

Eric OTTENHEIJM

## Die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25,31-46) als Öffentlichkeitsethik

### 0. Einleitung

Ein Polyptychon aus dem Jahre 1504 zeigt in sieben Tafeln die Werke der Barmherzigkeit im Umfeld einer mittelalterlichen Stadt. Der Erschaffer dieses Werkes, der „Meister von Alkmaar“, bietet hier ein realistisches Bild städtischen Lebens in Alkmaar.<sup>1</sup> Die Bildtafeln führen die Werke der Barmherzigkeit vor Augen: das Laben der Durstigen, das Nähren der Hungrigen, das Kleiden der Nackten, das Begraben von Toten, das Aufnehmen von Fremden, das Besuchen von Gefangenen und Kranken. Damit ist malerisch erfasst, was der richtende Menschensohn als Grund für das Ererben des Königreiches nennt:

*Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.*<sup>2</sup>



*Die Werke der Barmherzigkeit*, Meister von Alkmaar (1504). Mit Genehmigung des Rijksmuseum, Amsterdam

Von den traditionellen sieben Werken der Liebe sind sechs von dieser matthäischen Rede abgeleitet. Der Zusatz vom Bestatten der Toten geht biblisch auf das Buch Tobit (Tob 1,17; 2,4) zurück; seit dem patristischen Zeitalter wird dieses Motiv aber als Werk der Barmherzigkeit erwähnt und bildet mit den sechs anderen die Reihe der sieben Werke der Barmherzig-

<sup>1</sup> Das Polyptychon wurde von einem professionellen Maler in der Nachfolge von Geertgens tot St. Jans für die Sankt Laurentiuskirche in Alkmaar geschaffen und ist die älteste Abbildung dieses Themas in den nördlichen Niederlanden. Sie ist jetzt im Amsterdamer Rijksmuseum zu sehen. VAN BÜHREN, R., *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12.–18. Jahrhunderts. Zum Wandel eines Bildmotivs vor dem Hintergrund neuzeitlicher Rhetorikrezeption* (Studien zur Kunstgeschichte 115), Hildesheim/Zürich/New York 1998, 53, 322-323.

<sup>2</sup> Mt 25,35-36. Die Bibeltexte folgen der Deutschen Einheitsübersetzung.

keit.<sup>3</sup> Auf jedem Tafelbild befindet sich Christus in der Menge, anonym unter den Wohltätern oder beteiligt als Empfänger. Mit dieser letzte Rolle hat der Maler die Worte des Königs<sup>4</sup> in sein Werk aufgenommen, mit denen dieser den Geretteten Antwort gibt auf ihre Frage, wann sie ihm denn diese Werke getan oder gerade nicht getan hatten:

*Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.*<sup>5</sup>

Diese mittelalterliche Abbildung von guten Werken spiegelt nicht nur individuelle fromme Ethik wieder, sondern stellt auch einen Kommentar auf die mittelalterliche Bürgerschaft Alkmaars dar. Die Rhetorik des Bildes unterstreicht, dass die sieben Werke gesellschaftlichen Institutionen städtischen Lebens obliegen sollen. Denn erstens ist das Praktizieren dieser Werke auf jedem der Tafelbilder nicht auf eine einzelne Person beschränkt, sondern gleich mehrfach in der Stadt sichtbar. Damit wird eine ethische Sozialordnung städtischen Lebens aufgezeigt, übersteigt die Idee der guten Werke individuelle Frömmigkeit und fordert sie eine breite gesellschaftliche Sicht. Zweitens sollte das Betrachten dieses Werkes den Einzelnen dazu bewegen, entweder sich selbst an den Werken zu beteiligen oder die städtischen Institutionen der Armenpflege zu fördern.<sup>6</sup> Die Stadt erscheint so als Vorfeld des himmlischen Gerichts; in der Ordnung des städtischen Lebens entscheidet sich das eschatologische Urteil.

Im Laufe dieses Beitrags wird diese Auffassung von guten Werken in ihrem Sitz im Leben als „Public Ethics“ in der frühjüdischen Kultur der matthäischen Rede (Par. 4) erörtert. Dazu werden Inhalt und rhetorische Zwecke der „guten Werke“ erklärt (Par. 2) und ihre theologische Dimension beleuchtet (Par. 3). Vorher aber wird die literarische Struktur der Rede des richtenden Menschensohnes in Matthäus 25 unter die Lupe genommen und die Rede auf die Verarbeitung älterer Traditionen hin untersucht. Der Aufsatz schließt mit einem Fazit. (Par. 5).

## **1. Die Urteilsrede des Menschensohnes in Mt 25**

Die Worte des Menschensohnes bilden den Schlussteil der fünften großen Rede, die Matthäus in den narrativen Rahmen des Markusevangeliums einfügt. Sie geht der Passionsgeschichte

---

<sup>3</sup> Verweise in VAN BÜHREN, Werke der Barmherzigkeit, 25-26; GIELEN, M. u.a., Werke der Barmherzigkeit, in: LThK<sup>3</sup> 10, 1098-1100.

<sup>4</sup> In Mt 25,34 erscheint der Menschensohn als König. Matthäus gebraucht damit narrativ einen christologischen Titel. U. LUZ (Das Evangelium nach Matthäus; Mt 18-25, EKK 1/3, Neukirchen-Vluyn 1997) verweist auf den Seiten 518 und 534 auf das verwandte „Königreich des Menschensohnes“ (Mt 16,28; 20,21) und den „Thron der Herrlichkeit“ (V31). In rabbinischen Gleichnissen wie in der matthäischen Version des Gleichnisses vom großen Mahl (Mt 22,2) ist „König“ jedoch eine Standardmetapher für Gott: Vgl. STERN, D., Parables in Midrasch. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature, Cambridge Ma 1991, 19-21.

<sup>5</sup> Mt 25,45.

<sup>6</sup> VAN BÜHREN, Werke der Barmherzigkeit, 54, Nr. 91; 55 ff.

(Mt 26-27) unmittelbar voraus und schließt damit alle Lehrreden Jesu ab. Ob Teile dieser Worte auf den historischen Jesus zurückgehen, ist in der Forschung umstritten.<sup>7</sup> Die beste Hypothese dürfte es sein, sie als eine jüdisch-christliche Tradition aufzufassen, die als matthäisches Sondergut dem uns unbekanntem Autor dieses Evangeliums vorlag.<sup>8</sup> Die Erwähnung eines richtenden Menschensohnes sowie die Gleichsetzung des Menschensohnes mit dem König verweisen jedenfalls auf ein frühes Stadium der Christologie.<sup>9</sup> Das Menschensohnmotiv stützt sich auf Daniel 7 und die „relecture“ dieses Kapitels im apokalyptischen Schrifttum, insbesondere im äthiopischen Henochbuch.<sup>10</sup> Das hohe Alter dieser Tradition zeigt sich auch in der literarischen Form dieses Textes, der nicht als Gleichnis im eigentlichen Sinne, sondern als apokalyptische Gerichtsschilderung bezeichnet werden muss.<sup>11</sup> Diese ist literarisch sehr sorgfältig aufgebaut, was eine schriftstellerisch geübte Hand verrät. Die sechs Werke sind jeweils in drei Paare gruppiert, und viermal wird die Reihe wortwörtlich wiederholt; diese listenartige Form hat mnemotechnische Funktion und ihre Wiederholung dient literarisch der Steigerung der Lesererwartung.<sup>12</sup> Andererseits darf man die authentisch jesuanischen Elemente dieser Rede des Menschensohnes nicht übersehen, zu denen etwa Jesu Lehre vom kommenden und urteilenden Menschensohn gehört, ferner seine Sicht auf ethisches Verhalten als Ausschlag gebend für das eschatologische Urteil und die apokalyptische Strafe sowie die Verwendung der Belohnungsmetapher.<sup>13</sup> Damit steht diese Rede inhaltlich nahe bei den Sprüchen, die mit ziemlicher Sicherheit auf die ältesten Jesustraditionen zurückgehen:

*Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er in seiner Hoheit kommt und in der Hoheit des Vaters und der heiligen Engel.*<sup>14</sup>

<sup>7</sup> LUZ, Matthäus 1/3, 517-519.

