

eleos durch *theos* oder Mt 23,23 *theos* durch *eleos* aus der vermutlich gemeinsamen Quelle substituieren, muss offenbleiben.

Im Kapitel zuvor hat in der matthäischen Evangelienerzählung ein Streitgespräch zwischen Jesus und pharisäischen und schriftgelehrten Gruppen zur Frage nach dem „höchsten Gebot“ stattgefunden (Mt 22,36), in welchem Jesus auf die Liebe zu G*tt und das Doppelgebot der Liebe verwiesen hat (Mt 22,37–39). An dieser Stelle wird die Emotion der Liebe ins Zentrum gerückt (Mt 22,34–40; vgl. 5,43–48). In gewisser Weise konkretisiert die Trias in Mt 23,23, was der matthäische Jesus kurz zuvor bereits als oberstes Gebot bezeichnet hat, nämlich die Liebe. Die beiden Emotionen Liebe und Mitleid werden auch im Lukasevangelium eng aufeinander bezogen (s.u. 5,3).

Es kann festgehalten werden: Das Mitleid(shandeln) G*ttes gegenüber den Mitleidshandelnden im fünften Makarismus wird in der weiteren matthäischen Jesusrede von der Willensäußerung G*ttes, Mitleid zu priorisieren, vertieft und durch dreimalige Wiederholung eingeschränkt. Die Emotion des Mitleids G*ttes und die Priorisierung der Emotion des Mitleids(handelns) bei den Menschen werden im Matthäusevangelium aufs Engste verknüpft. Die Jesusrede vom Mitleid(shandeln) und sein entsprechendes Handeln ist damit für die informierte Leserschaft durch Kontinuität zum G*tt Israels markiert. Deutlicher kann die matthäische Mitleidsethik kaum hervorgehoben und ins Zentrum gerückt werden. Wie sehr an diesen Stellen spezifisch matthäische Theologie zu greifen ist, ist auch daran erkennbar, dass in den beiden anderen synoptischen Evangelien, welche die matthäischen Perikopen ebenfalls bieten, der Rekurs auf *eleos* fehlt.

4.2 Das Mitleid(shandeln) Jesu (Mt 9,13,27,36; 12,7; 14,14; 15,22,32; 17,15; 20,30,31)

Jesus ist im Matthäusevangelium, so wie auch im Markusevangelium, der Hauptrepräsentant gelebten Mitleids(handelns). Mehrheitlich erfolgt dessen Darstellung in Wundererzählungen. Die Ausnahmen hinsichtlich der Textsorte bilden die bereits besprochene Mahlszene Jesu mit den „Zöllnern und Sündigen“ (Mt 9,13) und die Erzählung vom Ährenraufen am Sabbat, in welcher Jesus aus Mitleid die Jüngerschaft gewähren lässt (Mt 12,1–8, V. 7). In beiden Szenen ist Jesu Handeln Ausdruck des Willens G*ttes und wurde daher im Kapitel zum Mitleid(shandeln) G*ttes behandelt. Darüber hinaus findet sich noch zusätzlich die Feststellung des besonderen Mitleids Jesu gegenüber jüdischen Menschenmengen zu Beginn der Aussendungsrede (Mt 9,36: ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν).⁷⁴

Die sechs matthäischen Wundererzählungen, die Jesu Rettungshandeln als Mitleidshandeln zeigen, sind die zwei Speisungswundererzählungen (Mt 14,13–21, V. 14; 15,32–39, V. 32), die zwei Blindenheilungserzählungen (Mt 9,27–31, V. 27; 20,29–34, V. 30,31) und zwei Exorzismuswundererzählungen (Mt 15,21–28, V. 22; 17,14–18,

⁷⁴ S. dazu ausführlich Eisen, „Mitleid“, 435.

V. 15). Fünfmal wird in ihnen gleichlautend das traditionelle Verb *eleeo* in Form seines Imperativs *eleeson* gebraucht (Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30.32) und dreimal Formen von *splagchnizomai* (Mt 14,14; 15,32; 20,34). Die Erzählungen müssen nicht im Einzelnen vorgestellt werden, weil sie hinsichtlich des Mitleids ähnliche Strukturen aufweisen.

Zunächst zum Gebrauch des Imperativs *eleeson*, „habe Mitleid“. Dieser traditionelle Bittruf wird fünfmal von Betroffenen an Jesus gerichtet. Dreimal erfolgt der Appell von den zwei Blinden in der matthäischen Doppelüberlieferung von deren Heilung (Mt 9,27; 20,30.31), einmal in der Fürsprache einer kanaanäischen Frau für ihre von einem Dämon geplagten Tochter (Mt 15,22) und einmal in der eines Vaters für seinen an Epilepsie erkrankten Sohn (Mt 17,15).⁷⁵ Die Betroffenen applizieren ihre Hoffnung auf das Mitleid G*ttes, wie es aus den Psalmen bekannt ist, auf Jesus und deuten ihn als Repräsentanten G*ttes auf der Ebene der erzählten Welt. Die markinischen Vorlagen für Appelle an das Mitleid Jesu (Mk 9,22; Mk 10,47.48) werden im Matthäusevangelium somit stark erweitert und vereinheitlicht. Es wird eine Kohärenz aller fünf Appelle matthäischer Hilfesuchender an Jesus hergestellt. In den drei synoptischen Evangelien haben diese Appelle an Jesus gemeinsam, dass sie immer zur Behebung der Notlage der Hilfesuchenden führen.

Vier dieser Appelle weisen eine weitere Kohärenz auf, indem sie Jesus zudem als „Sohn Davids“ ansprechen, was im Markusevangelium ausschließlich durch Bartimäus erfolgt (Mk 10,47.48; s.o. 3.2). Die formelhaft anmutende Repetition dieser Anrede Jesu unterstreicht deren Bedeutung für die matthäische Christologie: Jesus wird durch sie als davidischer Messias und Repräsentant des Mitleids G*ttes akklamiert.⁷⁶

Den matthäischen Gebrauch des Verbes *splagchnizomai* habe ich an anderer Stelle genauer betrachtet und fasse dazu die wichtigsten Ergebnisse zusammen:⁷⁷ Alle betreffenden Erzählungen, die beiden Speisungswundererzählungen und die Heilung zweier Blinder, charakterisieren Jesus als Mitleidshandelnden (Mt 14,14; 15,32; 20,34). Sie weisen die Plotstruktur des Dreischritts auf: Wahrnehmen – Fühlen – Handeln. In allen drei Erzählungen wird Jesu Mitleid durch die Wahrnehmung der Not der Betroffenen geweckt⁷⁸ und in allen Fällen führt diese zur Behebung der Notlage.

Insgesamt kann zu Jesu Mitleid(*shandeln*) im Matthäusevangelium festgehalten werden: Es zeigt sich konkret in Form von Heilungen (Blindenheilungen und Exorzismen) sowie Mahlgemeinschaft und Hungerstillungen (Mt 9; 14; 15; 17; 20). Stets

⁷⁵ In den Erzählungen von der kanaanäischen Frau wird es gegenüber der markinischen Vorlage ergänzt und beim Vater des an Epilepsie erkrankten Sohns ersetzt es das markinische *splagchnizomai*.

⁷⁶ So auch Konradt, *Evangelium nach Matthäus*, 155.

⁷⁷ S. dazu und zum Folgenden: Eisen, „Mitleid“, 435–440.

⁷⁸ Einmal charakterisiert Jesus sich selbst mit dem Verb *splagchnizomai* (Mt 15,32) und zweimal wird er im Erzählbericht entsprechend charakterisiert (14,14; 20,34).

führt sein Mitleid zur Behebung der Notlagen. Im ersten Teil des Matthäusevangeliums fällt auf, dass sich der Affekt des Mitleids Jesu insbesondere auf jüdische Menschenmengen bezieht (Mt 9,36; 14,13.14.15.19.21; 15,32.33.35.36.39).⁷⁹ Sie werden als Geplagte charakterisiert, „wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (Mt 9,36). Das Bild vom Hirten ist ein verbreitetes ersttestamentliches Motiv (Num 27,17 u.ö.)⁸⁰ und Jesus wird in der matthäischen Evangelienerzählung als Besetzung dieser Vakanz inszeniert.

Im Matthäusevangelium zeigt sich eine gewisse Differenz des Vergebrauchs *splagchnizomai* und *eleeo*. Während *eleeo* den Figurenreden der Betroffenen vorbehalten bleibt und ihre Erwartungshaltung an entsprechendes Emotionsverhalten Jesu ausdrückt, wird *splagchnizomai* vor allem gebraucht, um Jesu Mitleid *in actu* zu zeigen. Gemeinsam ist dem Gebrauch beider Verben bezogen auf Jesus, dass sie stets dessen Rettungshandeln zur Folge haben.

4.3 Das Mitleid(*shandeln*) anderer Erzählfiguren (Mt 5,7a; 6,2.3.4; 9,13; 12,7; 18,27.33; 23,23)

Im Matthäusevangelium findet sich eine Mitleidsethik. Sie findet ihre Orientierung in Form der dreimaligen indirekten Zitation der Willensäußerung G*ttes (Mt 9,13; 12,7; 23,23). Das wird programmatisch vorbereitet durch die Glücklichspreisung der Mitleidshandelnden (Mt 5,7a). Sie bestätigt nicht nur diejenigen, deren Handeln durch diese Emotion bereits bestimmt sind, sondern ermuntert auch solche, die dieser Emotion unter Umständen skeptisch gegenüberstehen. Der Makarismus ist heilvolle Zusage und gleichzeitig Werbeslogan für Mitleid(*shandeln*).

Konkretes Mitleid(*shandeln*) von Menschen hingegen wird im Matthäusevangelium bis auf eine Ausnahme ausschließlich von Jesus erzählt. Die Ausnahme bildet die matthäische Sondergutparabel, die das Mitleid(*shandeln*) eines Königs zeigt (Mt 18,25–34). Die Parabel kann als narrative Ethik interpretiert werden, sie ist Mahnung und Warnung. Ich habe sie bereits an anderer Stelle genauer betrachtet und werde im Folgenden die wichtigsten Ergebnisse bündeln.⁸¹

Die Parabel bietet drei Szenen mit zwei Protagonisten, einem König und seinem hoch verschuldeten Sklaven: In der ersten Szene werden beide Figuren eingeführt und es wird gezeigt, wie der König von Mitleid ergriffen – hier mit dem Verb *splagchnizomai* – seinem verschuldeten Sklaven dessen horrende Geldschuld erlässt (Mt 18,25–27; V. 27). Die zweite Szene zeigt, wie dieser Sklave von einem Mitsklaven unerbittlich die Rückzahlung von dessen Schuld ihm gegenüber einfordert (Mt 18,28–30). In der dritten Szene (Mt 18,31–34) wird erzählt, wie dieser Vorgang dem König zu Ohren kommt, er seinen Sklaven daraufhin zur Rede stellt und ihn

⁷⁹ Dazu genauer Eisen, „Mitleid“, 435–436.

⁸⁰ S. weitere Stellen bei Konradt, *Evangelium nach Matthäus*, 159.