<sup>8</sup> LUZ, Matthäus 1/3, 517-519 denkt an eine von Matthäus stark bearbeitete Sondergutstradition; vgl. HAGNER, D. A., Matthew 14-28. World Biblical Commentary, Dallas 1995, 740; DAVIES, W.D./ALLISON, D.C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume III, Edinburgh 1997, 418, mit Verweis auf Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“.

<sup>9</sup> HAGNER, Matthew, 740-741 sieht hier eine hohe Christologie aufgrund der Zufügung „in seiner Herrlichkeit“ (V31), aber aus Vers 34 spricht die Vorstellung einer Unterordnung des Königs/Menschensohnes unter den Vater: „Dann wird der König denen auf der rechten Seite sagen: ‚Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist.‘“ (Mt 25,34).

<sup>10</sup> Im äthiopischen Henochbuch 62-63 ist die Rede von einem urteilenden Menschensohn.

<sup>11</sup> Vgl. LUZ, Matthäus 1/3, 517; HAGNER, Matthew, 740 spricht von einem „apocalyptic revelation discourse“.

<sup>12</sup> Vgl. LUZ, Matthäus 1/3, 517; DAVIES/ALLISON, Matthew, 416; HAGNER, Matthew, 740.

<sup>13</sup> Richtender Menschensohn: Mk 8,38b; Lk 9,26b (vgl. Joh 5,29); ethisches Verhalten: Mt 19,16-21; ewiges Leben: Mt 19,16-17; vgl. HAGNER, Matthew, 740. DAVIES/ALLISON, Matthew, 418-20 weisen auf die kleinen Dialoge hin, die unterstreichen, dass, wer nichts tut, etwas Schlechtes tut, entsprechend den Worten Jesu in Lk 10,25-37.

<sup>14</sup> Lk 9,26; GERD THEISSEN und ANNETTE MERZ (The Historical Jesus. A Comprehensive Guide. Fourth Impression, London 2006, 268) merken an, dass die Gerichtsankündigungen Jesu dieselbe Struktur aufweisen wie seine Königreichsverkündigung: Rettung oder Verderben sind schon jetzt präsent! HAGNER, Matthew, 741

Das Tun dieser Worte ist entscheidend, wie Jesus am Ende der Bergpredigt in eine Q-Tradition sagt:

*Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.*<sup>15</sup>

In der Gerichtsrede in Matthäus 25 fällt im Vergleich dazu die universale Prägung der guten Werke auf. Der Menschensohn spricht in dieser Gerichtsszene nicht zu den Jüngern, zu dem Volk (*λαός, laos*) oder zu den Massen (*ὄχλοι, ochloi*), sondern zu „allen Völkern“ (*πάντα τὰ ἔθνη, panta ta ethnè*). Mit dem Wort „Völkern“ wird die biblische Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern bzw. die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden aufgegriffen. Und im Licht dieser Unterscheidung stellt sich die Frage nach der Identität der „Geringsten meiner Brüder“, also derer, an denen diese gute Werke getan werden sollen. In der Rezeptionsgeschichte dieses Textes zeigen sich vorwiegend drei Auslegungsmuster: Die *universelle Deutung* bezieht die Empfänger dieser guten Werke auf alle Menschen; sie nimmt das Motiv der Unwissenheit als Ausgangspunkt: „Die Menschen wussten vor dem Weltgericht nicht, dass sie Christus selbst Gutes getan haben und dass in den geringsten Brüdern der Weltgericht selbst in der Welt gegenwärtig war“.<sup>16</sup> Diese Auslegung ist die relativ neuste und hat sich erst seit dem neunzehnten Jahrhundert entwickelt.

Die zweite Deutungsvariante, die man als die *innerchristliche Deutung* bezeichnen könnte, reflektiert den überwiegenden Anteil der altchristlichen Auslegung. Sie bezieht den Text auf das Verhalten der Christen untereinander. Diese Deutung sieht in „den Geringsten meiner Brüder“ Mitglieder der Gemeinde. Die dritte, *exklusive Auslegung* liest *τὰ ἔθνη, ta ethnè*, „die Völker“, als Bezeichnung für Nichtjuden und deutet die Worte des Menschensohnes als politischen Kommentar auf das Verhalten der Völker den verfolgten Christen gegenüber.<sup>17</sup> Mit seiner Erwähnung „aller Völker“ lässt jedoch der Text selber keinen Raum zur Unterscheidung von Juden und Nichtjuden oder zwischen Mitgliedern der Gemeinde und

---

weist auf die hohe Christologie hin; jetzt kommt der Menschensohn, im Unterschied zu Kapitel 24, „in seiner Herrlichkeit“: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* (Mt 25,31).

<sup>15</sup> Mt 7,21/Lk 6,46 (Q 6,46); vgl. Q 6,47-49 in ROBINSON, L.J.M./HOFFMAN, P./KLOPPENBORG, J.S., *The Critical Edition of Q*, Leuven 2000, 96-101. Zur Bedeutung von „Tun“ in Matthäus: OTTENHEIJM, E., *Learning and Practising: Uses of an Early Jewish Discourse in Matthew (7:24-27) and Rabbinic Literature*, in: POORTHUIS, M./HOUTMAN, A./GAL, Y./SCHWARTZ, J. (EDS.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature, Jewish Christian Perspectives 17*, Leiden 2009, 55-56.

<sup>16</sup> LUZ, Matthäus 1/3, 521; DAVIES/ALLISON, *Matthew*, 422 unterscheiden sogar sechs Muster, aber nur drei davon sind plausibel.

<sup>17</sup> Mt 10,18; BOCKMUEHL, M., *Jewish Law in Gentile Churches. Halakha and the Beginning of Christian Public Ethics*, Edinburgh 2000, 185 weist auf den apologetischen Zweck christlicher „public ethics“ in Zeiten von Verfolgungen der christlichen Gemeinde, insbesondere im zweiten Jahrhundert.

Nichtmitgliedern. Diese universale Lesart kann sich auf die redaktionelle Erwähnung der Völker als Ziel der christlichen Mission im Schlusswort des Evangeliums berufen:

*Darum geht und unterrichtet allen Völkern (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη).*<sup>18</sup>

In dieser redaktionskritischen Linie ist der universalen Deutung zuzustimmen, zum einen auf Grund der Erwähnung von *allen Völkern (panta ta ethnè)* und zum anderen auf Grund der literarischen Einheit, insbesondere der Rolle des Menschensohnes in der Gesamtheit des vier- und zwanzigsten und fünfundzwanzigsten Kapitels.<sup>19</sup>

### 1.1. Matthäus 25 als Beispiel der „Guten Werke“ im Matthäusevangelium

Weiterführend soll nun gefragt werden, ob die Werke in Matthäus 25 auch in traditionskritischer Hinsicht eine universal ethische Perspektive für sowohl Juden als auch Nichtjuden einnehmen. Sie sind als „Liebeswerke“ oder „Werke der Barmherzigkeit“ dem traditionellen Begriff der „guten Werke“ untergeordnet. Zwar gebraucht die Menschensohn-Rede in Kapitel 25 weder den Begriff „Werke der Barmherzigkeit“ noch den umfassenderen Ausdruck „Gute Werke“.<sup>20</sup> Sowohl die erwähnten Werke als auch die ihnen zugrunde liegenden Traditionen als auch die Wirkungsgeschichte zeigen aber, dass Matthäus dieses Konzept der „Guten Werke“ im Blick hat, wenn er Jesus diese Worte in den Mund legt. Der redaktionelle Textbefund des Evangeliums bestätigt diese Hypothese. Dieser Zusammenhang wird nun zunächst für Matthäus erläutert, bevor wir uns den religionsgeschichtlichen Daten zuwenden.

Matthäus verwendet das griechische Stichwort ἔργα καλά, *erga kala*, gute Werke, am Anfang der Bergpredigt, wo Jesus zu seinen Jüngern sagt:

*So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen (ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα) und euren Vater im Himmel preisen.*<sup>21</sup>

Hier ist auf matthäischer Redaktionsstufe ausdrücklich die Rede von guten Werken als öffentlich sichtbarem Geschehen, denn sie sollen von den Menschen gesehen werden. Die guten

---

<sup>18</sup> Mt 28,19 in einer bearbeiteten Übersetzung. Ähnlich HAGNER, Matthew, 741; DAVIES/ALLISON, Matthew, 422.

<sup>19</sup> Vgl. dazu LUZ, Matthäus, 531-532. Die universale Dimension prägt auch die Gerichtsrede in b.Avoda Zera 2a-b, wo die Völker auf Grund ihres ethischen Verhaltens Israel gegenüber gerichtet werden.

<sup>20</sup> Eine wichtige Übersicht von rabbinischen Traditionen bietet der „Exkurs zu altjüdischen Liebeswerken“ in STRACK, H./BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkursen zur einzelnen Stellen des neuen Testaments. Erster Teil, München 1928, 559-610.

<sup>21</sup> Mt 5,16, entweder eine matthäische Redaktion oder eine alte (Jesus?)Tradition, siehe LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1-7, durchges. Aufl. (EKK 1/1), Neukirchen-Vluyn 41997, 220. TOMSON, P.J., 'If this be from Heaven...'. Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism, Sheffield 2001, 284-289 zeigt, wie Mt 5,17-20 in terminologischer Nähe zur rabbinischen Hermeneutik Jesu Gesetzesprogramm prägt.

Werke in der Bergpredigt beschränken sich freilich nicht auf die in Kapitel 25 explizit genannten ethischen Werke. Vielmehr ist der Ausdruck „gute Werke“ in der Auslegung Jesu eine rhetorische Formel für die Ausübung des mosaischen Gesetzes, schließt also auch in der Bergpredigt bearbeitete Themen wie Gelübde, Gebet, Fasten, Ehescheidung usw. mit ein. In der matthäischen Version des Disputs über die Genesung am Sabbattag sagt Jesus, dass es erlaubt ist, am Sabbattag „gut zu handeln“ (*καλῶς ποιεῖν*, *kaloos poein*). Mit dieser Antwort auf die Frage, ob es erlaubt sei einen Menschen am Sabbattag zu heilen, soll die Überlegenheit von Liebeswerken als spezifische Form gesetzlicher „guter Werke“ über die Sabbatruhe angezeigt werden.<sup>22</sup> Der Ausdruck „gute Werke“ bezeichnet also bei Matthäus eine rhetorische und inhaltlich nicht abgegrenzte Form dem Gesetz entsprechenden religiösen und ethischen Verhaltens.

## 2. Gute Werke im Frühjudentum

Was ist der frühjüdische Hintergrund dieser Ausdrucksweise? Die Begriffe „gute Werke“ oder „Liebeswerke“ fehlen im Alten Testament, obwohl die Werke, die bei Matthäus genannt und auch in anderen Listen aufgeführt werden, dort als gottgefällige oder sogar durch Gott selbst ausgeführte Werke Erwähnung finden:

*Nein, das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden, und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen.<sup>23</sup>*

Unzweifelhaft haben biblische Traditionen auf Listen sozial-ethischer Handlungen, die als gute Werke bezeichnet werden konnten, ihren Einfluss ausgeübt. Der Terminus „gute Werke“ als solcher ist aber vor allem geprägt im hellenistischen Frühjudentum und hat seine Wurzeln nicht im biblischen, sondern im griechischen Schrifttum. Er beschreibt dort ein göttlich oder philosophisch geprägtes Verhalten eines Bürgers und hat eine klare politische und zivile Bedeutung: „politisch“ als Verweis auf die Position des Königs als Patron des Guten, der so wie

---

<sup>22</sup> Vgl. OTTENHEIJM, E., *Genezen als goed doen. Halachische logica in Mt 12:9-14*, in: *Bijdragen: tijdschrift voor filosofie en theologie*, 63 (2002) 3, 335-366; DOERING, L., *Sabbath Laws in the New Testament Gospels*, in: BIERINGER, R./GARCÍA MARTÍNEZ, F./POLLEFEYT, D./TOMSON, P. J. (EDS.), *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Leiden 2010, 231-237.

<sup>23</sup> Jes 58,7. DAVIES/ALLISON, *Matthew*, 427 sehen in der Liste in Matthäus 25 eine Ausarbeitung dieses Textes; vgl. Hiob 31,32 und ähnliche Taten, allerdings von Gott verrichtet, in Ps 146: „Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Brot; der Herr befreit die Gefangenen. Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf. Der Herr beschützt die Fremden und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht. Der Herr liebt die Gerechten, doch die Schritte der Frevler leitet er in die Irre.“ (Ps 146,7-9) Siehe für Einzeltaten auch die Verweise bei DAVIES/ALLISON, *Matthew*, 427-428.

Gott das Gute bringt; „zivil“ als Forderung an das menschliche Sozialleben, dass es in Nachahmung Gottes oder der Philosophie Gestalt annehmen müsse.<sup>24</sup>

## 2.1. Aristeasbrief

Zum ersten Mal begegnet der Terminus „gute Werke“ in einem jüdischen Diasporakontext am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, und zwar im Aristeasbrief.<sup>25</sup> Diese als Brief abgefasste hellenistisch-jüdische Hoferzählung berichtet von der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechisch am Hofe Ptolemäus' II. Philadelphos (283-247 BCE). Die Absichten des Aristeasbriefes treten dort zu Tage, wo sich der Schriftsteller bemüht, die mosaischen Gesetze als eine qualitativ besonders hochstehende Form der Philosophie darzustellen.

Der erste Beleg für diesen Ausdruck findet sich im Munde der Ich-Person, die sich dem König gegenüber zur Freilassung jüdischer Gefangener äußert und diesen Akt als gutes Werk bezeichnet:

*Denn da ich die Befreiung von Menschen angeregt hatte, hoffte ich stark, dass Gott die Bitte erfüllen werde. Was nämlich Menschen für Gerechtigkeit und Wohltätigkeit fromm zu wirken glauben, die Taten und Vorhaben führt der alles regierende Gott aus.*<sup>26</sup>

Dieser Satz, eine Interpolation des Autors, reflektiert seine Bewertung dieser Freilassung als *gutes Werk*, als *kalon ergon*, das zwar von Menschen angefangen, aber von Gott aus vollendet wird. Mit dem Stichwort „gutes Werk“ wendet sich der Schriftsteller an den König, einen Nichtjuden. Er wird aufgerufen, seine Politik auf die Nachahmung Gottes zu gründen, das heißt, Gutes zu tun: „Denn auch Gott ist für alles Urheber des Guten; ihm muss man nachfolgen (κατακολουθεῖν).“<sup>27</sup> Der Text lässt hier aber offen, was damit gemeint ist: Sind gute Werke auch die kultischen Gebote? Diese Ungewissheit hat mit der Hermeneutik des Autors zu tun. Das Anliegen des Aristeasbriefes insgesamt ist es, kultische Gesetze wie Speisevorschriften oder Beschneidung allegorisch zu deuten als Symbole für ethische Verbesserung und so ein Bild vom Judentum als hochentwickelte Form philosophischen Lebens zu entwerfen. Der Ausdruck „Gutes tun“ verrät hier also seine primär rhetorische Dimension: Weil die jüdi-

---

<sup>24</sup> Diese Sicht wurde vertreten von UNNIK, W.C. VAN, The Teaching of Good Works in 1 Peter, in: Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. van Unnik, Leiden 1983, 86-105.

<sup>25</sup> MEISNER, N., Aristeasbrief. Das äthiopische Henochbuch / Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band II, Gütersloh 1977, 37-44; OTTENHEIJM, E., The Phrase „Good Works“ in Early Judaism. A Universal Code for the Jewish Law?, in: Jong, A. de/Misset, M./Houtman, A. (eds.), Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst, Leiden/Boston 2008, 485-506.