⁸¹ Dazu auch Eisen, „Mitleid“, 437–439.

fragt, warum er nicht ebenfalls Mitleid mit seinem Mitsklaven hatte, so wie er es durch ihn erfahren habe (Mt 18,33). Erzürnt nimmt der König und Sklavenherr wegen des Mangels an Mitleid(shandeln) des ersten Sklaven dessen Schuldenerlass zurück und übergibt ihn „den Folterern, bis er die Schuld bezahlt hat“ (Mt 18,34). Die Parabel erzählt also von einem durch die Emotion des Mitleids motivierten Schuldenerlass, der zurückgenommen wird, weil der Empfänger nicht in gleicher Weise handelt.

Die Parabelerzählung changiert je nach Kontextualisierung im Matthäusevangelium und je nach Blickwinkel, der eingenommen wird. Das hat zu entgegengesetzten Deutungen geführt. Wird sie als „Gottesgleichnis“⁸² interpretiert, ist der König auf G*tt zu deuten, der Mitleid übt, aber diejenigen bestraft, die es ihm nicht gleich-tun. Damit zeigt die Parabel die Grenzen des Mitleids G*ttes. Wird die Parabel als „antithetisches Gottesgleichnis“⁸³ gelesen, dann zeigt sie einen Menschen, der zwar aus Mitleid handelt und Schulden erlässt, dieses Handeln aber rückgängig macht, als er feststellt, dass nicht analog gehandelt wurde. Es zeigt das Versagen konsequenten Mitleidshandelns von Menschen. Die Welt bleibt, wie sie war, der Ausgangszustand ist wieder hergestellt.

Zur Klärung soll die Kontextualisierung der Parabel im matthäischen Erzählkontext beitragen. Sie ist in einen Dialog zwischen Petrus und Jesus eingebettet. Petrus fragt Jesus, wie häufig Vergebung erwartet wird, worauf er antwortet: „Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal“, was die Grenzenlosigkeit von Vergebung anzeigt (Mt 18,21–22). Wird der König als G*tt gedeutet, unterläuft dieser die von den Menschen geforderte Vergebungsbereitschaft. Diese Deutung ist angesichts der drastischen matthäischen Bilder vom göttlichen eschatologischen Gericht möglich. Will man aber solcher „schwarzer Pädagogik“ nicht das Wort reden, ist auch die Deutung dieser Parabel als antithetisches G*ttesgleichnis möglich. Dann zeigt sie, wie begrenzt menschliches Handeln von Vergebung geprägt ist und wozu das führt. Diese Deutung wird unterstützt durch die Kommentarworte des matthäischen Jesus, in welchen er zu radikalem Vergeltungsverzicht und Feindesliebe auffordert (Mt 5,38–48).

Festgehalten sei, dass die Parabel in beiden Deutungen zu Verunsicherung und zu neuem, der Königsherrschaft G*ttes angemessenem Handeln führt. Das ist im Matthäusevangelium kaum ohne Mitleid(shandeln) zu denken, wie auch die Mitleidsethik des Evangeliums deutlich macht.

Das Substantiv *eleemosyne* wird in der matthäischen Jesusrede in seiner traditionellen Deutung dreimal konkret auf Almosengeben bezogen (Mt 6,2,3,4). Wie bereits gezeigt, ist Mitleid(shandeln) in der Entwicklung der Semantik dieses Substantivs, das ursprünglich *eleos* entsprach, sukzessive auf den konkreten

⁸² So z.B. Konrad, *Evangelium nach Matthäus*, z.St.

⁸³ So z.B. Schottroff, *Gleichnisse*, 265.

Handlungsaspekt der „(Wohl)tat“, des „Almosengebens“ verengt worden (s.o. 2.2 und 2.3). Diese Tendenz könnte im matthäischen Kontext auch die Verbindung des Substantivs durch das Verb *poiein* unterstreichen (V. 2.3). Auch werden die Verse 2–4 eingeleitet durch einen Satz über die „Gerechtigkeit (*dikaioisyne*)“, d.h. konkret „gerechtes Handeln“ (V. 1).⁸⁴ Die Verse 1–4 werden traditionell unter der Überschrift „Almosengeben“ verhandelt. Aber vielleicht kann *eleemosyne* hier auch auf andere „Taten“ des Mitleids bezogen werden, als nur das Almosengeben? Zu denken wäre etwa auch an das, was in Mt 25,34–40 entfaltet wird und unter der Überschrift „Die sieben Werke der Barmherzigkeit“ in die Wirkungsgeschichte eingegangen und bis heute bekannt ist.

Kernbotschaft von 6,1–4 ist der Umgang mit dem Gerechtigkeits- bzw. Mitleidshandeln. Es soll verborgen bleiben und nicht vor anderen Menschen zur Schau gestellt werden. Dabei geht es um die Frage des „Lohnes (*misthos*)“ (V. 1) bzw. der „Vergeltung (*apodidomi*)“ (V. 4) dieses Handelns. Drängt es auf Anerkennung durch andere Mitmenschen (V. 2), ist der „Lohn“ bereits empfangen (V. 2). Geschieht es aber im Verborgenen und wird allein von G*tt gesehen (V. 3f.), dann erfolgt die Vergeltung durch G*tt (V. 4). Diese Verse zeigen einen neuen Aspekt der matthäischen Mitleidsethik: Sie ist nicht auf Selbstlosigkeit hin angelegt, aber sie soll nicht den Lohn in Form menschlicher, sondern göttlicher Vergeltung suchen.

4.4 Zusammenfassung zum Mitleid(shandeln) im Matthäusevangelium

Wie gezeigt wurde, kommt dem Mitleid(shandeln) im Matthäusevangelium eine große Bedeutung zu. Es finden sich 20 Belegstellen. Zunächst schließt das Matthäusevangelium eng an das Markusevangelium an, indem es vor allem Jesu gelebtes Mitleid(shandeln) mit seinen rettenden Implikationen in den Wundererzählungen übernimmt, aber auch erweitert. Der Affekt des Mitleid(shandeln)s ist auch im Matthäusevangelium handlungsbezogen und durch den Dreischritt: Wahrnehmen – Fühlen – Handeln gekennzeichnet.

Die Mitleidsthematik geht im Matthäusevangelium aber über das Markusevangelium weit hinaus, indem sie in matthäischer Jesusrede mehrfach aufgegriffen und als Mitleidsethik entfaltet wird. Gleich zu Anfang seiner großen Bergrede preist Jesus Mitleidshandelnde glücklich und verheißt ihnen respondierendes Mitleid G*ttes (Mt 5,7). Der Lohn bzw. die Vergeltung von menschlichem Mitleid(shandeln) wird in der Bergrede von Jesus erneut aufgegriffen, diesmal verbunden mit der Warnung, dass Vergeltung dafür nur einmal erfolgt, entweder durch Menschen oder G*tt (Mt 6,2–4). Dreimal betont er den Willen G*ttes, der „Mitleid und nicht Opfer“ fordert (Mt 9,13; 12,7; vgl. 23,23). Und einmal thematisiert er in einer Sondergutparabel das Mitleid eines Königs, das zu Schuldenerlass führt, aber auch dessen Rücknahme, als der Schuldner nicht seinerseits durch Mitleid motiviert Schulden

⁸⁴ Es erinnert an Ex 34,7, wo es bezogen auf G*tt ebenfalls beieinandersteht (s.o. 2.2).

erlässt (Mt 18,27.33). Subjekte des Mitleids(handelns) sind nicht mehr allein G*tt und Jesus, sondern zaghafte auch andere Erzählfiguren. Ihr Mitleid(shandeln) ist unter die Verheißung gestellt, aber auch von Mahnungen und Warnungen begleitet. Mitleid(shandeln) ist im Matthäusevangelium somit theologisch, christologisch, anthropologisch und ethisch verankert.

Die Tatsache, dass G*tt durch Mitleid gekennzeichnet ist, wird in einem Makarismus festgehalten. Der Hauptakzent wird aber auf die Willensäußerung G*ttes gelegt: G*tt „will Mitleid“. Jesus macht konkret vor, was das heißt (Mt 9,13; 12,7). In der Erzählung von der Berufung des Zöllners Matthäus und der anschließenden Mahlgemeinschaft mit „Zöllnern und Sündigen“ praktiziert er Sündenvergebung und Reintegration Marginalisierter. In diesen Erzählkontexten erweist sich Jesus als Repräsentant des Willens und Mitleids G*ttes.

Die Adressatengruppen des Mitleids(handelns) sind im ersten Teil des Evangeliums vor allem jüdische Menschenmengen und im weiteren Verlauf der Evangelien erzählung einzelne Menschen in konkreten Notsituationen, seien sie von Krankheit, Hunger, Schuld⁸⁵ oder Verschuldung sowie sozialer Ausgrenzung betroffen.

Im Unterschied zu den beiden anderen synoptischen Evangelien ist vor allem hervorzuheben, wie sehr im Matthäusevangelium *eleos* als „das Zentrum des Willens Gottes“ betont wird (Mt 9,13; 12,7; 23,23).⁸⁶ Die Repetition markiert die Programmatik. Gleich zu Beginn des Evangeliums wird dies durch die Glücklichspreisung der Mitleidshandelnden vorbereitet und pointiert (Mt 5,7). Mit Matthias Konradt ist festzuhalten,

dass die Barmherzigkeit [das Mitleid] in der matthäischen Ethik nicht bloß eine Nebenrolle spielt, sondern im *Zentrum* des matthäischen Verständnisses des von den Jüngern zu praktizierenden Gotteswillens steht, das wird durch die grundlegende Bedeutung des Prophetenwortes aus Hos 6,6 als hermeneutischen Schlüssels für das matthäische Verständnis des Willens Gottes, wie er in „Tora und Propheten“ (5,17; 7,12; 22,40) niedergelegt ist, nachdrücklich unterstrichen.⁸⁷

Dabei sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass sich das von G*tt geforderte Mitleid paradigmatisch am Mitleid(shandeln) Jesu zeigt, dass sich dieser also als dessen Repräsentant an G*ttes Mitleid(shandeln) ausrichtet. So wird Jesus in der erzählten Welt auch von Betroffenen wahrgenommen, was in der traditionellen Formel „habe Mitleid (*eleeson*)“ mitschwingt. Sie wird wiederholt (fünfmal) als Appell an Jesus gerichtet – für die informierte Leserschaft als Hoffnung auf G*ttes Mitleid vor allem in den Psalmen besonders prominent.

⁸⁵ Für Seeanner, *Barmherzigkeit, passim*, ist die Vergebung von Schuld zentraler Inhalt von Barmherzigkeit im Matthäusevangelium.

⁸⁶ Konradt, *Evangelium nach Matthäus*, 69.

⁸⁷ Konradt, „Glücklich sind die Barmherzigen“, 436.

5 Mitleid(shandeln) im Lukasevangelium (Lk 1,50.54.58.72.78; 6,36a.b; 7,13; 10,33.37; 11,41; 12,33; 15,20; 16,24; 17,13; 18,38.39)

Im Lukasevangelium finden sich 15 Belege zum Affekt des Mitleids. Erstaunlich häufig im Vergleich zu den anderen synoptischen Evangelien wird das Substantiv *eleos* (sechsmal) verwendet (Lk 1,50.54.58.72.78; 10,37), das im Markusevangelium ganz fehlt. Damit wird mit einer Ausnahme (Lk 10,37) durchgehend explizit an das Mitleid(shandeln) G*ttes in Geschichte und Gegenwart erinnert, was eine Besonderheit des Lukasevangeliums gegenüber den anderen synoptischen Evangelien darstellt. Die Häufigkeit des Gebrauchs der Verben *eleeo* (viermal) (Lk 16,24; 17,13; 18,38.39) und *splagchnizomai* (dreimal) (Lk 7,13; 10,33; 15,20) ist mit den anderen Evangelien weitgehend kohärent. Beim Gebrauch des frühjüdischen Neologismus *splagchnizomai* fällt aber auf, dass er im Lukasevangelium aus allen markinischen Vorlagen getilgt und stattdessen dreimal in lukanischer Sondergutüberlieferung neu eingeführt wurde, in der Totenerweckungserzählung des Sohns einer Witwe (Lk 7,13) und in den Parabeln vom Samaritaner und Vater (Lk 10,33; 15,20).⁸⁸ Das Adjektiv *oiktirmon*, das in den synoptischen Evangelien nur im Lukasevangelium vorkommt, wird einmal auf Menschen und einmal auf G*tt bezogen (Lk 6,36a.b).⁸⁹

Insgesamt fällt auf, dass die Belege aus dem Lukasevangelium den markinischen Vorlagen weniger folgen als die des Matthäusevangeliums. Es schlägt sehr eigene Wege ein: Das ist vor allem die Tatsache, dass sich im Lukasevangelium gleich zu Beginn des Evangeliums gehäuft mehrheitlich in Figurenrede der fünfmalige Hinweis auf das Mitleid(shandeln) G*ttes findet (Lk 1). In der lukanischen Feldrede folgt ein sechster Beleg (Lk 6,36). Des Weiteren wird analog zu den beiden anderen synoptischen Evangelien das Mitleid Jesu in Wundererzählungen thematisiert. Von den markinischen Vorlagen wird aber nur eine mit Mitleidsvokabular übernommen (die Blindenheilung) und stattdessen zwei neue gesteigerte Wundererzählungen (Sondergut) eingeführt (eine Totenerweckung und die Heilung von zehn Aussätzigen). Ethische Implikationen des Mitleids(handelns) begegnen, so wie auch im Matthäusevangelium, im Redestoff Jesu: Mitleid(shandeln) findet sich einmal als expliziter Imperativ Jesu orientiert am Mitleid(shandeln) G*ttes (*imitatio Dei*), aber vor allem in Form narrativer Ethik in drei lukanischen Sondergutparabeln.

Im Folgenden werden die betreffenden Erzählkontexte wieder sortiert nach den Bezugsgrößen G*tt (5.1), Jesus (5.2), anderen Erzählfiguren (5.3) und zusammenfassend ausgewertet (5.4).

⁸⁸ S. dazu und zum Folgenden ausführlich Eisen, „Mitleid“, 440–445.

⁸⁹ Von insgesamt zwei Belegen im Neuen Testament.

5.1 Das Mitleid(shandeln) G*ttes (Lk 1,50.54.58.72.78; 6,36b)

Fünf von insgesamt sechs Belegen zum Mitleid(shandeln) G*ttes anhand des Substantivs *eleos* finden sich gleich im ersten Kapitel des Lukasevangeliums (Lk 1,50.54.58.72.78). Der intensive Rekurs auf das Mitleid(shandeln) G*ttes im Eröffnungskapitel markiert einen zentralen Aspekt des hermeneutischen Programms des Lukasevangeliums und bildet die Leseanleitung für die Deutung des Wirkens Jesu. Ein sechstes Mal wird das Mitleid(shandeln) G*ttes nach ersttestamentlichem Muster mit dem Adjektiv *oiktirmon* eingespielt (Lk 10,36b).

In Lk 1 wird je zweimal in den hymnischen Figurenreden der Maria und des Zacharias das Mitleid(shandeln) G*ttes in Form ersttestamentlicher Allusionen für die informierte Hörer- und Leserschaft in Erinnerung gerufen (Lk 1,50.54.72.78). Einmal wird in der Erzählrede auf gegenwärtiges Mitleid(shandeln) G*ttes gegenüber Elisabeth Bezug genommen (Lk 1,58).

Dieser Beitrag ist nicht der Ort, die komplexen Hymnen der Maria (Lk 1,46-55) und des Zacharias (Lk 1,68-79) auszulegen, nur soviel sei der folgenden auf das Motiv des Mitleids G*ttes konzentrierten Durchsicht vorangestellt: Beide Hymnen verdeutlichen in Collage-Technik durch ein Netz ersttestamentlicher Allusionen, dass die Empfängnis und Geburt von Jesus und Johannes in der Kontinuität des Mitleids(handelns) G*ttes gegenüber Israel stehen.

Die lukanische Maria setzt in ihrem Magnifikat ein mit dem Lob G*ttes als ihrem persönlichen Retter, der sich ihrer „Niedrigkeit“ angenommen hat (Lk 1,48), womit ein intertextueller Bezug zum Hannalied hergestellt ist (1 Sam 1,11). Weiter stellt sie ihr Lob G*ttes gleich zweimal in den größeren Kontext von G*ttes Mitleid(shandeln). In der ersten Nennung charakterisiert sie das Mitleid(shandeln) G*ttes als eines, das „von Generation zu Generation“, also für alle Zeiten, denen gilt, die G*tt fürchten (Lk 1,50). Diese Formulierung alludiert Ps 103,11.17; Sir 2,7.9; PsSal 2,33; 13,12⁹⁰ und wird auf Marias Gegenwart bezogen. Wenig später lobt sie ein weiteres Mal, diesmal in der Sprache Deuterocesajas und der Erzelerntradition, die Hinwendung G*ttes zu ganz Israel, gespeist aus G*ttes Mitleid (Lk 1,54).⁹¹

Charakteristisch für den Hymnus als Ganzen ist, dass G*ttes Rettungshandeln Statuszuweisungen sowohl in Bezug auf Maria (V. 48-49a) als auch ganz allgemein umkehrt (V. 51-53).⁹² Konkret heißt das, dass G*tt „die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht“ (V. 52), „die Hungernden beschenkt“ und „die Reichen leer ausgehen lässt“ (V. 53). G*ttes *eleos* wird in diesem Hymnus somit als Positionswechsel- bzw. Umkehrmotiv entworfen, das insgesamt die lukanische Theologie charakterisiert. Es findet auch Ausdruck in der Verkündigung des lukanischen Jesus im kompositorischen Nebeneinander der lukanischen Makarismen

⁹⁰ Belegstellen aus Wolter, *Lukasevangelium*, 103.

⁹¹ S. die Belegstellen bei Wolter, *Lukasevangelium*, 104f.

⁹² Wolter, *Lukasevangelium*, 100.

und der Weherufe (Lk 20,20–26) sowie in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19–31, s. u. 5.3).

Auch zwischen den zwei Hymnen verweist der lukanische Erzähler auf das Mitleid(shandeln) G*ttes, diesmal konkret auf Elisabeths Schwangerschaft bezogen (Lk 1,58). Es gilt einer Frau, die in Vers 7 als unfruchtbar und in vorgerücktem Alter befindlich charakterisiert wurde und ebenfalls eine Umkehrung ihres Schicksals erfährt: Sie wird trotzdem schwanger und bringt Johannes den Täufer zur Welt.

Die Geburt des Johannes wird im Benedictus des Zacharias (Lk 1,68–79), dem zweiten großen Hymnus der lukanischen Kindheitsgeschichte, mit zwei weiteren Rekursen auf das Mitleid(shandeln) G*ttes besungen. Im ersten Teil spricht die Erzählfigur Zacharias allgemein über bereits erfahrenes Mitleid(shandeln) G*ttes gegenüber seinen Vorfahren (Lk 1,71–72):

[71] Rettung von unseren Feinden und von der Hand aller, die uns hassen, [72] um Mitleid zu üben an unseren Vätern und seines heiligen Bundes zu gedenken ([71] σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς, [72] ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἀγίας αὐτοῦ).

Zunächst erwähnt er die *σωτηρία* (*soteria*), „Rettung“, vor Feinden und vor Gewalt durch Hass (V. 71). Im Folgevers wird diese „Rettung“ durch G*ttes Mitleid(shandeln) begründet. Der Handlungsaspekt wird mit der Wendung *poiēin eleos*, „um Mitleid zu tun“, unterstrichen (V. 72). Diese Wortverbindung findet sich in der Septuaginta bezogen auf G*tt (II Reg 2,6; Ruth 1,8; PsSal 2,36) oder Menschen (II Reg 2,5; Ps 108,16). So wird diese auch im Lukasevangelium gebraucht, hier bezogen auf G*tt und in Lk 10,37 bezogen auf einen Samaritaner (s. u. 5.3). Auch in Mt 23,23 ist vom Tun des Mitleids durch Menschen die Rede. Die Verbindung des Substantivs *eleos* mit dem Verb *poiēin* hebt in besonderer Weise hervor, was für das biblische Mitleidskonzept selbstverständlich ist: die Verbindung mit der Tat, dem Handeln zur Behebung der Leidenssituation des Gegenübers.

Während im Benedictus zunächst der „Tataspekt“ des Mitleid(shandeln)s G*ttes hinsichtlich der Bedrohung Israels durch Fremdverschulden (Feinde und Hass) ausgesprochen wird (V. 72), gilt dies wenige Verse weiter für den „intensiven Emotionsaspekt“ des Mitleids G*ttes hinsichtlich der Bedrohung durch Selbstverschulden (Sünde) (V. 78). Im Zusammenhang der Ansage des zukünftigen Wirkens des neugeborenen Kindes Johannes wird umrissen (Lk 1,77–78a):

[77] um seinem Volk Erkenntnis der Rettung zu geben durch die Vergebung ihrer Sünden [78] auf Grund des innersten Mitleid(shandeln)s unseres G*ttes ([77] τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἀμαρτιῶν αὐτῶν [78] διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν) [...].

Schon in Vers 71 war von Rettung (*soteria*) die Rede. Der Begriff wird nun erneut aufgegriffen, um Rettung als Sündenvergebung zu präzisieren, die auf das „Innerste des Mitleid(shandeln)s unseres G*ttes (διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν)“

(V. 78) zurückgeführt wird. Die Verbindung des Substantivs *σπλάγχνα* (*splagchna*), „Eingeweide“, „Inneres“, mit *eleos* findet sich nur hier in der griechischen Bibel, in frühjüdischer Literatur aber gleichwohl viel häufiger. Dort wird mit *splagchna eleous* oder auch *splagchna oiktirmou* die Emotion des Mitleidens der Frommen ausgesagt.⁹³ Die Wortverbindung kann zurückgeführt werden auf das ersttestamentliche Verständnis des körperlichen Sitzes der Emotion des Mitleids im Innersten, wie es vor allem durch das hebräische *rachamim* ausgedrückt wird, das auch mit *splagchna* ins Griechische übersetzt wird (s.o. 2.2). Die Wortverbindung unterstreicht die bis ins Mark gehende affektive Betroffenheit durch die Emotion des Mitleids. G*tt ist zutiefst durch Mitleid erschüttert wegen der Sünde seines Volkes und folgert daraus Rettungshandeln in Form von Vergebung.