<sup>26</sup> ὁ γὰρ πρὸς δικαιοσύνην καὶ καλῶν ἔργων ἐπιμέλειαν ἐν ὁσιότητι νομίζουσιν ἄνθρωποι ποιεῖν; (Arist 18); Übersetzung MEISNER, *Aristeasbrief*, 48.

<sup>27</sup> Aristeasbrief 205; Übersetzung MEISNER, *Aristeasbrief*, 1977, 71. Siehe dazu Arist 210: „Wie nämlich Gott der ganzen Welt Gutes erweist (εὐεργετῆ τὸν ὅλον κόσμον), so dürftest auch du ohne Fehl sein, wenn du ihn imitierst (μιμούμενος)“; hier bezieht die Idee der Nachahmung sich auf Gott als Patron.

schen Gesetze eine hervorragende und mit dem Verstand fassbare Form praktischen Lebens darstellen, ist die Ausführung der Gebote Moses auch das Ausführen des philosophisch Guten. Damit haftet dem Begriff „gute Werke“ eine ausgeprägt apologetische Dimension an: Judentum ist vereinbar mit griechischer Kultur.

## 2.2. Gute Werke in Qumran und im Buch Tobit

Es besteht kein Zweifel, dass der Ausdruck „gute Werke“ als rhetorische Formel auch auf eine gewisse Interpretation des mosaischen Gesetzes hinweist.<sup>28</sup> Im palästinensischen Raum ist diese Funktion zum ersten Mal in der Gemeinschaftsregel von Qumran bezeugt, wo die Mitglieder dieser Gemeinde aufgerufen werden, „sich fernzuhalten von allem Bösen, aber anzuhängen allen guten Werken“ (ולדבוק בכל משעשי טוב).<sup>29</sup> Die Ausführung des mosaischen Gesetzes ist hier gemeint in ihrer rigorosen, der Theologie der Sekte entsprechenden Auslegung. Diese stützt sich auf die Autorität des sogenannten „Lehrers der Gerechtigkeit“ in der Damaskusschrift, entweder des Stifters dieser Gemeinschaft, einer uns unbekannt Person aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, oder eines messianischen Lehrers, der noch erwartet wird am Ende der Tage.<sup>30</sup> Damit zeigt sich wieder, dass der Begriff „gute Werke“ nicht eine deutlich umrissene Liste von Tätigkeiten andeutet, sondern eine rhetorische Formel ist für frommes und menschliches Verhalten im Sinne einer spezifischen Deutung des mosaischen Gesetzes.

Das deuterokanonische Buch Tobit, eine Erzählung über einen angeblich im achten Jahrhundert im Nordreich (Israel) lebenden Juden, der sich guten Werken widmet, ist wahrscheinlich im zweiten vorchristlichen Jahrhundert im Israel verfasst.<sup>31</sup> Der Text benutzt den Terminus „gute Werke“ nicht, wohl aber bietet die lange Version des Tobitbuches das Verbum ἀγαθοποιεῖν, *agathopoiein*, *Gutes tun*, insbesondere mit Bezug auf das Bestatten der Toten und das Nähren von Hungrigen.<sup>32</sup> Sie sind ein Beispiel für Taten der Barmherzigkeit.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Für „gute Werke“ in den Testamenta XII Patriarchorum, HEZSER, *Gute Werke II*, 626-627; OTTENHEIJM, *Good Works*, 501-505.

<sup>29</sup> 1 QS 1,4-5; Text und Übersetzung LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran I*, Darmstadt 1986, 5.

<sup>30</sup> COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1995, 110-148. Collins, 132 rekonstruiert 4Q521,1.10: „The fru[it of a] good [wor]k will not be delayed for anyone“. Ob in 4Q521 die Rede ist von einer „Frucht [des guten Werkes]“ ist aber unsicher; vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, F./TIGCHELAAR, E., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1998, 1045 und dort erwähnte Literatur.

<sup>31</sup> SCHÜNGEL-STRAUMAN, H., *Tobit. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 41 nennt Antiochien als Möglichkeit; FITZMEYER, J.A., *Tobit*. CEJL, Berlin/New York 2003, 53-54.

<sup>32</sup> Tob 12,13: οὐκ ἔλαβές με ἀγαθοποιῶν ἀλλὰ σὺν σοὶ ἤμην. Diese Worte aus dem Codex Sinaiticus fehlen in der Kurzversion (Codex Vaticanus und Codex Alexandrinus): SCHÜNGEL-STRAUMAN, *Tobit*, 40 sieht die Kurzversion als die älteste, merkt jedoch dazu an, dass beide Versionen einander beeinflusst haben. 154; FITZMEYER, *Tobit*, 3-15 dagegen plädiert für die längere Version als die authentische. Die hebräischen und aramäischen Fragmente aus Qumran bieten keine Rezension dieser Verse. Für die komplizierte



Bemerkenswert ist, dass hier besonderes Gewicht auf das Bestatten als religiös motivierte Handlung gelegt wird.<sup>34</sup> Offensichtlich sollte dies aber nicht nur vom Einzelnen ausgeführt werden, sondern in der Verantwortung der gesamten Gemeinschaft liegen.

### 2.3. Gute Werke im rabbinischen Schrifttum

In der rabbinischen Literatur schließlich ist das Konzept der „guten Werke“ weit verbreitet. Auch die Bedeutung des Begriffes „gute Werke“ als rhetorischer Verweis auf die Gebote schlechthin setzt sich in der rabbinischen Tradition durch. So soll der Mensch seinen Sohn erziehen zum Torastudium, zur Beschneidung, zur Heirat und zu guten Werken, womit sicherlich die Gebote und die ethischen Werke gemeint sind.<sup>35</sup> Aber eine frührabbinische Tradition setzt das Gebet „guten Werke“ gegenüber, eine klare Anspielung auf die Priorität gewisser mosaischer Gebote.<sup>36</sup> Neben diesem allgemeineren Terminus *מעשים טובים*, *ma'asim tovim*, „gute Werke“, benutzen die Rabbinen vorwiegend den Ausdruck *גמילות חסדים*, *Gemillut Chassidim*, „Liebeswerke“, und deuten diese als etwas, das in seiner Ausführung unbegrenzt ist:

*Diese sind die Dinge ohne Maß: das Eckenlass, die Erstlinge, das Erscheinen, die Liebeswerke (גמילות חסדים) und das Studium der Tora.*<sup>37</sup>

Liebeswerke sind sogar grösser als Almosen, *tsedaqa*, weil Liebeswerke durch reiche und arme Leute getan werden können, sowohl mit Geld als auch mit dem eigenen Körper, und weil sie sowohl den Lebenden wie auch den Toten zugute kommen.<sup>38</sup>

Zu beachten ist, dass die rabbinische Bezeichnung *Gemillut Chassidim* sich nicht auf ethische Werke beschränkt. Wie der Ausdruck „gute Werke“ können „Liebeswerke“ sogar mosaische Gebote wie das Gebet bezeichnen, obwohl diese Bedeutung nicht weit verbreitet scheint. Als Fazit ist festzuhalten: Der Begriff „Liebeswerke“ deutet nicht eine deutlich umrissene Liste von Tätigkeiten an, sondern ist eine rhetorische Formel für frommes und menschliches Ver-

---

Textüberlieferung von Tobit siehe jetzt auch die Aufsätze von GATHERCOLE, WEEKS und BREDIN, in: BREDIN, M. (ED.), *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*, London/New York 2006.

<sup>33</sup> FITZMEYER, Tobit, 295. Tobit bezeichnet Taten wie diese in beiden Versionen als *δικαιοσύνη* oder *ἔλεος*; siehe dazu SCHÜNGEL-STRAUMAN, Tobit, 48-49; 101-102.

<sup>34</sup> Tob 1,17; 2,4 und siehe Par. 3.1.1 .