Der explizite fünfmalige Rekurs auf das Mitleid(shandeln) G*ttes in Lk 1 wird in Lk 6,36b noch erweitert. In der Feldrede greift der lukanische Jesus das Adjektiv *oiktirmon* zweimal auf, um seine Mitleidsforderung am Mitleid(shandeln) G*ttes auszurichten (Lk 6,36):

Seid/werdet Mitleidshandelnde, wie [auch] euer Vater mitleidshandelnd ist (Γίνεσθε οϊκτίρμονες καθὼς [καὶ] ὁ πατήρ ὑμῶν οϊκτίρμων ἐστίν).

Der Imperativ im ersten Teil des Verses wird im zweiten Teil am Mitleid(shandeln) G*ttes ausgerichtet, womit dieses, wie schon in Lk 1, nochmals als Eigenschaft G*ttes konstatiert wird. Die Konjunktion „wie [auch]“ (καθὼς [καὶ]) unterstreicht, dass sich nach diesem Verständnis der Mensch am Mitleid G*ttes orientieren soll, das dem menschlichen Mitleid beispielhaft vorausgeht. Damit wird das *imitatio Dei*-Motiv zum Ausdruck gebracht, das bereits aus der Hebräischen Bibel bekannt ist (s.o. 2.4).

Das Adjektiv *oiktirmon*, das, wie oben ausgeführt, in der Septuaginta die hebräischen Adjektive *rachum* und *chanun* übersetzt, die in der Hebräischen Bibel noch G*tt vorbehalten bleiben, wird hier analog zu frühjüdischen Texten zur Charakterisierung sowohl G*ttes als auch von Menschen genutzt. Schon im Vers zuvor, wird das geforderte Verhalten der Feindesliebe und des Vergeltungsverzichts an G*tt orientiert, „denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen (ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστίν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς)“ (Lk 6,35). Das hier gebrauchte Adjektiv „gütig (χρηστός [*chrestos*])“ steht in antiker Literatur häufig neben *oiktirmon*.⁹⁴

Im Lukasevangelium bilden Rückbezüge auf das konkrete Mitleid(shandeln) G*ttes an Israel und ihre Applikationen auf die Ereignisse der Kindheitsgeschichte des Evangeliums (Lk 1) die Leseanleitung für die lukanische Jesus-Messias-Erzählung. Daraus ergibt sich schlüssig, dass das Mitleid(shandeln) G*ttes den Ausgangs-

⁹³ Belegstellen bei Wolter, *Lukasevangelium*, 116. Wolter nennt es „Tugend der Frommen“.

⁹⁴ S. zu *chrestos* auch Fußnote 9.

punkt und die Orientierung bereitstellt für den jesuanischen Imperativ, Mitleid zu üben (Lk 6,36).

5.2 Das Mitleid(shandeln) Jesu (Lk 7,13; 17,13; 18,38.39)

Die synoptischen Erzählungen, die vorrangig das Mitleidshandeln Jesu thematisieren, sind auch im Lukasevangelium Wundererzählungen, aber reduziert auf drei an der Zahl (Lk 7,11–17; 17,11–19; 18,35–43). Es handelt sich um die Totenerweckungserzählung des einzigen Sohnes einer Witwe (Lk 7,11–17; V. 13), eine Heilungswundererzählung von zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19; V. 13) und eine Blindenheilungserzählung (Lk 18,35–43; V. 38.39). Aus den markinischen Wundererzählungen mit Mitleidsvokabular, die im Lukasevangelium aufgegriffen werden, wird dieses überraschenderweise getilgt, mit Ausnahme der Blindenheilungserzählung in Lk 18. Das Lukasevangelium setzt also nicht nur in der Explikation des Mitleids G*ttes, sondern auch in der Charakterisierung Jesu durch Mitleid(shandeln) eigene Akzente im Vergleich zu seinen Seitenreferenten. Auch wird nur ein einziges Mal das Verb *splagchnizomai* zur Charakterisierung Jesu aufgegriffen, allerdings in der ersten und für das Lukasevangelium überaus gewichtigen Totenerweckungserzählung des einzigen Sohnes einer Witwe aus Nain gleich zu Anfang des Evangeliums in Lk 7. Diese Erzählung und die der Heilung der zehn Aussätzigen gehören dem lukanischen Sondergut an und haben somit keine synoptischen Parallelen.

Es mutet programmatisch an, dass die erste lukanische Wundererzählung, deren Wunderhandlung durch Jesu Mitleid (*splagchnizomai*) ausgelöst wird, nichts Geringeres als eine Totenerweckung erzählt (Lk 7,11–17).⁹⁵ Mit Michael Wolter ist festzuhalten, dass diese lukanische Sonderguterzählung den „kaum überbietbaren Höhepunkt des Wirkens Jesu“ bildet.⁹⁶

Begleitet von seiner Jüngerschaft und einer „großen Menschenmenge“ im Stadtor zu Nain wird Jesus Zeuge einer Totenprozession. „Er sieht“ (*ιδὼν*), wird „von Mitleid ergriffen“ (*ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῆς*; V. 13) und erweckt den toten Sohn zum Leben. Jesu Mitleid wird im Erzählbericht mit dem intensiven Emotionsverb *splagchnizomai* bezeichnet. Ob sich das Mitleid Jesu auf die Mutter oder den Sohn richtet, ist textkritisch nicht eindeutig, aber es spricht einiges für Ersteres. Argumente dafür sind, dass diese lukanische Sonderguterzählung die ersttestamentliche Erweckungserzählung des Sohnes der Witwe aus Sarepta durch den Propheten Elia alludiert (I Reg 17,17–24). Es handelt sich sogar um mehr als nur eine Anspielung, weil sich auch das nicht markierte Zitat aus dieser Erzählung in ihrer Septuagintafassung in der lukanischen Erzählung findet. So heißt es, dass Jesus „ihn seiner Mutter übergab (*ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ*)“ (Lk 7,15 par. I Reg 17,23 [LXX]), was auch darauf schließen lässt, dass Jesus mit der Witwe Mitleid empfindet, die

⁹⁵ Vgl. auch zu dieser Erzählung Eisen, „Mitleid“, 441.

⁹⁶ Wolter, *Lukasevangelium*, 277.

ihren einzigen Sohn verloren hat. Die umstehende Menschenmenge reagiert mit „Furcht“ (φόβος), deutet Jesus als „großen Propheten“ und das Ereignis als „Besuch des G*tttes seines Volkes“ (ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ) (V. 16). Auf der Figurenebene wird Jesus als Prophet gedeutet, dessen Handeln Ausdruck des Mitleidshandelns G*tttes an seinem Volk ist.⁹⁷ Dass insbesondere Witwen das Mitleid G*tttes gilt, zeigt auch der Beitrag von Shimon Gesundheit im vorliegenden Sammelband.

Das Mitleid(shandeln) Jesu wird somit an zentraler Stelle der lukanischen Jesus-Erzählung zudem mit dem intensiven Verb *splagchnizomai* platziert und als Besuch G*tttes bei seinem Volk interpretiert. Damit ist ein programmatisches Signal gesetzt, wie weitreichend das Handeln Jesu zu deuten ist. So wie es auch für Mk 5,19 gilt, kann diese Erwähnung als Leseanleitung für das Rettungshandeln Jesu im gesamten Evangelium gelesen werden.

Das Verschmelzen des Rettungshandeln G*tttes und Jesu wird unterstrichen dadurch, dass im Anschluss an die Totenerweckung in Nain der Täufer Johannes an Jesus die Frage richten lässt: „Bist Du der Kommende oder sollen wir auf einen anderen warten?“ (Lk 7,19). Es folgt ein Summarium des Heilungshandelns Jesu (V. 21). Schließlich antwortet Jesus indirekt auf die Frage des Täufers mit den Worten (V. 22):

Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote werden auferweckt, Armen wird gute Botschaft verkündigt (τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.)

Diese Formulierung alludiert ersttestamentliche Ankündigungen des eschatologischen Rettungshandelns G*tttes (Jes 29,18; 35,5-6; 42,18; 26,19; 61,1; Sir 48,5). Für die informierte Hörer- und Leserschaft ist eine klarere Antwort auf die Täuferfrage nicht nötig.

Expliziert wird das Mitleid(shandeln) Jesu ein zweites Mal in der lukanischen Sonderguterzählung von der Heilung zehn Aussätziger (Lk 17,11–19; V. 13). Gezeigt wird, wie Jesus auf dem Weg nach Jerusalem durch das Grenzgebiet von Samarien und Galiläa wandert. Als er in ein Dorf geht, kommen ihm zehn Aussätzige entge-

⁹⁷ Wie ausgeprägt Jesus im Lukasevangelium als Prophet und Mensch bzw. Mann ausgewiesen wird, dessen Rettungshandeln durch G*tt selbst gewirkt ist, zeigen auch Lk 24,19; Act 17,31; 2,22. In der Figurenrede der Emausjünger wird Jesus als „Mensch [und] mächtiger Prophet in Werk und Wort“ bezeichnet (Lk 24,19), was in der ersten Petrusrede im zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes wie folgt pointiert wird: „Jesus von Nazareth, einen Mann von G*tt unter euch ausgewiesen durch Machttaten und Schrecknisse und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr selbst wisst (Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεισιν καὶ τέρασιν καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι’ αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν καθὼς αὐτοὶ οἴδατε)“ (Act 2,22). In der aktuellen Revision der Lutherübersetzung von 2017 wird die im Griechischen eindeutige Bezeichnung Jesu als Mensch bzw. Mann in Lk 24,19 ausgelassen, womit die deutliche Unterscheidung von dem Menschen Jesus und G*tt im lukanischen Doppelwerk verwischt wird.

gen, bleiben aber in der Ferne stehen und appellieren an Jesus mit dem bekannten Bittruf der Psalmen „habe Mitleid mit uns“ (ἐλέησον ἡμᾶς) (V. 13), der auch in der dritten Heilungswundererzählung vom Blinden aufgegriffen wird (Lk 18,38.39). Jesus hört den Ruf der Zehn und schickt sie zum Priester. Die Rückkehr eines der Geheilten zeigt, dass zwischenzeitlich die Heilung wundersam erfolgte. Von dem Zurückgekehrten heißt es, dass er „G*tt preist (δοξάζων τὸν θεόν)“ (V. 15) – diese Wendung ist typisch lukanisch (s.a. Lk 5,25; 18,43) –, um dann Jesus zu Füßen zu fallen und ihm zu danken (V. 16). Auch in dieser Figurenrede wird Jesu Heilungshandeln auf G*tt zurückgeführt. Die Erzählung geht damit weiter, wie sich Jesus darüber echauffiert, dass nur einer der zehn Geheilten zu ihm zurückgekehrt ist, „um G*tt die Ehre zu geben (δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ)“ (V 18). Damit ist im Lukasevangelium ein viertes Mal in direkter Figurenrede, rechnet man Lk 5,25; 7,16; 17,15 ein, Jesu Mitleid(shandeln) auf G*tt zurückgeführt. Ein fünftes Mal folgt in Lk 18,43.

In seiner Antwort charakterisiert Jesus den Zurückgekehrten als „Fremden“, der zuvor im Erzählbericht als Samaritaner gekennzeichnet worden war (V. 16). Eine solche Deutung eines Samaritaners findet sich nirgendwo sonst im Neuen Testament.⁹⁸ Sie hat in diesem lukanischen Kontext offensichtlich die Funktion, den Kontrast des Verstehens – eines Fremden – im Vergleich zum Nichtverstehen der pharisäischen Gruppe zu pointieren, wie deren Folgefrage in der Rahmenhandlung zeigt (V. 20): „Wann kommt das Reich G*ttes (πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)?“ Jesus antwortet darauf mit den Worten: „Das Reich G*ttes ist mitten unter euch (ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν)“ (V. 21). Vor diesem Hintergrund ist es ein „Fremder“, der erkennt, wie das Reich G*ttes im Handeln Jesu gegenwärtig ist.

Ein drittes und letztes Mal wird in der lukanischen Adaption der markinischen Wundererzählung der Heilung des blinden Bartimäus das Mitleid Jesu ins Spiel gebracht (Lk 18,35–43). Mit wenigen Änderungen, so etwa der Tilgung des Eigennamens des Blinden, wird die markinische Vorlage vor allem mit der zweimaligen Anrufung Jesu als „Sohn Davids, habe Mitleid mit mir (Ἰησοῦ υἱὲ Δαυιδ, ἐλέησόν με)“ (V. 38.39) übernommen. Obwohl die lukanische Version leicht gekürzt ist, findet sich aber am Ende der vielsagende Zusatz: „Und alles Volk, das es sah, lobte G*tt (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ)“ (V. 43). Auch hier ist die jüdische Menschenmenge als Augenzeugin nochmals hervorgehoben, so wie auch in der Erzählung von der Totenerweckung des Sohnes der Witwe aus Nain (Lk 7,16), und auch hier ist sie es, die versteht, dass es sich um das Wirken G*ttes handelt. In den anderen drei Belegen sind es die Betroffenen (Lk 5,25; 17,15) und Jesus selbst (Lk 17,18).

⁹⁸ Wolter, *Lukasevangelium*, 574.

5.3 Mitleid(shandeln) anderer Erzählfiguren (Lk 6,36a; 10,33.37; 11,41; 12,33; 15,20; 16,24)

Neben der sechsmaligen Thematisierung des Mitleids(handelns) G*ttes und der dreimaligen Jesu, begegnet Mitleid(shandeln) in lukanischer Jesusrede mit ethischer Implikation: Einmal als ethischer Imperativ (Lk 6,36a), zweimal als Aufforderung, Almosen zu geben (Lk 11,41; 12,33) und dreimal in Form narrativer Ethik anhand lukanischer Sondergutparabeln (Lk 10,30–35, V. 33.37; 15,11–32, V. 20; 16,19–31, V. 24).

Den Auftakt für das Mitleid(shandeln) anderer Erzählfiguren bildet der Imperativ des lukanischen Jesus an seine Anhängerschaft, Mitleid zu üben. Die primäre Orientierung bietet dabei G*tt selbst (Lk 6,36) (s.o. 5.1). Der lukanische Jesus fordert somit gleich zu Beginn seines Wirkens programmatisch die Kultivierung eines von Mitleid gespeisten Handelns. Konkrete Beispiele sind das des Almosengebens und das Handeln von Figuren dreier Parabeln.

Das Almosengeben (*eleemosyne*) wird erstmals in einem Dialog Jesu mit einem Pharisäer über Reinheit bei einem Mahl in dessen Haus thematisiert (Lk 11,37–44). Jesus kritisiert sein Reinheitsverständnis und plädiert für das „Geben von Almosen“ (V. 41: *δότε ἐλεημοσύνην*) als Zeichen von Reinheit. Erneut thematisiert der lukanische Jesus das „Almosengeben“ in seiner Rede an seine Jüngerschaft, wo er von ihnen fordert, ihre Habe zu verkaufen und den Erlös als Almosen zu geben (Lk 12,33: *δότε ἐλεημοσύνην*). Die Beispiele ordnen sich der Maxime des Besitzverzichts zu, die im Lukasevangelium wie in keinem anderen Evangelium entfaltet wird.

Die drei Parabeln, die von Mitleid(shandeln) erzählen, gehören dem lukanischen Sondergut an: Die Parabeln vom barmherzigen Samaritaner, vom Vater zweier Söhne sowie vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 10,30–35; 15,11–32; 16,19–31). Diese Parabeln sind „Schwestererzählungen“, weil sie „alle fiktive Geschichten zur ethischen Motivation erzählen“. ⁹⁹ Im vorliegenden Zusammenhang interessiert ihre Thematisierung von Mitleid(shandeln) in konkreten Lebensvollzügen. Das Mitleid der Protagonisten der beiden ersten Parabeln, eines Samaritaners und eines Vaters, wird mit Formen des Verbes *splagchnizomai* ausgedrückt und führt zur Peripetie der Notlage eines Gewaltopfers und eines Sohnes, der selbstverschuldet in seine Notlage geraten ist. Die dritte Parabel erzählt von der Unterlassung von Mitleid(shandeln) durch einen Reichen gegenüber einem Armen und auch hier wird eine Peripetie erkennbar: Im Eschaton erfolgt die Umkehrung, denn der Arme erfährt Wohltat und der Reiche Qual, so wie zuvor der Arme, der in seiner Not vor der Tür des Hauses des Reichen gelegen und keine Hilfe erfahren hat. Alle drei Parabeln führen auf je eigene Weise Mitleid als ethisch relevante Emotion vor Augen, was ich im Folgenden in der gebotenen Kürze vorstellen werde. Die beiden

⁹⁹ Leonhardt-Balzer, „Reicher“, 109, 112.

Parabeln vom barmherzigen Samaritaner und vom Vater und seinen beiden Söhnen habe ich an anderer Stelle genauer untersucht.¹⁰⁰

Mit der Parabel vom barmherzigen Samaritaner erzählt der lukanische Jesus die dramatische Geschichte eines Menschen, der unter Räuber fällt (Lk 10,30–35). Er wird von ihnen überfallen, ausgeraubt, geschlagen und halbtot zurückgelassen. Nacheinander kommen erst ein Priester, dann ein Levit und schließlich ein Samaritaner an ihm vorbei. Der Priester und der Levit „sehen“ den Halbtoten, „gehen aber vorüber“. Der Samaritaner hingegen „sieht“ ihn, „empfindet Mitleid (ἰδὼν ἐσπλαγγνίσθη)“ (V. 33) und nimmt sich seiner an (V. 34–35). Er versorgt seine Wunden, lädt ihn auf sein Lasttier und bringt ihn in eine Herberge. Dort überlässt er den Verwundeten gegen Bezahlung dem Wirt und verspricht, weitere Kosten nach seiner Rückkehr zu übernehmen.

Die Parabelerzählung ist in eine Rahmenhandlung eingebettet, den Dialog zwischen einem Toragelehrten und Jesus (Lk 10,25–37). Dabei geht es um die Frage des Toragelehrten an Jesus, wie er ewiges Leben ererben könne (V. 25). Jesus antwortet sokratisch mit der Gegenfrage, was die Tora dazu sage (V. 26). Der Toragelehrte antwortet mit dem Hinweis auf die Forderung der G*ttes- und Nächstenliebe (Dtn 6,5; Lev 19,18c) (V. 27). Er fragt aber weiter, wer denn sein Nächster sei (V. 29), woraufhin Jesus die Parabel erzählt. In der Parabelanwendung knüpft Jesus an die letzte Frage des Toragelehrten an und richtet an ihn die Frage, wer von den drei Menschen der Parabel sich als Nächster gegenüber dem Verwundeten erwiesen habe (V. 36). Der Toragelehrte fokussiert seine Antwort vielsagend auf das Mitleid des Samaritaners (Lk 10,37):

Der, der das Mitleid an ihm getan/ihm Mitleid(shandeln) erwiesen hat (ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ).

In dieser Figurenrede zum Mitleid(shandeln) wird nicht das Verb *splagchnizomai* aus der Parabelerzählung aufgegriffen, sondern das substantivierte Partizip Aorist des Verbes *poiein* verbunden mit *eleos* (ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος). Diese Wortkombination findet sich, wie oben gezeigt, auch in Lk 1,72 und unterstreicht den Handlungsaspekt des Mitleids. Ähnlich wie in Lk 1,72 und 78 werden auch in dieser Parabel die zwei Seiten der Medaille des Mitleids durch gezieltere Wortwahl hervorgehoben: In V. 33 der Affekt durch das intensive Emotionsverb *splagchnizomai* und in V. 37 die daraus folgende Handlung durch *poiein eleos*.

Der Handlungsaspekt der Emotion des Mitleids wird nicht nur durch Narration in der Parabel gezeigt, sondern am Ende nochmals durch das abschließende Wort Jesu unterstrichen: „Dann geh und handle genauso! (πορεύου καὶ σὺ ποιεῖς ὁμοίως)“ (Lk 10,37). In diesem die Szene abschließenden Jesuswort werden die beiden Emotionen – aus dem Dialog am Anfang die Liebe und aus der Parabelerzählung das

¹⁰⁰ Eisen, „Mitleid“, 442–444.

Mitleid – durch das Verb *poiein* substituiert. Auch die Liebe zu G*tt und dem Nächsten hat Handlungsimplicationen, was schon in V. 28 von Jesus vorweggenommen wird, als er vom „Tun (*poiein*)“ der G*ttes- und Nächstenliebe spricht. Beide Emotionen, Liebe und Mitleid, sind vom Tun nicht zu trennen. Und: In dieser Perikope wird der Affekt des Mitleids der Emotion der Liebe zugeordnet.

Die zweite der drei Schwesternparabeln handelt von einem Vater, der zwei Söhne hat (Lk 15,11–32). Der jüngere der beiden entschließt sich, sich sein Erbe auszahlen zu lassen und in ein fernes Land zu ziehen. In einer dramatischen Erzählung wird gezeigt, wie er dort sein Erbe verprasst und durch eine Hungersnot in wirtschaftliche Not gerät. Schließlich fasst er den Entschluss, in das Haus seines Vaters zurückzukehren, ihm seine Sünden zu bekennen und dort wenigstens als Tagelöhner anzuheuern, um sein tägliches Brot zu sichern. Aber schon als ihn sein Vater von weitem sieht, ohne das Geringste über die Motive für seine Rückkehr erfahren zu haben, erfasst ihn der Affekt des Mitleids – ausgedrückt durch das intensive Verb *splogchnizomai* (V. 20). Ohne Wenn und Aber reintegriert der Vater seinen Sohn in seine vormalige Stellung, symbolisiert durch die Ausstattung mit bestem Gewand, Ring und Schuhen (V. 22). Auch lässt er ein gemästetes Kalb schlachten und ein Fest ausrichten. Der ältere Sohn hört, als er vom Feld kommt, die Musik und fragt einen Sklaven, was geschehen sei. Als er hört, dass sein Bruder zurückgekehrt sei und dies gefeiert werde, erfasst ihn der Affekt des Zorns (*ὠργισθη;* V. 28). Er weigert sich mitzufeiern und macht dem Vater Vorwürfe, dass er ihm in all den Jahren seiner Treue nicht einmal eine Ziege zur Feier mit seinen Freunden geschenkt habe (V. 29). Die Parabel endet mit einer den älteren Bruder beschwichtigenden Rede des Vaters. Eine Parabelanwendung fehlt.