<sup>35</sup> t.Berachot 6,12 nach den Hs. Wien; LIEBERMAN, S., *Tosephta Ki-fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosephta I-VIII*, New York 1955-1973, 114; siehe auch Traktat Soferim 18,7.

<sup>36</sup> Sifre Deut Piska 29 (ed. LIEBERMAN, 47); Midr Tann Deut 3,26. Zu diesem rhetorischen Gebrauch: HEZSER, *Gute Werke II*.

<sup>37</sup> m.Pe'a 1,1; vgl. M.Avot 1,1 und Kommentar in URBACH, E.E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, 286.

<sup>38</sup> t.Pe'a 4,19.

halten im Sinne einer spezifischen Deutung des mosaischen Gesetzes, vor allem in Tätigkeiten, die keine formelle, halachische Einschränkung haben („supererogatory laws“).

### 3. Theologie (1): Gute Werke als Nachahmung Gottes

Die Rede von „guten Werken“ als Praxis bestimmter, besonders ethischer Gebote beruht auf dem theologischen Konzept der Nachahmung Gottes, einer Idee, die schon im Aristeasbrief begegnete und die auch griechischen Schriftstellern bekannt ist.<sup>39</sup> Die amoräischen Rabbinen beziehen dieses Konzept in die Exegese ein, um (wie im Mt 25) den bedürftigen Nächsten Liebeswerke zu erweisen, und zwar mit Bezug auf eine biblische, aber nicht wortwörtlich gemeinte Art und Weise, Gott nachzufolgen:

*Ferner sagte R. Hama b.R. Hanina: es heißt: dem Herrn, eurem Gott, sollt ihr folgen“ (Deut 13:5). Ist es denn einem Menschen möglich, der Göttlichkeit zu folgen, es heißt ja: „Denn der Herr dein Gott ist ein verzehrendes Feuer“ (Deut 4:24)? Vielmehr (lehrt dies), dass man den Handlungen des Heiligen gepriesen sei er, folge. Wie er den Nackten kleidet, wie es heißt: „Und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Hautröcke und bekleidete sie“ (Gen 3:21), so kleide auch du die Nackten. Wie der Heilige, gepriesen sei er, Kranke besucht, wie es heißt: „und der Herr erschien ihm unter den Terebinten Mamres“ (Gen 18:1; das heißt, während des Wundfiebers Abrahams nach seiner Beschneidung), so besuche auch du den Kranken. Wie der Heilige, gepriesen sei er, Trauernde tröstet, wie es heißt: „Und es geschah nach dem Tode Abrahams, da segnete Gott seinem Sohn Jizhaq“ (Gen 25:11), so tröste auch du die Trauernden. So wie der Heilige, gepriesen sei er, Tote begräbt, so wie es heißt: „und er begrub ihn im Tale“ (Deut 34:6), so begrabe auch du die Toten. (b.Sota 14a)<sup>40</sup>*

R. Simlai (b.Sota 14a), ein Lehrer aus dem dritten Jahrhundert, nennt Liebeswerke als das, womit die Tora, also das Gesetz Gottes, anfängt und endet. Gott gibt am Anfang schon Kleidung an Adam und Eva, und Gott begräbt Moses am Ende des Buches Deuteronomium. Also: wie Gott sich um den Menschen kümmert, so sollst auch du dich um den Bedürftigen kümmern; das ist Nachfolge Gottes und Erfüllung des Gesetzes.

#### 3.1. Theologie (2): Gute Werke als Sühne und als Dienst am Menschensohn

Die Eigentümlichkeit der matthäischen Rede vom richtenden Menschensohn liegt aber, wie ähnliche Listen zeigen, nicht in der Zuspitzung auf die ethische Praxis als prominentes Anwendungsgebiet guter Werke.<sup>41</sup> Vielmehr liegt sie darin, dass die guten Werke nicht eine

---

<sup>39</sup> VAN UNNIK, Good Works, 88.

<sup>40</sup> Übersetzung GOLDSCHMIDT, L., Der Babylonische Talmud, Berlin 1932. Die Parallelstelle im Midrasch Qohelet Rabba 7,2 ist bedeutsam kürzer gefasst und anonym aufgezeichnet.

<sup>41</sup> Ähnlich VAN UNNIK, Good Works, 87. DAVIES/ALLISON, Matthew, 419 bietet eine wichtige, aber nicht vollständige Tabelle mit Urteilsreden in frühjüdischen und frühchristlichen Traditionen.

Imitatio Dei sind, sondern einen Dienst am Menschensohn darstellen und ihren Grund in der Lehre Jesu haben sollen.<sup>42</sup>

Dieser Begriff „Menschensohn“ ist sowohl eine allgemein semitische Bezeichnung für den Menschen schlechthin, wie auch ein messianischer Hoheitsanspruch für den erhöhten Christus.<sup>43</sup> Wie bereits zu Beginn in der malerischen Umsetzung dieser Rede durch den „Meister von Alkmaar“ gesehen, ist der „Menschensohn“ am Empfang guter Werke mitbeteiligt und steht somit stellvertretend für alle Menschen, die bedürftig sind.

Bemerkenswerterweise verknüpft diese Bedeutungsverschiebung, nämlich dass die guten Werke ein Dienst am Menschensohn sind, diesen Dienst auf subtile Weise mit der traditionellen theologischen Bedeutung der guten Werke als sühnend vor dem göttlichen Gericht. So gesehen spiegelt sich hier sogar eine frühjüdische apokalyptisch-ethisch geprägte Sensibilität. Im historischen Umfeld des Matthäusevangeliums wird eine derartige Lehre von Rabban Yohanan ben Zakkai vertreten, einem der letzten pharisäischen Lehrer und Begründer der rabbinischen Tradition nach 70. Dieser Lehrer soll einmal die Trümmer des Tempels in Jerusalem gesehen haben und auf die Klage seiner Schüler, dass es jetzt keinen Ort zur Sühne für die Sünde mehr gebe, geantwortet haben:

*Wir haben ein andere (oder, nach einige Hss: bessere!) Form der Sühne, nämlich die Liebeswerke, denn es heißt: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.“ (Hos 6:6).<sup>44</sup>*

Dass gerade dieser Vers aus Hosea 6,6 zweimal im Matthäusevangelium zitiert wird, deutet möglicherweise auf eine gemeinsame Tradition hin, sicher aber auf ein verbreitetes hermeneutisches Interesse an Liebeswerken als neue Gestalt religiöser Praxis.<sup>45</sup>

### **3.1.1. Die Beteiligung der Engel am Gericht**

Ein Detail in der matthäischen Rede bestätigt diesen Eindruck einer apokalyptischen Vorstellung von Sühne durch gute Werke. In den Worten des Menschensohnes ist die Rede von der Beteiligung von Engeln am Gericht über Schafe und Böcke (Mt 25,31):

*Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen.*

---

<sup>42</sup> So auch DAVIES/ALLISON, Matthew, 430: „What is new in Matthew is neither this idea nor the particular deeds of mercy but the identification of the needy with Jesus the Son of man.“ Die präzise Art und Weise, wie dieser Dienst Jesus zugutekommt bleibt aber ungeklärt.

<sup>43</sup> THEISSEN/MERZ, Historical Jesus, 541-553 meinen, dass Jesus mit diesen Ausdruck sowohl die Bedeutung von Menschensohn als Mensch schlechthin vor Augen hat wie auch einen zukünftigen, urteilenden Erlöser.

<sup>44</sup> Eine historisch-literarische Analyse dieses Textes bietet OTTENHEIJM, E., The Consolation of Rabban Yohanan ben Zakkai, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 66 (2012) 1, 47-60; für die ältere Sicht siehe URBACH, The Sages, 434-435; 610-611.

<sup>45</sup> LUZ, Matthäus I/1, 71-71; OTTENHEIJM, E., The Shared Meal - a Therapeutical Device. The Function and Meaning of Hos.6:6 in Matt 9:10-13, in: Novum Testamentum 53 (2011) 1, 1-21.