Die lukanische Rahmenszene dieser Parabel bildet das Kommen von „Zöllnern und Sündigen“ zu Jesus, um ihn zu hören, worüber sich „Pharisäer und Schriftgelehrte“ empören, weil er sich mit solchen abgibt, die als sündig gelten, und mit ihnen Tischgemeinschaft hält (Lk 15,1–2).¹⁰¹ Damit ist die Rahmenthematik Sündenvergebung und Reintegration von Marginalisierten in die Gemeinschaft. Diese Struktur lässt sich auch in der Parabel erkennen. Der Vater reagiert anders als erwartet: Er stellt nicht die Schuldfrage, sondern er erweist seinem jüngeren Sohn bedingungslos sein Mitleid und im Subtext auch seine Liebe. Er reintegriert ihn ohne Einschränkungen in die Familie, was beim älteren Bruder, der die gesellschaftliche Normvorstellung verkörpert, auf Kritik und sogar Empörung stößt. Am Ende der Parabel steht die Begründung des Vaters, der die Reintegration seines Sohnes als

¹⁰¹ Als Reaktion auf dieses *setting* erzählt Jesus den Zuhörenden insgesamt drei Parabeln. Diese sind zum einen durch den Adressatenkreis verbunden und zum anderen durch charakteristisches Vokabular (verlieren, finden, sich freuen) und eine analoge Dramaturgie, vgl. dazu ausführlich Ostmeyer, „Dabeisein“, 619. In den drei Parabeln wird von einem Verlust (eines Schafs, einer Drachme, eines Sohns) erzählt, dem Wiederfinden und der geteilten Freude darüber.

„Lebendigmachen“ deutet (ἐζήσεν; V. 32).¹⁰² Das wirft ein Licht auf das lukanische Verständnis des Mitleids, das Menschen in Not zurück ins „Leben“, d.h. in die Gemeinschaft führt.

Die dritte der Schwesternparabeln des lukanischen Sondergutes thematisiert Mitleid gewissermaßen *via negationis* unterlassenen Mitleids(handeln) und zeigt dessen Folgen im Eschaton (Lk 16,19–31; V. 24). Jesus erzählt die Geschichte eines Reichen, der namenlos bleibt, und eines Armen, Lazarus. Die beiden Männer werden gegensätzlich charakterisiert: der eine als wohlgekleidet, der „Tag für Tag herrlich und in Freuden lebt“ (V. 19), und der andere als einer, der hungernd vor der Tür dieses Reichen liegt und dessen Leib voller Geschwüre ist, an denen „die Hunde lecken“ (V. 21). Nachdem beide verstorben sind, wird Lazarus in den Schoß Abrahams entrückt¹⁰³ und der reiche Mann „begraben“ (V. 22). Als sich der Reiche im Hades vorfindet und dort Qualen leidet, sieht er Abraham mit Lazarus in dessen Schoß. Darauf ruft der Reiche Abraham an mit dem traditionellen Bittruf *eleeson*, „habe Mitleid mit mir“, der in den synoptischen Evangelien sonst durchgehend in Wundererzählungen an Jesus gerichtet wird. Abraham antwortet ihm, dass er bereits zu Lebzeiten Gutes empfangen habe, Lazarus aber Böses. Das sei der Grund, warum Lazarus nun „getröstet“ und er „gepeinigt“ werde (V. 25). Auch hier begegnet das für das Lukasevangelium charakteristische Positionswechsellmotiv, d.h. die Umkehrung des jeweiligen Geschicks (hier arm – reich), wie es sich schon im Magnifikat Mariens zeigte.

Es würde zu weit führen, diese Beispielerzählung unter den Parabeln noch genauer zu betrachten, vor allem im Hinblick auf deren vielfältige literarische, traditions- und religionsgeschichtliche Allusionen. Nur soviel: Der reiche Mann bittet schließlich Abraham, Lazarus in seines Vaters Haus zu senden, damit er seine fünf Brüder warne, um ihnen diesen Ort der Qual zu ersparen. Abraham weist diese Bitte mit dem Hinweis auf „Mose und die Propheten“ (V. 29.31) zurück. Er argumentiert, wenn sie nicht auf diese hören, dann auch nicht auf jemanden, der von den Toten auferstehe (V. 31).

Eingebettet ist die Parabel in eine Abfolge von Erzählungen, die sich Fragen des rechten Umgangs mit Geld und Besitz widmen (Lk 16,1–31). Zunächst erzählt Jesus

¹⁰² Die Parabel reflektiert auch die verschiedenen Aspekte des Mitleids(handeln) und bietet mehrere Identifikationsmöglichkeiten. Auf der einen Seite steht der in Not geratene jüngere Sohn, der sich bewusst ist, dass er sich selbst in eine missliche Lage gebracht hat – also keineswegs ganz unverschuldet in Not geraten ist – und der die Wohltaten des ihm ohne jede Voraussetzung entgegengebrachten Mitleids seines Vaters erlebt. Die andere Seite beleuchtet die Enttäuschung des älteren Bruders, der sich nie etwas zu Schulden hat kommen lassen und sich dafür im Vergleich zum jüngeren Bruder nicht ausreichend gewürdigt fühlt. Die Parabel zeigt zwar bedingungsloses Mitleid, gibt aber auch denjenigen eine Stimme, in Form des älteren Sohns, die das als ungerecht gegenüber solchen empfinden, die sich stets treu und zuverlässig verhalten haben.

¹⁰³ Zum Entrückungsmotiv, das „ausschließlich besonders frommen und gerechten Einzelnen vorbehalten“ ist und zum „Ruhem im ‚Schoß Abrahams‘“ vgl. Wolter, *Lukasevangelium*, 559f.

seiner Jüngerschaft eine Parabel und zieht daraus Schlüsse zum Umgang mit Geld (V. 1–13), was Pharisäer, die in der Erzählrede als „habgierig“ charakterisiert werden, hören und darüber lachen lässt (V. 14). Das nimmt der lukanische Jesus zum Anlass, ihnen eine Rede zu halten, die mit dem Erzählen der Parabel des reichen Menschen und des armen Lazarus endet (V. 19–31). Die Parabel ist im lukanischen Kontext also auf die pharisäische Gruppe gemünzt und kritisiert deren Toraverständnis. Sie zeigt, dass es nach lukanischem Verständnis auch ein „Zu spät“ für Mitleid(*shandeln*) gibt.

In dieser Parabel wird eindrucksvoll in Szene gesetzt, was der lukanische Jesus in der Feldrede ankündigt: die Glücklichspreisungen der Armen, Hungernden, Weinenden und Ausgestoßenen, denen er Weherufe gegen die Reichen, Satten, Lachenden und diejenigen, über die Gutes geredet wird, entgegengesetzt (Lk 6,20b–21.24–25).

Es liegt auf der Hand, dass die drei Schwesterparabeln narrative Ethik bieten, die Entfaltungen, Veranschaulichungen und Konkretisierungen des zunächst abstrakten Imperativs des lukanischen Jesus darstellen (Lk 6,36). Die Emotion des Mitleids impliziert in den ersten zwei Parabeln die Wahrnehmung der Not eines anderen, den Affekt und die Behebung einer Notsituation, und in der dritten Parabel das Gegenteil und seine Folgen. Subjekte dieser Emotion werden hier paradigmatisch zwei „normale Menschen“: zum einen ein Samaritaner, der selbst Marginalisierung innerhalb der jüdischen Gesellschaft erfährt, und ein wohlhabender Vater zweier Söhne. Kurz: „Die beiden lukanischen Sondergutparabeln entfalten die narrative Ethik vom mitleidvollen Handeln, das sich nicht nur in Jesus selbst verkörpern soll.“¹⁰⁴

5.4 Zusammenfassung zum Mitleid(*shandeln*) im Lukasevangelium

Bei den 17 Belegstellen mit Mitleidsvokabular im Lukasevangelium fällt auf, welche große Bedeutung der Dokumentation des Mitleid(*shandeln*)s G*tt'es in Lk 1 (gleich fünfmal) zukommt – unterstrichen noch durch die Textsorte des Hymnus, in welchem dieses besungen und auf die unmittelbare Gegenwart übertragen wird. Es ist als hermeneutisches Programm der lukanischen Jesus-Messias-Erzählung zu deuten. Mitleid(*shandeln*) ist im Lukasevangelium somit zuvörderst theologisch verankert, denn G*tt erweist sein Mitleid in der Fürsorge für Israel in der Vergangenheit und Gegenwart der erzählten Welt.

Das Mitleid(*shandeln*) Jesu tritt mit drei Belegen im Vergleich zu den anderen synoptischen Evangelien zurück, wenngleich es in seiner Intensität gesteigert wird: qualitativ durch die Erzählung einer Totenerweckung, hier auch mit dem Verb *spilagchnizomai*, quantitativ durch die Heilung nicht nur eines, sondern gleich zehn Aussätziger. Und Jesu Mitleid(*shandeln*) wird in keinem anderen der syn-

¹⁰⁴ Eisen, „Mitleid“, 445.

optischen Evangelien so ausgeprägt im Horizont des Mitleids(handeln)s G*ttes gedeutet (Lk 5,25; 7,16; 17,15.18; 18,43).¹⁰⁵ Kahl beobachtet zu den lukanischen Wundererzählungen insgesamt: „In Luke the people recognize God’s concern *for them through* Jesus’s miraculous deeds. Jesus’ miraculous deeds effect a *renewal of the people’s faith in God* and in his involvement in their affairs.“¹⁰⁶

Weiter ist festzuhalten, dass sich in lukanischer Jesusrede, ebenso wie im Matthäusevangelium, Ansätze einer Mitleidsethik zeigen. Der Gottesbezug dieser Ethik ist anders verankert als im Matthäusevangelium. Die lukanische Mitleidsethik findet ihren Maßstab und ihre Orientierung im Mitleid(shandeln) G*ttes. Das zeigt der jesuanische Imperativ, der an der *imitatio Dei* ausgerichtet ist. Innerhalb der narrativen Ethik wird unterlassenes Mitleid(shandeln) implizit unter eschatologische Strafandrohung gestellt.

Das besondere und intensive Mitleid in Form des Verbes *splagchnizomai* wird im Vergleich zu den anderen synoptischen Evangelien nur einmal für Jesus gebraucht, aber zweimal zur Charakterisierung von Figuren lukanischer Parabeln (Samaritaner, Vater). Damit wird es einer narrativen Mitleidsethik dienstbar gemacht. Die Intensität des Affekts des Mitleids und eines damit verbundenen rückhaltlosen Handelns bleibt im Lukasevangelium somit nicht mehr Jesus vorbehalten wie noch im Markusevangelium, sondern hat die Tendenz der Universalisierung.

Auch werden im Lukasevangelium die zwei Seiten des Mitleids, der Affektcharakter und der Handlungsaspekt, sprachlich stärker durch Aufnahme von Septuagintasprache pointiert. Zweimal begegnet die Wortverbindung von *eleos* und *poiein* (Lk 1,72; 10,37), womit der Handlungscharakter und einmal die Wortverbindung von *eleos* und *plagchna* (Lk 1,78), womit der Gefühlscharakter hervorgehoben ist. Beide Aspekte werden damit gerade nicht auseinandergerissen, sondern vertieft.

Subjekte des Mitleids(handeln)s sind im Lukasevangelium in erster Linie G*tt, aber auch Jesus und andere Erzählfiguren seiner Rede. Die Plotstruktur konkreten Mitleids(handeln)s ist auch im Lukasevangelium durchgehend gekennzeichnet durch den Dreischritt: Wahrnehmung von Not – Fühlen – Behebung der Leidenssituation. Die Adressatengruppen konkreten Mitleid(shandeln)s sind vor allem Menschen in Notsituationen: In Lk 1 die Niedrigen und Hungernden (zuungunsten der Mächtigen und Reichen) (Lk 1,52–53), die durch Unfruchtbarkeit sozial ausgegrenzte Elisabeth (Lk 1,5–8), die Verfolgten und Gehassten (Lk 1,71) und, *last but not least*, die Sündigen, also solche, die selbstverschuldet/nicht unverschuldet in Not geraten sind (Lk 1,77). In den lukanischen Wundererzählungen sind es eine Witwe (Lk 7,12), Aussätzige (Lk 17,12) und ein Blinder (Lk 18,35), die als Exempel

¹⁰⁵ Das betont auch Kahl, *New Testament*, 81, der in Bezug auf die lukanischen Wundererzählungen feststellt: „For Luke, Jesus’ miraculous deeds always point towards God as the originator and aim of Jesus’ competence and mission.“ Diese lukanische Jesuskonzeption wird auch im Rahmen der ersten Petrusrede in der Apostelgeschichte bestätigt (Act 2,22).

¹⁰⁶ Kahl, *New Testament*, 227 (Kursivierung im Original).

der Gruppen zu verstehen sind, denen die Verheißung G*ttes in besonderem Maß gilt. In den lukanischen Sondergutparabeln werden diese Beispiele noch ergänzt um ein Gewaltopfer (Lk 10,30), einen selbstverschuldet in Not geratenen Sohn (Lk 15,12–19) und einen Armen (Lk 16,20–21).¹⁰⁷

6 Fazit zum Mitleid(*shandeln*) in den synoptischen Evangelien

Die 44 synoptischen Lexeme, die in der Regel mit „Barmherzigkeit (zeigen)/barmherzig sein“ oder „Erbarmen haben“ ins Deutsche übersetzt werden, übertrage ich konsequent mit „Mitleid(*shandeln*)/mitleidshandelnd“. Damit wird die Spezifik des Barmherzigkeitskonzepts der synoptischen Evangelien zum Ausdruck gebracht. Es ist zum einen durch die Emotion des Mitleids und zum anderen durchgehend durch Handlungsbezogenheit geprägt. Es konnte gezeigt werden, dass es sich bei den betreffenden Lexemen um Emotionsvokabular aus drei griechischen Wortgruppen handelt (s.o. 2). Der Gebrauch des Vokabulars im Markusevangelium (7-mal), im Matthäusevangelium (20-mal) und im Lukasevangelium (17-mal) weist Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf, die in den betreffenden Kapiteln des vorliegenden Beitrags aufgezeigt wurden (s.o. 3–5). Das Johannesevangelium ist ausgeklammert, weil darin das Vokabular in Gänze fehlt.¹⁰⁸ Im Folgenden findet sich eine knappe Bündelung der wichtigsten Ergebnisse meiner Untersuchung.

Erstens hat die Analyse der drei griechischen Wortgruppen, die üblicherweise mit „Barmherzigkeit (zeigen)/barmherzig sein“, „Erbarmen (haben)“ und zuweilen mit „Mitleid“ übersetzt werden, gezeigt, dass es sich um Emotionsvokabular handelt. Das gilt auch für die hebräischen Lexeme, die in der Septuaginta mit diesem Vokabular übersetzt werden, ebenso wie für den frühjüdischen Neologismus *splagchnizomai*. Die Übersetzung mit „Mitleid“ sollte daher bei der Übertragung ins Deutsche im Zentrum stehen. Weiter konnte am Gebrauch des Vokabulars in den Texten beobachtet werden, dass es mit einem Dreischritt verbunden ist: Der Emotion des Mitleids geht zunächst eine Kognition voraus: die Wahrnehmung der Leidenssituation eines Gegenübers. Diese Wahrnehmung löst den Affekt des Mitleid(en)s aus, dem sich unmittelbar eine Handlung anschließt, welche die Notsituation behebt. Der Dreischritt lässt sich somit bündeln in Kognition – Emotion/Affekt – Handlung. Bei diesem Dreischritt ist aber die Kognition nicht das Außergewöhnliche des biblischen Mitleidskonzepts, denn die Wahrnehmung der Leidenssituation eines Gegenübers ist eine unverzichtbare Voraussetzung der Emo-

¹⁰⁷ Wie sehr die lukanische Sondergutüberlieferung von Mitleid geprägt ist, zeigt auch die Untersuchung von Klein, *Barmherzigkeit*.

¹⁰⁸ Im Johannesevangelium ist stattdessen ein gesteigerter Gebrauch der Emotion der Liebe anzutreffen. Eine Verhältnisbestimmung des Mitleids zur Liebe wäre gesondert zu untersuchen.

tion des Mit-leid(en)s. Das Besondere des biblischen Konzepts ist vielmehr, dass es nicht bei der Wahrnehmung und bloßen Gefühlsregung bleibt, sondern sich in den biblischen Erzählwelten daraus stets ein Handeln ableitet, das die wahrgenommene Notsituation behebt.¹⁰⁹ Um dieses besondere Konzept in der Übersetzung sprachlich abzubilden, plädiere ich für die konsequente Übersetzung mit „Mitleid(shandeln)/mitleidshandelnd“. Der Handlungsaspekt unterscheidet sich zum Beispiel von der Definition des Mitleids durch Aristoteles in seiner Rhetorik, wo dieser fehlt. Die zwei Seiten der einen Medaille des biblischen Mitleidskonzepts – Emotion und Handlung – lassen sich mit Gewichtungen in die eine und andere Richtung am originalsprachlichen Vokabular ablesen. So wird die Intensität der Emotion in den Lexemen *rachamim*, *oiktirmon*, *splagchnizomai* oder im Syntagma *splagchna eleous* ausgeprägter hervorgehoben, während der Handlungsaspekt der Emotion zuweilen durch die Ergänzung des Verbes *poiein* zum Substantiv *eleos* exponiert wird. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass beide Aspekte – Affekt und Handlung – für das biblische Mitleidskonzept konstitutiv sind.

Zweitens ist zu den Subjekten des Mitleids(handeln)s festzustellen, dass es in allen synoptischen Evangelien durchgehend G*tt und Jesus sind – im Markusevangelium nur diese. Von Jesus wird quantitativ am häufigsten Mitleid(shandeln) erzählt. Im Ersten Testament ist noch G*tt der Hauptrepräsentant von Mitleid(shandeln), was sich im Neuen Testament auf Jesus verschiebt. Dessen Mitleid(shandeln) wird allerdings eng an G*tt rückgebunden und mehrfach als Wirken G*ttes interpretiert. Das unterstreicht, wie ausgeprägt biblisches Mitleid und das damit verbundene Rettungshandeln göttlich autorisiert bleibt. Im Matthäus- und Lukasevangelium wird auch vom Mitleid(shandeln) anderer Erzählfiguren gesprochen. Dieses wiederum bleibt aber aufs Engste an die Jesusfigur geknüpft, weil es sich in beiden Evangelien ausschließlich in Jesusrede findet. Im Matthäusevangelium wird es recht zaghaft auf Menschen übertragen, indem Jesus diejenigen glücklich preist, die Mitleid(shandeln) auszeichnet. Auch erzählt der matthäische Jesus vom Mitleid(shandeln) eines Königs in einer Parabel, die mehrdeutig ist. Im Lukasevangelium zeichnet sich die Tendenz der Universalisierung des Mitleids(handeln)s in Form eines Imperativs Jesu ab, allerdings in explizitem G*ttesbezug durch das *imitatio Dei*-Motiv. Der lukanische Jesus erzählt in drei Parabeln vom Mitleid(shandeln) eines Samaritaners und eines Vaters sowie von dessen Unterlassung durch einen Reichen.

Drittens adressiert das Mitleid(shandeln) durchgehend Menschen in Leidens- und Notsituationen. Diese sind konkret von Krankheit, körperlicher Beeinträchtigung, Hunger, sozialer Ausgrenzung, Verschuldung, Gewalt und Sünde betroffen. In der Regel gilt das Mitleid somit unverschuldet in Not Geratenen. Ein Charak-

¹⁰⁹ Wie sehr das auch auf die Hebräische Bibel zutrifft zeigen Peetz, „Gott“, und Gesundheit, „Barmherzigkeit“, im vorliegenden Sammelband.

teristikum des biblischen Mitleidskonzepts ist es aber, dass es ausdrücklich auch denjenigen gilt, die durch Regelverstöße qualifiziert sind, theologisch gesprochen durch „Sünde“. Die biblische Emotion des Mitleids(handelns) G*ttes und der Menschen macht also vor den Grenzen gesetzter Ordnungen, wie auch der Tora, nicht Halt. Auch in dieser Hinsicht unterscheidet sich das biblische Mitleidskonzept etwa von dem des Aristoteles, da ein Kriterium seiner Bestimmung ist, dass Mitleid allein durch unverschuldete Not ausgelöst werde.

Viertens finden sich im Matthäus- und Lukasevangelium Ansätze einer Mitleidsethik. Im Matthäusevangelium werden sie in Jesusrede am Willen G*ttes orientiert und durch Jesu Ethos repräsentiert. Mitleid(shandeln) wird zu (s)einem Kriterium der Priorisierung des Handelns. Motivierende Funktion hat die Glücklichenpreisung der Mitleidshandelnden durch den matthäischen Jesus. Narrative Mitleidsethik wird in einer matthäischen Sondergutparabel entfaltet, die von einem König erzählt, der seinem Sklaven Schulden erlässt, das aber rückgängig macht, nachdem der Sklave nicht ebenso empfindet und handelt. Die Parabel zeigt zum einen menschliche Unzulänglichkeiten hinsichtlich konsequenten Mitleids(handelns) und rückt zum anderen dieses in den Horizont des Gerichtsgedankens. Im Lukasevangelium bildet das Mitleid(shandeln) G*ttes Norm und Orientierung für den jesuanischen Imperativ, Mitleid zu üben (*imitatio Dei*). Eine narrative Ethik des Mitleids(handelns) bieten drei lukanische Sondergutparabeln. Zwei dieser Parabeln erzählen von konsequentem Mitleid(shandeln). Das Mitleid(shandeln) eines Samaritaners wird in den Horizont der Nächstenliebe gestellt. Gezeigt wird auch das unbedingte Mitleid(shandeln) eines Vaters gegenüber seinem jüngeren Sohn und ein damit einhergehender Familienkonflikt mit seinem älteren. Die dritte Parabel führt eschatologische Konsequenzen unterlassenen und nicht erfahrenen Mitleids(handelns) vor Augen, expliziert an einem Reichen und dem armen Lazarus. In Form des Positionswechselmotivs zeigen sich die Konsequenzen im Eschaton: Der arme Lazarus landet in Abrahams Schoß und der Reiche im Höllenfeuer.

Last but not least kann also festgehalten werden, dass Barmherzigkeit in der Bibel „Mitleid(shandeln)“ bedeutet, dass der biblische G*tt sich durch Leidenssituationen berühren lässt und in Rettung aus diesen Notsituationen überführt. Daraus leitet sich menschliches Mitleid ab und im Neuen Testament das des Messias Jesus als Repräsentanten G*ttes. Der biblische G*tt ist ein G*tt, der sieht, mit-leidet und rettet. Damit ist der theologische Deutungshorizont des Mitleidskonzepts der synoptischen Evangelien markiert, dem Jesus als Repräsentant G*ttes entspricht und dem auch menschliches Mitleid entsprechen soll.