Beim Thron des Menschensohnes (Mt 25,31) befinden sich „alle Engel mit ihm“ (πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ). In Mt 25,41 ist dann aber die Rede von den Engeln des Teufels. Die Metapher von Engeln bezieht sich im Allgemeinen auf ihre Assistenz beim Lohn- und Straf-urteil von Lebenden und Toten, wie uns mittelalterliche Darstellungen des letzten Urteils suggerieren.<sup>46</sup> Soll die Anwesenheit „aller Engel“ beim Thron dann die Engel des Teufels einschließen? Oder weist dieses Motiv der Anwesenheit aller Engel beim Thron auf eine Funktion dieser Engel beim Gerichtsverfahren hin? Eine Erklärung bietet der frühjüdische Kontext, wo Engel himmlische Zeugen sind und aktive Beobachter von Menschen, die sich guten oder bösen Werken zuwenden. So sagt das äthiopische Henochbuch:

*Und ich sah in jenen Tagen: Und jenen Engeln wurden lange Schnüre gegeben, und sie übernahmen ihre Aufgabe und flogen davon und zogen nach Norden zu. Und ich fragte den Engel, indem ich zu ihm sprach: „Weshalb haben jene die Schnüre genommen und sind weggegangen?“ Und er sprach zu mir: „Sie sind gegangen, um zu messen“.<sup>47</sup>*

Eine gute Tat bleibt niemals unbeachtet: Die Engel berichten über diese Werke beim himmlischen Gericht. Diese apokalyptisch-mystische Vorstellung begegnet auch im Buch Tobit, wo der Engel Michael sich Tobit bekannt macht und zu ihm sagt:

*(...) Auch als du ohne zu zögern vom Tisch aufgestanden bist und dein Essen stehen gelassen hast, um einem Toten den letzten Dienst zu erweisen, blieb mir deine gute Tat nicht verborgen, sondern ich war bei dir.<sup>48</sup>*

Dieses Motiv ist auch im apokalyptischen Schrifttum bezeugt, wo die Engel beteiligt sind am Schicksal und ethischen Verhalten des Menschen.<sup>49</sup> In der Griechischen Baruchapokalypse aus dem zweiten Jahrhundert, einer Mischung von jüdischen und christlichen Traditionen, tragen Michael und die Engel die guten Werke der Menschen als Blumen in Körben vor das himmlische Gericht. Die Belohnung bleibt nicht aus:

*Und zur selben Zeit kam Michael herab, und das Tor ging auf. Und er brachte Öl. Und den Engeln, welche die vollen Körbchen gebracht hatten, füllte er diese mit Öl, indem er*

---

<sup>46</sup> Den alttestamentlichen Hintergrund bildet hier Zach 14,4 neben Dan 7,13-14 und LXX Deut 32,43; 33,2. Im Neuen Testament kommen Engel zur Sprache in 2 Tess 1,7-10. Im Frühjudentum sind Engel beteiligt am Aufzeichnen und schließlich am Vergelten der Taten des Menschen: HEZSER, Gute Werke II, 626.

<sup>47</sup> Henoch 61,1-2; Übersetzung UHLIG, S., Das äthiopische Henochbuch. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band V: Apokalypsen, Gütersloh 1984, 610. Die Abfassung verschiedener Teile des Henochbuches erfolgte stufenweise. Dieses Kapitel reflektiert politische Umstände des ersten vorchristlichen Jahrhunderts; OEGEMA, G.S., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. VI/1,5: Apokalypsen, Gütersloh 2001, 134, 137, 141; Zu Henoch: COLLINS, J.J., The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature, Grand Rapids 1998, 43-84. Vergleiche Henoch 9,1-3; TestAdam 4,5 u.w.

<sup>48</sup> Tob 12,13 gemäß der Kurzversion; FITZMEYER, Tobit, 294: „Raphael (...) depicts himself as actively participating in their heavenly effects; as an intermediary he introduces their prayers and good deeds into God's presence.“ Vgl. dazu auch SCHÜNGEL-STRAUMAN, Tobit, 157.

<sup>49</sup> OEGEMA, Apokalypsen, 142-143.

*sprach: „Bringt es fort, gebt hundertfältig den Lohn unseren Freunden und denen, die eifrig die guten Werke getan haben.“<sup>50</sup>*

Engel verkörpern diese Werke sogar. In früh rabbinischen Traditionen zeigen die Werke des Menschen eine spirituelle Präsenz als himmlische Vertreter vor dem göttlichen Gerichtshof. Im früh rabbinischen Bereich sagt R. Eliezer ben Jaakov, ein Lehrer aus dem frühen zweiten Jahrhundert:

*Wer ein Gebot ausübt, erwirbt sich einen Fürsprecher;<sup>51</sup> wer eine Übertretung begeht, erwirbt sich einen Ankläger. Umkehr und Gute Werke sind wie ein Schild vor der Strafe.<sup>52</sup>*

Diese Bild von Taten als engelähnliche Fürsprecher oder Ankläger entspricht der Dualität im Urteil des Menschensohnes, wo sowohl von Lohn (Mt 25,34) als auch von Strafe (Mt 25,41) die Rede ist. Der Unterschied ist aber, dass bei Matthäus nicht für Übertretungen gestraft wird, sondern für Nachlässigkeit, eine ziemlich wichtige, wenn auch rhetorisch gemeinte Verschärfung.

Die sühnende Kraft von Liebeswerken wird weiter unterstrichen in einer Auslegung, die Almosen und Liebeswerke als Fürsprecher und Frieden stiftend im himmlischen Gericht deutet.<sup>53</sup> Gute Werke werden nicht nur von Engeln gesehen und vor dem himmlischen Gericht bezeugt, die Engel sind auch am Vollzug des Gerichts beteiligt. Die Anwesenheit der Engel beim Thron kann somit auch gelesen werden als die Präsenz der Werke des Menschen vor dem Thron des Menschensohnes (Mt 25,31). Narrativ erklärt diese Deutung, dass der Menschensohn ja die Taten der Gerechten schon kannte, ehe sie etwas sagen oder fragen konnten!

---

<sup>50</sup> 3 Baruch 15,1-3; HAGE, W., Die Griechische Baruch-Apokalypse. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band V: Apokalypsen, Gütersloh 1974; OTTENHEIJM, Good Works, 500-501. Vgl. auch den (leider problematischen) Passus in 4 Ezra: „And he answered me, and said: I will show you that also, but do not be associated with those who have shown scorn, nor number yourself among those who are tormented. For you have a treasure of works laid up with the Most High, but it will not be shown to you until the last times.“ (4 Ezra 7,76-77; Übersetzung METZGER, B.M., The Fourth Book of Ezra, in: CHARLESWORTH, J. (ED.), The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1. Apocryptic Literature & Testaments, New York 1983, 539, und die zugehörige Fußnote. „Gute Werke“ sind hier rhetorisch für das Ausüben des mozaïschen Gesetzes (4Ezra 7,72-73). Über „Gute Werke“ im Syrischen Baruch 14,7, siehe HEZSER, Gute Werke II und OTTENHEIJM, Good Works, 499-500.

<sup>51</sup> Das hebräische Wort für Fürsprecher, פּרַקְלִיט, *paraklit*, ist ein Lehnwort aus dem Griechischen, in neutestamentlichen Traditionen verwendet für den Heiligen Geist als Fürsprecher: Joh 14,16: „Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand (παράκλητον) geben, der für immer bei euch bleiben soll.“ Vgl. COLLINS, Apocalyptic Imagination, 56, über den Streit von Engeln beim himmlischen Gerichtsverfahren im Henochbuch.

<sup>52</sup> Avot 4,11 (in die Albecksche Ausgabe); Massekhet Semachot 1,5.

<sup>53</sup> t.Pea 4,21. Die Handschriften Erfurt und der Erstdruck erwähnen den Begriff פּרַקְלִיט nicht. Vergleiche aber die ähnliche Tradition in der Mischna (m.Avot 4,11). Mischform dieser Traditionen in der Baraita, b.Baba Batra 10a. Das würde bestätigen, dass „Liebeswerke“ und „Gute Werke“ austauschbare Begriffe sind. Siehe den Kommentar *Diqduqei Soferiem* auf BB 10a, 42, Note 400. In einigen Handschriften des Midrasch Yalqut Shimoni erscheint sie als eine Lehre (*tanja*) von R. Meir; dazu LIEBERMAN, TK I, 191.

Diese Parallelen zur sühnenden Kraft von guten Werke bestätigen, dass Matthäus (oder der historische Jesus) für Einzelteile seiner Rede aus einem reichen, traditionellen Vorrat an Gedanken und Vorstellungen schöpfen konnte.

#### 4. Sozialer Bereich: Gute Werke und religiöse Vereine

Die Zuspitzung seiner Rede von guten Werken auf das Verhalten einzelner aus allen Völkern führt in einem letzten Schritt zu der sozialgeschichtlichen Grundlage guter Werke. Das Praktizieren guter Werke ist sowohl eine Sache des einzelnen Juden als auch der Gemeinschaft. Tobit führt seine Werke als Individuum aus, weil das Bestatten der Toten nicht mehr in der Verantwortung der Gemeinschaft liegt, wie seine Rede deutlich zeigt. Die rabbinische Literatur berichtet von *חבורות*, *chavurot*, wörtlich übersetzt Bruderschaften, freiwilligen Vereinen frommer Männer, die sich in Jerusalem im ersten Jahrhundert besonders der Ausführung guter Werke widmeten, wie etwa der Bestattung von Toten oder der Betreuung von Waisenkindern.<sup>54</sup> Diese *chavurot* sind jedoch nur ein Beispiel von religiösen Vereinen, wie sie in der Spätantike weit verbreitet waren. *Chavurot* ähnelten den griechisch-römischen *thiasoi* oder den römischen *collegia*, kultisch-religiösen Verbänden innerhalb einer Stadt oder Kleinstadt. Diese Verbände widmeten sich spezifisch kultischen, aber auch zivilen Aktivitäten sozialer und ethischer Art.<sup>55</sup> Die Forschung konstruiert die Gemeinde (oder sogar Gemeinden) von Matthäus entweder als einen solchen gemeinnützigen auf freiwilliger ehrenamtlicher Zugehörigkeit basierenden Verein von Juden und Nichtjuden in der städtischen Umgebung von Antiochien oder als eine jüdisch-christliche sektiererische Gruppe in Galiläa.<sup>56</sup> Die ekklesiologische Frage, ob die matthäische Gemeinde sich als Neurepräsentant des biblischen Israels verstanden hat, ist für unsere Frage, ob die guten Werke als eine nur individuelle oder auch eine kollektive Verpflichtung verstanden werden müssen, nicht von Bedeutung. In beiden Fällen haben alle Mitglieder der Gemeinde, Juden und Nichtjuden, die Verantwortung. In dieser Hinsicht ist die Gerichtsrede in Matthäus 25 eine Parallele zum lukanischen Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 15), in dem die ethnischen und religiösen Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden in ethischer Hinsicht verwischt werden. Das Motiv der Unwissenheit, in der sich die Handlungen vollzogen – oder nicht vollzogen – haben, fügt dem hinzu, dass im

---

<sup>54</sup> PELI, P., The Havurot that were in Jerusalem, HUCA 55 (1984), 55-74.

<sup>55</sup> KLOPPENBORG, J.S./WILSON, S.G. (EDS.), Voluntary Associations in the Greco-Roman World, London 1996; zur frühchristlichen Assoziationen in Antiochia im zweiten Jahrhundert, ZETTERHOLM, M., The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation of Judaism and Christianity, London 2003).

<sup>56</sup> Eine gute Übersicht der Diskussion bietet SIM, D., Reconstructing the Social and Religious Milieu of Matthew: Methods, Sources, and Possible Results, in: SANDT, H. VAN DE/ZANGENBERG, J.K. (EDS.), Matthew, James and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings, Atlanta 2008, 13-32.

Dienst an jedem Bedürftigen sich ein Dienst am Menschensohn und damit auch an Gott vollzieht. Die literarische Struktur des Textes spricht von zwei Gruppen, aber die rhetorische Funktion wendet sich einzelnen Nachfolgern Jesu zu.

#### **4.1. Gute Werke als Öffentlichkeitsethik (Public Ethics)**

Dennoch darf man die literarische und rhetorische Ebene nicht verwechseln mit der historischen Sozialsituation des Textes. Die rhetorische Intention des Textes scheint hier primär zu sein, dass Matthäus das Konzept der guten Werke als Modell zur universellen Verpflichtung von Juden und Nichtjuden auf das mosaische Gesetz gebraucht.<sup>57</sup> Damit entwickelt Matthäus nicht nur ein eschatologisches Urteil, das seinen Grund in der messianischen Gottesherrschaft hat; diese Urteilsrede bietet zugleich einen narrativen Ansatz zu einer jüdisch-christlichen Öffentlichkeitsethik.<sup>58</sup> Diese Ethik ist dreifacher Art. Erstens bedient sie sich einer universell zugänglichen Redeweise und ist praktisch ausführbar für Juden und Nichtjuden. Wie gesehen wird die Rede des Menschensohns im Angesicht aller Völker gehalten, ein redaktioneller Zug, um der Zuwendung des Evangeliums zu allen Völkern ihren Grund im Auftrag des auferstandenen Christus zu geben (Mt 28,19). Die einzelnen im Text erwähnten Handlungsweisen stammen aus den biblischen Schriften oder haben ihren Ort in der Tradition, beschränken sich jedoch nicht auf eine ethnische oder sogar kultische Partikularität. Zweitens ist sie keine gesetzliche Verpflichtung, obwohl wie im mosaischen Gesetz verwurzelt ist. Wie wir sahen, sind gute Werke im Allgemeinen eine rhetorische Formel für das jüdische Gesetz und seine ethische Gestalt schlechthin, und auch bei Matthäus begegnet diese rhetorische Bedeutung. Die matthäische Liste von Werken der Barmherzigkeit gründet sich teilweise auf biblisch vorgegebene Tätigkeiten, und ihre narrative Deutung als Dienst am Menschensohn, und Sühne vor dem göttlichen Gericht hebt sie rhetorisch als eschatologisch maßgeblich besonders hervor. Drittens ist sie eher persuasiv und appellierend, sowohl für den einzelnen als auch für

---

<sup>57</sup> BOCKMUEHL, M., Public Ethics in the Early Roman Empire, in: STRANTON, G.N./STROUMSA, G. (EDS.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1997, 345, 347. BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 150 ff. zeigt, wie das frühjüdische Konzept der Noachidischen Gebote von Lukas und Paulus aufgegriffen wird, um universelle Verpflichtungen ihrer christlichen Leser zu formulieren. Die Synoptiker bieten das doppelte Liebesgebot in Jesu Auslegung als den Grund seiner Gesetzesauslegung und als Grundlage jeder Öffentlichkeitsethik. Mit Bezug auf Matthäus bemerkt Bockmuehl freilich: „No clear criteria for Gentiles emerge“ (BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 163).

<sup>58</sup> Gemäß Marcus Bockmuehls' Definition bezieht „public ethics“ sich nicht auf gesetzliche Verpflichtungen, sondern auf eine Ethik, die sich in der Öffentlichkeit präsentiert, das heißt, eine Ethik als „discourse relevant and accessible to outsiders, even if the rhetorical focus is both for insiders and outsiders, within the early imperial environment of pluralistic paganism. (...) Ethics for present purposes is ‘public’ regardless of whether its communication to outsiders is intended to be persuasive, reassuring, or straightforwardly explanatory“ (BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 229). Sie hat damit auch eine apologetische Funktion, BOCKMUEHL, *Public Ethics in the Early Roman Empire*, 347.

die Gemeinschaft. Darüber hinaus hat sie eine apologetische Funktion: Sie will die eigene Gemeinschaft als eine friedliche und menschwürdige darstellen.