Dieser exegetischen Untersuchung des Mitleidskonzepts der synoptischen Evangelien schließen sich eine Reihe von Fragen für weitere Forschung an. Wie verhält sich die Emotion des Mitleids zur Liebe? Und wie zu anderen Emotionen in der

Bibel?¹¹⁰ In welches Verhältnis können Mitleid und Gnade gesetzt werden? Wie repräsentativ ist die vorliegende Rekonstruktion des synoptischen Mitleidskonzepts für das Neue Testament und die Bibel insgesamt? Wie verhalten sich dazu pagane Konzepte, wie etwa das des Aristoteles oder Senecas, der das „Mitleid (*miser cordia*)“ als „Krankheit der Seele (*aegritudo*¹¹¹ *animi*)“ versteht (*Clem II* 5,4–5)? An die Rekonstruktion antiker Konzepte schließt sich vor allem die Frage an, wie sich diese den aktuellen komplexen interdisziplinären emotionstheoretischen Diskursen zu den „Mitgefühlen“, denen das „Mitleid“ eingegliedert ist,¹¹² und der Empathie zuordnen lassen? Vor allem aber ist zu fragen, wie sich diese Skizze des Emotionskonzepts der synoptischen Evangelien für aktuelle Diskurse zur (theologischen) Ethik¹¹³ fruchtbar machen ließe.¹¹⁴

Literaturverzeichnis

- Aristoteles, *Poetik. Griechisch/Deutsch*, übers. u. hrsg. v. Manfred Fuhrmann, (RUB 7828), Stuttgart 1982.
- , *Rhetorik. Griechisch/Deutsch*, hrsg. u. übers. von Gernot Grapinger, (RUB 19397), Stuttgart 2018.
- Balz, Horst/Schneider, Gerhard (Hgg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil I–III, 3. durchges. Aufl. Stuttgart 2011.
- Barton, John, „Imitation of God in the Old Testament“, in: Robert P. Gordon (Hg.), *The God of Israel*, (UCOP 64), Cambridge 2007, 35–46.
- Bauer, Walter/Aland, Kurt/Aland, Barbara (Hgg.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearb. Aufl., Berlin/New York 1988.
- Baumann, Gerlinde, „Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage“, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 220–250.
- Breithaupt, Fritz, *Kulturen der Empathie*, (stw 1906), Frankfurt am Main⁶ 2020.
- Bultmann, Rudolf, „ἔλεος, ἐλεέω, ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, ἀνέλεος, ἀνελεήμων“, in: *ThWNT II*, 474–482.
- , „οἰκτίρω, οἰκτιρμός, οἰκτιρμων“, in: *ThWNT V*, 161–163.

¹¹⁰ Peetz, *Emotionen*, 50–51, hat in ihrer Untersuchung des Hohelieds folgende Definition von Emotionen entwickelt: „Emotionen sind von kognitiven Prozessen begleitet, zeichnen sich durch ihre Objektbezogenheit aus und äußern sich in Veränderungen des körperlichen Zustands sowie des Ausdrucksverhaltens. Ausgelöst werden Emotionen durch externe oder interne Reize, die eingeschätzt und bewertet werden und dadurch eine Handlung oder Handlungsabsicht provozieren, die sich an bestimmten Konventionen orientiert.“ Daraus ergibt sich die Frage, wie kohärent das biblische Mitleidskonzept mit anderen Emotionen in der Bibel ist.

¹¹¹ Karl Büchner übersetzt in seiner Textausgabe *aegritudo* mit Kummer, Lewis/Short, *Dictionary*, 54, mit „illness, sickness (both of body and mind)“.

¹¹² So die Differenzierung von Demmerling/Landweer, *Philosophie*, 167–193, auf die exemplarisch verwiesen sei, s. auch Demmerling „Mitgefühle“, im vorliegenden Sammelband.

¹¹³ Auch einer Tierethik, denn das Mitleid gilt in der Bibel auch Tieren, vgl. Gesundheit, „Barmherzigkeit“, in diesem Sammelband.

¹¹⁴ S. dazu im vorliegenden Sammelband den Beitrag von Demmerling, „Mitgefühle“.

- Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas, „Einleitung: Aspekte des Problemkomplexes Mitleid“, in: Dies. unter Mitarbeit von Andrea Anker (Hgg.), *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts*, (Religion in Philosophy and Theology 28), Tübingen 2007, IX–XXV.
- Demmerling, Christoph/Landwehr, Hilge, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart/Weimar 2007.
- Dschulnigg, Peter, *Das Markusevangelium*, (ThKNT 2), Stuttgart 2007.
- Ebach, Jürgen, „Compassion?! Ein beziehungsreiches Wort im Kontext biblischer Erinnerungen und Impressionen“, in: *Wege zum Menschen* 65 (2013), 108–126.
- Eisen, Ute E., *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie*, (NTOA 58), Fribourg/Göttingen 2006.
- /Mader, Heidrun/Petz, Melanie (Hgg.), *Grasping Emotions: Approaches to Emotions in Interreligious and Interdisciplinary Discourse*, (Religiöse Positionierungen in Judentum, Christentum und Islam), Berlin u.a. (in Vorbereitung).
- , „The Gendered G*d – Theologische Konzepte der Genderfluidität G*ttes in der Bibel“, in: Rita Perintfalvi/Johannes Schiller (Hgg.), *Gender – Politik – Religion. Biblische Impulse und aktuelle Resonanzen*, (exuz), Berlin u.a. (in Vorbereitung).
- , „Mitleid (σπλαγχνισμοί) in den synoptischen Evangelien“, in: Dies./Heidrun E. Mader (Hgg.), *God in Society: Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts*, Vol. 1: *Theories and Applications, Festschrift für Peter Lampe zum 65. Geburtstag*, (NTOA 120/1), Göttingen 2020, 425–450.
- Feldmeier, Reinhard, „Leiden und die Barmherzigkeit der Gotteskinder. Die lukanische Theologie des Erbarmens“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30, 2015, 111–128.
- Guttenberger, Gudrun, *Das Evangelium nach Markus*, (ZBKNT 2), Zürich 2017.
- Hatch, Edwin/Redpath, Henry, *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford 1897 (unveränd. Nachdruck Graz 1975).
- Janowski, Bernd, „Die Empathie des Schöpfergottes. Gen *6,5–8,22 und das Apathie-Axiom“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30, 2015, 49–74.
- Joosten, Jan, „**ἰσχυρ**, ‘Benevolence’, and **ἐλεος**, ‘Pity’. Reflections on Their Lexical Equivalence in the Septuagint“, in: Ders., *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond*, (FAT 83), Tübingen 2012, 97–112.
- Kahl, Werner, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective*, (FRLANT 163), Göttingen 1994.
- Klein, Hans, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts*, Neukirchen 1987.
- Köster, Helmut, „σπλαγχνον, σπλαγχνίζομαι, εὐσπλαγχνος, πολὺσπλαγχνος, ἄσπλαγχνος“, in: *ThWNT* VII, 548–559.
- Konradt, Matthias, *Das Evangelium nach Matthäus*, (NTD 1), Göttingen 2015.
- , „Glücklich sind die Barmherzigen‘ (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium“, in: Ders., *Studien zum Matthäusevangelium*, hg. v. Alida Euler, (WUNT 358), Tübingen 2016, 413–441.
- Konstan, David, *Pity Transformed*, London 2001.
- , *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006.
- Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, (FAT 33), Tübingen 2008.
- Leonhardt-Balzer, Jutta, „Wie kommt ein Reicher in Abrahams Schoß? (Vom reichen Mann und armen Lazarus) – Lk 16,19–31“, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 647–660.
- Lewis, Charlton T./Short, Charles, *A Latin Dictionary. Founded on Andrews Edition of Freund’s Latin Dictionary, Rev., Enlarged, and in Great Part Rewritten*, Oxford 1991.

- Ostmeyer, Karl-Heinrich, „Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn) – Lk 15,11–32“, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Compendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 618–633.
- Peetz, Melanie, *Emotionen im Hohelied. Eine literaturwissenschaftliche Analyse hebräischer Liebeslyrik unter der Berücksichtigung geistlich-allegorischer Auslegungsversuche*, (HBS 81), Freiburg im Breisgau 2015.
- , „Wütend und zornig, langmütig und barmherzig. Die Rede von Gott in Psalm 78“, in: Manfred Oeming (Hg.), *Abavab – Die Liebe Gottes im Alten Testament. Ursprünge, Transformationen und Wirkungen*, (ABG 55), Leipzig 2018.
- Petersen, Silke, „Immer Ärger mit dem ‚Kyrios‘. Eine Problemanzeige“, in: Christine Gerber/Benita Joswig/Dies. (Hgg.), *Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der ‚Bibel in gerechter Sprache‘*, (BThS 32), Göttingen 2008, 104–125.
- Rahlf's, Alfred (Hg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlf's. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart 2006.
- Schottroff, Luise, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005.
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005.
- Scoralick, Ruth, „Barmherzigkeit I. Altes Testament“, in: RGG³ I, 1116–1117.
- Seanner, Josef Anton, *Die Barmherzigkeit (eleos) im Matthäusevangelium. Rettende Vergebung*, Kleinhein 2009.
- Seneca, *De Clementia/Über die Güte. Lateinisch/Deutsch*, übers. u. hrsg. v. Karl Blüchener, (RUB 8385), Stuttgart 1970.
- Spieckermann, Hermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: Ders., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*, (FAT 33), Tübingen 2001, 3–19 (= *ZAW* 102 [1990], 1–18).
- , „Wrath and Mercy as Crucial Terms of Theological Hermeneutics“, in: Reinhard G. Kratz/Ders. (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, (FAT II/33), Tübingen 2008, 3–16.
- Staudinger, Ferdinand, „ἐλεημοσύνη, ης, ἡ *eleēmosynē* Mitleid, Wohltat, Almosen“, in: *EWNT*³ I, 1043–1045.
- , „ἐλεος, ους, τό *eleos* Mitleid, Erbarmen, Barmherzigkeit, ἐλεῶ *eleāō* Mitleid haben, sich erbarmen, ἐλεέω *eleēō* Mitleid haben, mitleidig helfen, sich erbarmen“, in: *EWNT*³ I, 1046–1052.
- Wagner, Thomas, „Gnade/Barmherzigkeit“, in: *WiBiLex* 2019 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19676/>) (Abruf 13. 5. 2019).
- Walter, Nikolaus, „σπλαγχνίζομαι, *splagchnizomai*, sich erbarmen“, in: *EWNT*³ III, 633–634.
- , „σπλάγχνον, ου, τό, *splanchnon*, Plur.: innere Organe, ‚Herz‘, herzliches Verlangen, Barmherzigkeit“, in: *EWNT*³ III, 635–636.
- Wolde, Ellen van, *Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible*, in: *Biblical Interpretation* 16,1 (2008), 1–24.
- Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, (HNT 5), Tübingen 2008.
- Zernecke, Anna Elise, „Gnadenformel“, in: *WiBiLex* 2015 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19688/>) (Abruf 14. 7. 2019).