Die rhetorische und theologische Dimension der guten Werke bei Matthäus haben damit eine klare Funktion im sozialen Bereich, und zwar in die Zuwendung des Evangeliums zu den Völkern, die sich auf der narrativen Ebene vorbereitet hat. Mit der Engführung der „guten Werke“ auf die eschatologisch entscheidenden „Liebeswerke“ bietet Matthäus seinen Rahmen einer christlichen Öffentlichkeitsethik.

## 5. Ergebnisse

Dass Matthäus für Einzelteile seiner Komposition der Rede des Menschensohnes aus einer reichen Tradition geschöpft hat, zeigt sein primäres Anliegen: Er versucht eine christliche, sowohl für Juden wie auch Nichtjuden elementare Öffentlichkeitsethik zu begründen, die sogar die Zugehörigkeit zur Gemeinde übersteigt. Die sechs Liebeswerke, die jeder Mensch tun kann und womit er, ohne es vorher zu wissen, im Urteil des Menschensohnes bestehen wird, sind eine ethische Zuspitzung des Konzeptes der guten Werke, ein rhetorischer Ausdruck für das mosaische Gesetz in einer bestimmten Auslegung. Mit diesem Konzept präsentiert der Redaktor des Matthäusevangeliums die jesuanische Auslegung des Gesetzes mitsamt seinen kultischen Geboten wie Sabbath oder Gebet als eine praktische Philosophie, zugänglich für Juden und Nichtjuden seiner gemischten Gemeinde(n). Die Liste der Einzelwerke ist biblischen und frühjüdischen Traditionen entlehnt. Die sühnende Kraft dieser Werke im Urteil, implizit angedeutet durch die Anwesenheit der Engel beim Thron des Menschensohnes, ist ebenso traditionell. Ihre theologische Bedeutung als Nachahmung Gottes ist bei Matthäus aber primär als Dienst am Menschensohn ausgelegt, ein typisch matthäischer Zug, der Jesus mit jedem bedürftigen Menschen identifiziert. Dieser Dienst hat somit wiederum eine universalhumane Prägung, weil die entscheidenden Werke den bedürftigen Menschen zugute gekommen sind. Ob diesen guten Werken dabei auch eine von den jüdischen Vorfahren und griechischen Nachbarn geerbte soziale Institutionalisierung zu Grunde lag, geht aus dem Text von Matthäus nicht klar hervor. Spätestens im Mittelalter ist das, wie wir am Beispiel des Meisters von Alkmaar sahen, eine offensichtliche Realität.<sup>59</sup> Letztendlich ist aber die individuelle Rhetorik die überwiegende: Ob Mitglied der Gemeinde oder Außenstehender, jeder muss sich fragen, ob er den bedürftigen Menschen einen Liebesdienst geleistet hat oder nicht.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Siehe für ein früheres Vorbild von Institutionalisierung den Aufsatz von Michael Rosenberger.

<sup>60</sup> Ich danke meinen Kollegen Dr. Martin Ruf für die Korrektur des Deutschen Textes und für seine hilfreichen Bemerkungen.



## Literaturverzeichnis

- BOCKMUEHL, M., *Jewish Law in Gentile Churches. Halakha and the Beginning of Christian Public Ethics*, Edinburgh 2000.
- BOCKMUEHL, M., *Public Ethics in the Early Roman Empire*, in: STANTON, G.N./STROUMSA, G. (EDS.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1997, 342-355.
- BÜHREN, R. VAN, *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12.–18. Jahrhunderts. Zum Wandel eines Bildmotivs vor dem Hintergrund neuzeitlicher Rhetorikrezeption (Studien zur Kunstgeschichte 115)*, Hildesheim/Zürich/New York 1998.
- CHARLESWORTH, J. (ED.), *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1. Apocalyptic Literature & Testaments*, New York 1983.
- COLLINS, J.J., *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1995.
- COLLINS, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids 1998.
- DAVIES, W.D./ALLISON, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume III*, Edinburgh 1997.
- DOERING, L., *Sabbath Laws in the New Testament Gospels*, in: BIERINGER, R./GARCÍA MARTÍNEZ, F./POLLEFEYT, D./TOMSON, P.J. (EDS.), *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Leiden 2010, 231-237.
- FITZMEYER, J.A., *Tobit. CEJL*, Berlin/New York 2003.
- FREIBERGER, O./HEZSER, C./REINMUTH, E., *Werke, Gute I. Religionsgeschichtlich. II. Judentum. III. Neues Testament. IV. Kirchengeschichtlich. V. Systematisch-theologisch.*, in: *TRE* 35 (2003), 623-648.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F./TIGCHELAAR, E., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1998.
- GOLDSCHMIDT, L., *Der Babylonische Talmud*, Berlin 1932.
- HAGE, W., *Die Griechische Baruch-Apokalypse. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band V: Apokalypsen*, Gütersloh 1974.
- HAGNER, D.A., *Matthew 14-28. World Biblical Commentary*, Dallas 1995.
- KLOPPENBORG, J.S./WILSON, S.G. (EDS.), *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, London 1996.
- GIELEN, M. u.a., *Werke der Barmherzigkeit*, in: *LThK*<sup>3</sup> 10 (2001), 1098-1100.
- LIEBERMAN, S., *Tosephta Ki-fshutah, A Comprehensive Commentary on the Tosephta I-VIII*, New York. (Hebr.)
- LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran I*, Darmstadt 1986.

- LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1-7. durchges. Aufl. (EKK 1/1), Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1997.
- LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18-25 (EKK 1/3), Neukirchen-Vluyn 1997.
- MEISNER, N., Aristeasbrief / Das äthiopische Henochbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II), Gütersloh 1977.
- OEGEMA, G.S., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. VI/1,5: Apokalypsen, Gütersloh 2001.
- OTTENHEIJM, E., Genezen als goed doen. Halachische logica in Mt 12:9-14, in: *Bijdragen: tijdschrift voor filosofie en theologie* 63 (2002) 3, 335-366.
- OTTENHEIJM, E., The Phrase 'Good Works' in Early Judaism. A Universal Code for the Jewish Law?, in: JONG, A. DE/MISSET, M./HOUTMAN, A. (EDS.), *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Leiden/Boston 2008, 485-506.
- OTTENHEIJM, E., Learning and Practising: Uses of an Early Jewish Discourse in Matthew (7:24-27) and Rabbinic Literature, in: POORTHUIS, M./HOUTMAN, A./GAL, Y/SCHWARTZ, J. (EDS.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature (Jewish Christian Perspectives 17)*, Leiden 2009, 45-64.
- OTTENHEIJM, E., The Consolation of Rabban Yohanan ben Zakkai, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 66 (2012) 1, 47-60.
- PELI, P., The Havurot that were in Jerusalem, in: *HUCA* 55 (1984), 55-74.
- ROBINSON, L.J.M./HOFFMAN, P./KLOPPENBORG, J.S., *The Critical Edition of Q*, Leuven 2000.
- SCHÜNGEL-STRAUMAN, H., *Tobit. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>2005.
- SIM, D. Reconstructing the Social and Religious Milieu of Matthew: Methods, Sources, and Possible Results, in: Sandt, H. van de/Zangenberg, J.K. (eds.), *Matthew, James and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, Atlanta 2008, 13-32.
- STERN, D., *Parables in Midrasch. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge Ma 1991.
- STRACK, H./BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkursen zur einzelnen Stellen des neuen Testaments. Erster Teil*, München 1928.
- THEISSEN, G./MERZ, A., *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide. Fourth Impression*, London 2006.
- TOMSON, P.J., „If this be from Heaven...“. *Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism*, Sheffield 2001.
- UHLIG, S., *Das äthiopische Henochbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Band V: Apokalypsen)*, Gütersloh 1984.

UNNIK, W.C. VAN, The Teaching of Good Works in 1 Peter, in: *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. van Unnik*, Leiden 1983, 86-105.

URBACH, E.E, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975.

ZETTERHOLM, M., *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation of Judaism and Christianity*, London 2003.